ENRICO BERTI FRANCO VOLPI

Storia della Filosofia

dall'antichità a oggi

edizione Compatta

libro + internet

Editori Laterza

© 2007, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari

Prima edizione 2007
Quarta ristampa 2012

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: autorizzazioni@clearedi.org, sito web: www.clearedi.org.

Copertina e progetto grafico a cura
di **Luigi Fabii** / Pagina soc. coop., Bari.

ISBN 978-88-421-1186-3

Editori Laterza
Piazza Umberto I, 54 70121 Bari
e-mail: redazione.scol@laterza.it
http://www.laterza.it

Questo prodotto è stato realizzato nel rispetto delle regole stabilite dal Sistema di gestione qualità conforme ai requisiti
ISO 9001:2008
valutato da Certi W e coperto
dal certificato numero IT.12.0160.QMS

PREFAZIONE

Come è noto, il lungo e sofferto cammino della riforma della Scuola secondaria superiore non si è ancora concluso ed è continuamente esposto al variare delle maggioranze parlamentari e dei governi. In questo quadro non è ancora definitivamente chiaro quale sarà il destino dell'insegnamento della filosofia nella scuola del futuro, se sarà presente solo in alcuni indirizzi o in tutti, se sarà collocato solo nell'ultimo triennio o anche nel primo biennio, su quale orario settimanale potrà contare e su quali contenuti dovrà vertere.

Tuttavia negli ultimi decenni si è delineata, negli ambienti politici e culturali, una tendenza innegabile a estendere tale insegnamento a un numero sempre più ampio di scuole, quindi con modalità diverse a seconda delle caratteristiche di queste.

In tale quadro la molteplicità dei metodi di insegnamento, la varietà dei contenuti e la differenza delle finalità educative prospettano per la filosofia l'utilità di uno strumento che, lungi da proporsi come unica risorsa, si presenti come un repertorio di informazioni attendibili a cui attingere liberamente, secondo le necessità dei *curricula* e le libere scelte dei docenti. Un repertorio di questo tipo deve essere agile, facilmente consultabile, ma al tempo stesso ricco di notizie, possibilmente tendente alla completezza.

La nuova edizione del manuale risponde a queste esigenze e presenta diverse novità, fra cui l'aggiornamento delle notizie relative alla vita dei filosofi, specialmente contemporanei, e alcuni nuovi risultati della ricerca scientifica, sia nel campo della filosofia sia in quello delle scienze. Inoltre, la decisione di adottare un formato più compatto, cioè un volume unico in due tomi, è dovuta a ragioni pratiche: maggiore maneggevolezza nella consultazione e nel trasporto.

Naturalmente questo strumento non pretende di essere sufficiente. Esso dovrà essere affiancato da letture di testi originali, in cui sia data la possibilità di incontrare direttamente il pensiero dei grandi filosofi, adeguatamente presentati e commentati. A questo proposito nessuno strumento può sostituire l'opera del docente, che deve essere libero di scegliere contenuti e metodi del suo insegnamento, anche variandoli opportunamente di anno in anno. Ma, proprio per rendere possibili queste scelte, può essere utile un repertorio in cui, per così dire, ci sia tutto, sia pure in forma estremamente sintetica e schematica, e a cui dunque sia possibile attingere volta per volta le notizie che servono a inquadrare, o a precisare, o anche a spiegare le pagine e gli autori con cui ci si confronta.

Abbiamo ritenuto di non mutare lo stile e la veste della precedente edizione anche

per conservarne quelli che, a distanza di quindici anni dalla sua comparsa, si sono rivelati essere i suoi pregi. Questo manuale è stato scritto per gli alunni, sebbene coloro che decidono le adozioni siano i docenti. Di conseguenza esso non contiene tutto il necessario per preparare le lezioni: antologia, pagine di critica e altro. Tuttavia esso si fa capire dai ragazzi, è chiaro, sintetico, facilmente memorizzabile. Per questa ragione ha continuato a essere richiesto ed è stato perciò ristampato con frequenza annuale. In molti casi, a quanto ci risulta, esso ha affiancato «di nascosto», nelle mani degli alunni, i manuali adottati ufficialmente, considerati troppo ampi, difficili da consultare e spesso confusi per l'eterogeneità delle parti che comprendono.

Naturalmente l'opera contiene anche giudizi, interpretazioni, valutazioni, come è proprio di una storiografia autenticamente filosofica. Essi tuttavia non si sostituiscono alle notizie, alle informazioni, ma le affiancano, facendosi riconoscere per quello che sono e sottoponendosi in tal modo alla libera critica dei docenti e degli stessi alunni.

Licenziamo pertanto questa nuova edizione con un atto di fiducia nel destino della filosofia in Italia, sperando di renderci utili anche con essa a una sempre maggiore diffusione della riflessione filosofica e, soprattutto, a una sua sempre migliore comprensione. Siamo infatti convinti che tutti i giovani abbiano il diritto di fare esperienza, almeno una volta nella vita, di che cosa significhi affrontare un problema di verità o un problema di senso da un punto di vista e con un metodo che non sia quello di una fede religiosa o di un'ideologia politica, ma quello di una riflessione autenticamente filosofica, cioè razionale e, in questo senso, universalizzabile.

Enrico Berti Franco Volpi

INDICE DEL VOLUME

PARTE PRIMA

ANTICHITÀ E MEDIOEVO 1

INTRODUZIONE

DEFINIZIONE E INIZIO DELLA FILOSOFIA NELLA SUA PRIMA ESPOSIZIONE STORICA 3

1 Dipendenza della storia della filosofia occidentale dall'esposizione platonico-aristotelica 3

2 La definizione della filosofia data da Platone e da Aristotele: scienza dei princìpi e delle cause prime 5

3 I diversi tipi di princìpi e di cause 6

4 Le differenze tra la filosofia e il mito secondo Platone e Aristotele 8

CAPITOLO 1

L'INDAGINE SULLA NATURA 11

1 Gli ionici 11
Talete, p. 11 ■ Anassimandro, p. 12 ■ Anassìmene, p.13

2 Eraclìto 14

3 I pitagorici 17

4 Senofane e gli eleati 20
Parmenide, p. 21 ■ Zenone, p. 23 ■ Melisso, p. 24

5 Empedocle 25

6 Anassagora e i suoi seguaci 26
Diogene di Apollonia e Archelao, p. 28

7 Gli atomisti: Leucippo e Democrito 28

8 Lo sviluppo della medicina: Ippocrate 30

CAPITOLO 2

I SOFISTI, SOCRATE E I SOCRATICI 33

1 I sofisti 33
Protagora, p. 34 ■ Gorgia, p. 35 ■ I sofisti minori, p. 37

2 Socrate 38
La vita, p. 38 ■ La questione socratica, p. 39 ■ La virtù come scienza, p. 40 ■ La scienza come conoscenza del «che cos'è», p. 42 ■ Il metodo socratico, p. 43

3 I socratici 45
Antistene, p. 45 ■ Aristippo, p. 47 ■ Euclide di Megara, p. 48 ■ Fedone, p. 49

CAPITOLO 3

PLATONE E L'ACCADEMIA ANTICA 50

1 Vita e opere di Platone 50
La giovinezza, p. 50 ■ I viaggi e la fondazione dell'Accademia, p. 51 ■ Le avventure siracusane e la vecchiaia, p. 52 ■ I dialoghi e le lettere, p. 52 ■ Le «dottrine non scritte», p. 53

2 La concezione dell'uomo e della città 54
L'intento politico della filosofia platonica, p. 54 ■ L'uomo, p. 55 ■ La città, p. 56 ■ Le parti dell'anima, p. 58 ■ La città perfetta e le sue degenerazioni, p. 59 ■ Gli ultimi sviluppi del pensiero politico platonico, p. 60

3 La dottrina delle idee 62
Origine della dottrina delle idee, p. 62 ■ La dottrina delle idee nei dialoghi della maturità, p. 63 ■ Crisi e trasformazione della dottrina delle idee nei dialoghi della vecchiaia, p. 66

4 La conoscenza e la dialettica 68
I quattro gradi della conoscenza, p. 68 ■ La dialettica come confutazione, p. 70 ■ La dialettica come unificazione e divisione, p. 72

5 La «paidèia» platonica 73
L'educazione, p. 73 ■ L'amore, p. 74 ■ L'arte, p. 75 ■ Il mito, p. 76

6 Il «Timeo» e le dottrine non scritte 78
Il racconto verosimile, p. 78 ■ Il Demiurgo, il modello e il ricettacolo, p. 79 ■ La cosmogonia, p. 80 ■ Enti matematici, idee-numeri e princìpi supremi, p. 81

7 L'Accademia antica 82
L'Accademia al tempo di Platone, p. 82 ■ Speusippo, p. 83 ■ Senocrate, p. 84

8 Le scienze matematiche al tempo di Platone 85
Geometria, p. 86 ■ Aritmetica, p. 87 ■ Astronomia, p. 87 ■ Armonica, p. 88

CAPITOLO 4
ARISTOTELE E IL PERIPATO 89

1 Vita e opere di Aristotele 89
Il periodo accademico, p. 89 ■ I soggiorni in Asia Minore, a Mitilene e in Macedonia, p. 90 ■ L'insegnamento nel Liceo, p. 91 ■ Le opere conservate, p. 92 ■ Le opere perdute, p. 93

2 La critica alle dottrine platoniche delle idee e dei princìpi 93
La dottrina delle categorie: sostanza e accidente, p. 93 ■ La critica alla dottrina delle idee, p. 96 ■ La critica alla dottrina dei princìpi, p. 97

3 La logica 98
La teoria del concetto, p. 98 ■ La teoria del giudizio, p. 99 ■ La teoria del ragionamento, p. 100 ■ La teoria della dimostrazione, p. 102 ■ La dialettica, p. 103

4 La fisica 104
I tre generi di princìpi e i quattro generi di cause, p. 104 ■ La «natura» nel suo complesso, p. 107 ■ Il cielo, la terra e i loro elementi, p. 108 ■ L'anima, p. 110 ■ La biologia, p. 112

5 La «filosofia prima» o «metafisica» 113
L'essere in quanto essere e le sue proprietà, p. 113 ■ Le cause prime della sostanza, p. 115 ■ La potenza e l'atto, p. 116 ■ Le sostanze immobili, p. 117

6 L'etica 119
Specificità della filosofia pratica, p. 119 ■ Felicità e virtù: le virtù etiche, p. 120 ■ Le virtù dianoetiche e il genere di vita migliore, p. 121

7 La politica 122
Famiglia, villaggio, città, p. 122 ■ Costituzioni e rivoluzioni, p. 124 ■ La città felice, p. 125

8 La retorica e la poetica 126

9 Il Peripato 128
Teofrasto, p. 128 ■ Gli altri discepoli diretti di Aristotele: Eudemo, Dicearco, Aristosseno, Clearco, p. 129 ■ Stratone, p. 130

10 La nascita delle scienze particolari 130
Scienze naturali, p. 131 ■ Le scienze storiche e filologiche, p. 131

CAPITOLO 5
L'ETÀ ELLENISTICA 132

Premessa 132

1 Epicuro 133
La logica, p. 133 ■ La fisica, p. 133 ■ L'etica, p. 134

2 Gli stoici antichi: Zenone, Cleante e Crisippo 135
La logica, p. 136 ■ La fisica, p. 136 ■ L'etica, p. 137

3 Lo scetticismo e l'Accademia media 138
Pirrone, p. 138 ■ Arcesilao e Carneade, p. 138

4 La scienza nell'età ellenistica 139
Filologia e medicina, p. 140 ■ Geografia e geometria, p. 140 ■ Astronomia, p. 141 ■ La meccanica di Archimede, p. 141

CAPITOLO 6
LA FILOSOFIA A ROMA 143

Premessa 143

1 Lo stoicismo medio 144

2 Il neoepicureismo e Lucrezio 144

3 L'Accademia nuova e Cicerone 145
4 Il neostoicismo romano 146
Seneca, p. 146 ■ Epitteto, p. 147 ■ Marco Aurelio, p. 147

CAPITOLO7
L'INCONTRO TRA LA FILOSOFIA GRECA E LE RELIGIONI BIBLICHE 148

1 Alessandria d'Egitto e la scoperta della Bibbia 148
2 Filone di Alessandria 150
3 Il cristianesimo e la sua diffusione 151
S. Paolo, p. 151 ■ I Vangeli sinottici, p. 152 ■ Il Vangelo di Giovanni, p. 153
4 Gli apologisti cristiani e la gnosi 154
I Padri apostolici, p. 154 ■ Gli apologisti: Giustino, Taziano e Atenagora, p. 154 ■ Gli gnostici, p. 155

CAPITOLO8
LE ULTIME FILOSOFIE PAGANE 157

Premessa 157
1 Il nuovo aristotelismo 158
L'edizione dei trattati di Aristotele e i primi commentari, p. 158 ■ Alessandro di Afrodisia e Temistio, p. 159
2 Il platonismo medio e il neopitagorismo 160
Plutarco di Cheronea e Albino, p. 160 ■ Numenio di Apamea, p. 161 ■ Il «Corpus hermeticum» e gli «Oracoli caldaici», p. 161
3 Gli ultimi scettici 162
Enesidemo di Cnosso, p. 162 ■ Sesto Empirico, p. 162
4 Il neoplatonismo 163
Plotino, p. 163 ■ I successori di Plotino: Amelio, Porfirio e Giamblico, p. 165 ■ La scuola di Atene e Proclo, p. 166
5 La scienza nell'età imperiale 167
Tolomeo, p. 168 ■ Galeno, p. 169 ■ Pappo e la matematica, p. 170

CAPITOLO9
LA PATRISTICA E S. AGOSTINO 171

1 La Patristica greca 171
Clemente Alessandrino e Origene, p. 171 ■ Controversie teologiche e dogmi cristiani, p. 173 ■ Le scuole di Alessandria, Cesarea e Antiochia, p. 174
2 La Patristica latina 176
Minucio Felice e Tertulliano, p. 176 ■ Arnobio e Lattanzio, p. 177 ■ Il recupero della filosofia pagana: Vittorino, p. 177 ■ S. Ambrogio, p. 178
3 S. Agostino 179
Vita e opere, p. 179 ■ Interiorità, conoscenza, illuminazione, p. 180 ■ Dio, la Trinità, la creazione, p. 182 ■ Il problema del male, la libertà e la grazia, p. 183 ■ La teologia della storia, p. 184
4 Il neoplatonismo cristiano antico 186
La filosofia cristiana in Occidente: Boezio, p. 186 ■ La filosofia cristiana in Oriente: lo Pseudo-Dionigi, p. 188 ■ Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno, p. 190

CAPITOLO10
LA SCOLASTICA DAGLI INIZI AL XII SECOLO 191

1 La cultura nei primi secoli del Medioevo 191
La «rinascita carolingia», p. 192 ■ Giovanni Scoto Eriugena, p. 193
2 Dialettici e antidialettici 194
Anselmo d'Aosta, p. 196
3 La controversia degli universali e Abelardo 198
Il metodo scolastico e gli universali, p. 198 ■ Nominalisti e realisti: Roscellino di Compiègne e Guglielmo di Champeaux, p. 199 ■ Abelardo, p. 200
4 Platonici, mistici ed eretici nel secolo XII 201
La scuola di Chartres e Giovanni di Salisbury, p. 201 ■ S. Bernardo di Chiaravalle e i «Vittorini», p. 203 ■ Amalrico di Bène e Davide di Dinant, p. 204
5 Teologia sistematica, pensiero politico e concezioni della natura nel secolo XII 205

CAPITOLO11
LA FILOSOFIA ARABA ED EBRAICA 208

1 L'Islam 208

2 Le traduzioni dei filosofi greci in arabo 210
3 I filosofi arabi d'Oriente 211
Al-Kindi, p. 211 ■ Al-Farabi, p. 211 ■ Avicenna, p. 212 ■ La reazione dei teologi: al-Gazali, p. 213
4 I filosofi arabi d'Occidente 214
Avempace e Abubacer, p. 214 ■ Averroè, p. 215
5 La scienza degli Arabi 216
6 I filosofi ebraici 217
I filosofi orientali: Saadyâ Ben Yosef e Isaac al-Israeli, p. 218 ■ I filosofi occidentali: Avicebron e Maimonide, p. 218
7 La trasmissione di Aristotele al mondo latino 220
Le traduzioni dall'arabo in latino, p. 220 ■ Le traduzioni dirette, p. 221

CAPITOLO 12
LA SCOLASTICA A PARIGI NEL XIII SECOLO 223
1 Il XIII secolo 223
2 La scuola francescana e s. Bonaventura 225
3 La scuola domenicana e Alberto Magno 227
4 Tommaso d'Aquino 229
Vita e opere, p. 229 ■ Fede e ragione, p. 230 ■ Essenza ed esistenza di Dio, p. 230 ■ Il mondo, l'uomo e la conoscenza, p. 232 ■ Etica, politica ed estetica, p. 234
5 Averroismo latino, neoagostinismo, tomismo e albertismo 235
Sigieri di Brabante, p. 235 ■ Raimondo Lullo ed Enrico di Gand, p. 236 ■ Egidio Romano e Teodorico di Vriberg, p. 237

CAPITOLO 13
LA SCOLASTICA A OXFORD NEL XIII SECOLO 239
1 L'università di Oxford e Roberto Grossatesta 239
2 L'aristotelismo di Ruggero Bacone 240
3 Il neoagostinismo di Kilwardby e Peckham 241
4 Giovanni Duns Scoto 242
Vita e opere, p. 242 ■ Fede e scienza, p. 242 ■ Univocità dell'essere ed esistenza di Dio, p. 243 ■ Creazione e principio di individuazione, p. 244 ■ Intelletto e volontà, p. 244
5 La logica e la «grammatica speculativa» nel secolo XIII 246

CAPITOLO 14
LA CONCLUSIONE DELLA SCOLASTICA 248
1 L'aristotelismo radicale: le università italiane, Dante e Marsilio 248
2 Lo scotismo del secolo XIV 249
3 Guglielmo di Occam e l'occamismo 250
Vita e opere, p. 250 ■ La logica nominalistica, p. 251 ■ La negazione della metafisica e la critica al concetto di causa, p. 252 ■ L'anima, la libertà e la politica, p. 253 ■ Gli «occamisti», p. 253
4 Il misticismo speculativo del secolo XIV 254
5 Logica e fisica nel secolo XIV 255
I «calculatores», p. 255 ■ I «fisici parigini», p. 256

PARTE SECONDA
L'ETÀ MODERNA 259

CAPITOLO 1
IL QUATTROCENTO FRA UMANESIMO ITALIANO E TRADIZIONE FILOSOFICO-SCIENTIFICA 261
1 Le due «anime» del secolo 261
2 L'Umanesimo italiano 263
Gli umanisti fiorentini, p. 263 ■ Valla, p. 265 ■ Alberti, p. 265
3 La filosofia bizantina e la sua diffusione in Italia 266
4 La tradizione filosofico-scientifica 270
5 La rinascita del neoplatonismo 274
Cusano, p. 274 ■ Ficino, p. 277 ■ Pico della Mirandola , p. 278

CAPITOLO 2

IL CINQUECENTO TRA RINASCIMENTO, RIFORMA E CONTRORIFORMA 280

1 Umanesimo e Rinascimento in Europa 280
Erasmo, p. 281 ■ Moro , p. 282

2 Riforma e Controriforma 284
Lutero, p. 284 ■ Zwingli, p. 286 ■ Calvino, p. 287 ■ La Controriforma, p. 288

3 Il pensiero politico rinascimentale 289
Machiavelli, p. 290 ■ Bodin, p. 291 ■ Botero, p. 292

4 Aristotelismo «laico» e aristotelismo «scolastico» 293
Pomponazzi, p. 293 ■ Zabarella, p. 294 ■ Domenicani e gesuiti, p. 296 ■ Bellarmino, p. 298

5 Retorica, magia e scienza 299
Copernico, p. 301

6 Le filosofie nuove 303
Telesio, p. 303 ■ Bruno, p. 304 ■ Campanella, p. 305

CAPITOLO 3

LA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA DEL SEICENTO 308

1 Il significato della rivoluzione scientifica 308

2 Keplero: la matematizzazione dell'astronomia 310

3 Galilei: la matematizzazione della fisica 312
Vita e opere, p. 312 ■ Il metodo sperimentale, p. 313 ■ La fisica-matematica, p. 315 ■ L'astronomia, p. 316 ■ Fede e scienza, p. 317

4 Newton: la matematizzazione dell'intero universo 319
Vita e opere, p. 319 ■ Il metodo, p. 320 ■ La meccanica, p. 321 ■ Dio, spazio e tempo, p. 322

5 La rivoluzione scientifica nella medicina 323

CAPITOLO 4

GLI INIZIATORI DELLA FILOSOFIA MODERNA: BACONE E CARTESIO 325

1 La novità della filosofia moderna 325

2 Bacone 327
Vita e opere, p. 327 ■ Il progetto del «regnum hominis», p. 328 ■ Il metodo induttivo, p. 329 ■ Il meccanicismo senza la matematica, p. 330 ■ La «Nuova Atlantide», p. 331

3 Cartesio 332
Vita e opere, p. 332 ■ La critica alla cultura tradizionale, p. 334 ■ Il nuovo metodo del sapere, p. 334 ■ Fede cristiana, morale provvisoria e dubbio metodico, p. 336 ■ La metafisica: «cogito», anima e Dio, p. 338 ■ La fisica: mondo e corpo umano, p. 341 ■ L'etica: l'uomo, le passioni, p. 343 ■ Il fine pratico della filosofia, p. 345

CAPITOLO 5

FILOSOFIA E POLITICA AGLI INIZI DEL SEICENTO 347

1 Il giusnaturalismo 347
Altusio, p. 347 ■ Grozio, p. 348 ■ Pufendorf, p. 350

2 Hobbes 350
Vita e opere, p. 350 ■ Il fine della filosofia, p. 351 ■ La nuova scienza politica, p. 351 ■ Logica, fisica ed etica, p. 354

CAPITOLO 6

IL DIBATTITO SUL CARTESIANESIMO IN FRANCIA 356

1 I «libertini», Gassendi e l'anticartesianesimo 356

2 Il giansenismo 358

3 Pascal 359
Vita e opere, p. 359 ■ La fisica, p. 360 ■ «Esprit de géométrie» ed «esprit de finesse», ovvero «ragione» e «cuore», p. 361 ■ Miseria e grandezza dell'uomo, p. 362 ■ Il «Dio dei filosofi» e il «Dio di Gesù Cristo», p. 363

4 La «Logique» di Port-Royal 364

5 L'occasionalismo 365
Geulincx, p. 365 ■ Malebranche, p. 366

6 La «Querelle des anciens et des modernes»: Huygens e Bayle 369
Huygens, p. 370 ■ Bayle, p. 371

CAPITOLO 7
SPINOZA 373

1 Vita e opere 373
2 L'«emendazione dell'intelletto» 374
3 L'«ordine geometrico» 376
4 Dio: sostanza, attributi e modi 377
5 La conoscenza 380
6 La morale 382
7 Critica biblica e concezione politica 384

CAPITOLO 8
LA FILOSOFIA INGLESE NELLA SECONDA METÀ DEL SEICENTO E LOCKE 386

1 I «platonici» di Cambridge 386
2 La «filosofia sperimentale» e Boyle 387
3 Locke 388
Vita e opere, p. 388 ■ Legge naturale e tolleranza religiosa, p. 389 ■ La concezione empiristica della conoscenza, p. 390 ■ Il pensiero etico, p. 392 ■ Il liberalismo politico, p. 392 ■ Il pensiero religioso, p. 394

CAPITOLO 9
LEIBNIZ E LA FILOSOFIA TEDESCA NEL SEICENTO 395

1 Vita e opere 395
2 La conciliazione tra Aristotele e i moderni 396
3 La fisica 397
4 Logica e matematica 398
5 La metafisica: le mònadi e i gradi della conoscenza 401
6 Dio e l'armonia prestabilita 404
7 La «Teodicea», il problema del male e l'etica 406
8 Altri filosofi tedeschi del Seicento 407

CAPITOLO 10
VICO E LA FILOSOFIA ITALIANA NELLA PRIMA METÀ DEL SETTECENTO 408

1 La diffusione del cartesianesimo in Italia 408
2 Vico 409
Vita e opere, p. 409 ■ La critica al cartesianesimo, p. 410 ■ «Verum ipsum factum», p. 411 ■ La «scienza nuova», p. 412 ■ Le tre «età», p. 413 ■ La Provvidenza, p. 415

3 Altri filosofi italiani della prima metà del Settecento 416

CAPITOLO 11
L'ILLUMINISMO INGLESE, BERKELEY E HUME 418

1 Che cos'è l'Illuminismo 418
2 Il deismo e i suoi critici 419
3 L'etica del «sentimento morale» e i suoi critici 421
4 Berkeley 422
Vita e opere, p. 422 ■ La critica al meccanicismo, p. 423 ■ Dio e la natura, p. 424 ■ Etica e politica, p. 425

5 Hume 426
Vita e opere, p. 426 ■ Il progetto di una scienza dell'uomo, p. 426 ■ Impressioni e idee, p. 427 ■ Critica all'idea di causalità, p. 428 ■ Critica all'idea di sostanza, p. 429 ■ La morale, p. 430 ■ Politica e religione, p. 431

6 Smith e la nascita dell'economia politica 432
L'etica, p. 432 ■ L'economia politica, p. 433

7 Reid e il «senso comune» 434
8 Hartley e Priestley: sensismo e materialismo 435

CAPITOLO 12
L'ILLUMINISMO FRANCESE 436

1 Caratteri generali 436
2 Montesquieu 437
3 Voltaire 438
4 Gli «enciclopedisti»: Diderot e d'Alembert 440

5 Condillac 442
6 Il materialismo: La Mettrie, Helvétius, Holbach 444
7 Rousseau 446
Vita e opere, p. 446 ■ I due «Discorsi», p. 446 ■ Il «Contratto sociale», p. 447 ■ L'«Émile», p. 449
8 Turgot e Condorcet 450

CAPITOLO 13
L'ILLUMINISMO TEDESCO E ITALIANO 452
1 Il pietismo 452
2 Thomasius e i suoi discepoli 453
3 Wolff 454
Vita e opere, p. 454 ■ La classificazione delle scienze e la logica, p. 455 ■ Le scienze teoriche, p. 456 ■ La filosofia pratica, p. 457
4 Seguaci e critici di Wolff 457
Baumgarten, p. 458 ■ Crusius, Eulero, Lambert, p. 458
5 La «filosofia popolare» 459
6 La critica della religione positiva 461
Lessing, p. 461
7 L'Illuminismo italiano: Milano 463
8 L'Illuminismo italiano: Napoli 465

CAPITOLO 14
LA SCIENZA NEL SETTECENTO 467
1 La matematica 467
2 La fisica 469
3 Astronomia e geologia 471
4 La nascita della chimica 472
5 Lo sviluppo della biologia 473
6 La medicina 475

CAPITOLO 15
KANT 477
1 Vita e opere 477
Formazione familiare, scolastica e universitaria, p. 477 ■ Attività di precettore e libero docente, p. 477 ■ Attività di professore ordinario, p. 478
2 Gli scritti anteriori alla prima «Critica» 480
L'adesione alla metafisica wolffiana (1747-62), p. 480 ■ La critica alla metafisica wolffiana (1762-69), p. 481 ■ La Dissertazione del 1770, p. 482
3 La «Critica della ragion pura» 483
Il problema critico, p. 483 ■ L'Estetica trascendentale, p. 486 ■ L'Analitica trascendentale, p. 488 ■ La Dialettica trascendentale, p. 492 ■ I «Prolegomeni» e i «Princìpi metafisici della scienza della natura», p. 496
4 La «Critica della ragion pratica» 496
Dalla «Fondazione della metafisica dei costumi» alla «Critica della ragion pratica», p. 496 ■ Legge morale, imperativo categorico e imperativo ipotetico, p. 498 ■ La libertà come condizione della moralità, p. 500 ■ I postulati della ragion pratica, p. 501
5 La «Critica del Giudizio» 502
La facoltà del giudizio, p. 502 ■ Il giudizio estetico, p. 504 ■ Il giudizio teleologico, p. 505
6 Religione, storia, diritto e politica 506

INDICE DEI NOMI 509

PARTE PRIMA

ANTICHITÀ E MEDIOEVO

INTRODUZIONE

DEFINIZIONE E INIZIO DELLA FILOSOFIA NELLA SUA PRIMA ESPOSIZIONE STORICA

1 DIPENDENZA DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE DALL'ESPOSIZIONE PLATONICO-ARISTOTELICA

Normalmente un manuale di una qualsiasi materia di studio, o disciplina, per esempio di geometria, di fisica o di chimica, ha inizio con la definizione della disciplina in questione, cioè con la spiegazione di che cosa essa sia, e su tale spiegazione, in genere, c'è sufficiente accordo tra gli studiosi, tanto che essa si può considerare accettabile da tutti e perciò degna di essere insegnata ai giovani. Sarebbe molto comodo poter fare altrettanto per la filosofia, ma purtroppo, come apparirà più chiaro procedendo nel nostro studio, ciò non è possibile. Infatti, anche chi non giunge all'affermazione estrema, pur fatta da alcuni, che non esiste la filosofia, ma esistono solo le particolari filosofie che nel corso della storia i singoli filosofi hanno elaborato, deve tuttavia riconoscere che la definizione stessa della filosofia, cioè dell'attività che accomuna tutti i filosofi, dipende dalla particolare filosofia che uno professa, per cui non esiste una definizione unica, accettabile da tutti e degna pertanto di essere insegnata a preferenza di altre.

In questa situazione, l'unico punto di riferimento sicuro, riconosciuto da tutti, è costituito dalla tradizione occidentale, ossia dell'Europa e dei paesi non europei a cui l'Europa ha esteso la sua cultura, o più precisamente da ciò che nella tradizione occidentale è sempre stato considerato filosofia ed è stato esposto nelle varie storie della filosofia. Per questo motivo, a differenza di quanto accade per altre discipline, lo studio della filosofia non può che partire dallo studio della sua storia, e la stessa nozione, o definizione, della filosofia non può che essere ricavata dalla sua storia. Il riferimento alla storia diviene in tal modo il più imparziale, accettabile da tutti e perciò degno di stare alla base dell'insegnamento.

Ma anche la storia della filosofia dipende da una particolare filosofia, non solo nel senso che essa dipende – come apparirà più chiaro in seguito – dalla filosofia professata dallo storico che la espone, ma anche nel senso che essa dipende dalla prima storia della filosofia che sia mai stata fatta, perché questa ha stabilito per la prima volta – almeno per quanto a noi è accessibile come documentazione – che cosa si dovesse intendere per filosofia e dunque quale dovesse essere l'oggetto della storia della filosofia. Tutte le storie della filosofia che sono state scritte in seguito, qualunque fosse l'orientamento filosofico del loro autore, sono state costrette a tenere conto della prima, se non altro per poter parlare, magari da punti di vista diversi, di uno stesso og-

getto, e non di cose fra loro completamente diverse. In tal modo si è venuta costruendo attraverso i secoli la tradizione filosofica occidentale, la quale dura ancora oggi.

La prima storia della filosofia è nata nell'antica Grecia, precisamente ad Atene nel IV secolo a.C., all'interno della scuola fondata e diretta dal grande filosofo ateniese, Platone, e chiamata Accademia. Nella stessa scuola, del resto, nacquero anche la prima storia della geometria e la prima storia dell'astronomia, cioè delle altre discipline sorte insieme con la filosofia, e probabilmente altre storie ancora, per noi perdute. Le più antiche esposizioni di tale storia della filosofia sono costituite da alcuni accenni contenuti nelle opere di Platone (i famosi dialoghi platonici) e soprattutto nelle opere di Aristotele, che fu discepolo di Platone e visse accanto a lui per circa vent'anni nell'Accademia. Essa probabilmente è il frutto della riflessione dei due massimi filosofi greci, anche se alla sua realizzazione dovettero collaborare vari altri studiosi, allievi di Platone e dello stesso Aristotele (ad esempio Teofrasto). Da queste prime esposizioni derivò infatti tutta una serie di esposizioni successive, chiamata «dossografia», cioè trascrizione (*graphìa*) di opinioni (*dòxai*), la quale ha fornito la maggior parte delle notizie utilizzate in seguito in tutte le storie della filosofia, anche moderne e contemporanee.

Platone e Aristotele sono dunque i primi filosofi, almeno per quanto risulta dalle opere che a noi sono pervenute, che hanno dato una certa definizione della filosofia e, alla luce di essa, hanno iniziato a raccontarne la storia, facendola incominciare da un determinato momento, ad essi precedente, della cultura greca. Tale definizione e tale storia hanno così profondamente influenzato tutte le storie della filosofia successive che non si può fare a meno di riferirsi ad esse, anche da parte di chi non condivide quel particolare orientamento filosofico. Perciò è meglio riferirvisi in modo esplicito, per evitare di esserne condizionati senza saperlo. Ciascuno poi è libero, ovviamente, di accettare o di rifiutare l'orientamento in questione.

La dipendenza dell'intera tradizione filosofica occidentale da Platone e da Aristotele è facilmente documentabile. Anzitutto, per quanto riguarda le filosofie ad essi precedenti – cioè quelle del VI e V secolo a.C., da cui decisero di far incominciare la storia della filosofia –, tale dipendenza è dovuta al fatto molto semplice che noi non possediamo le opere dei loro autori, se non in pochissimi frammenti, e che la maggior parte delle informazioni di cui disponiamo risale proprio a Platone e ad Aristotele. Naturalmente dobbiamo tener presente che le informazioni da questi fornite sono influenzate dalla loro filosofia, ma dobbiamo ugualmente servircene, magari per criticarle o per rifiutarle. Per quanto riguarda, poi, le filosofie posteriori a Platone e ad Aristotele, si deve riconoscere, e ciò apparirà chiaro in seguito, che si sono confrontate tutte, almeno per tutta l'antichità e per tutto il Medioevo, con quelle di Platone e di Aristotele, nel senso che ne hanno condiviso almeno la definizione di filosofia. In questo modo si è formata una tradizione filosofica unitaria e continua, comune ai Greci e ai popoli ellenizzati, ai Romani, agli ebrei e agli Arabi, nonché ai popoli medioevali di cultura latina.

Infine anche per quanto riguarda l'età moderna e contemporanea, benché il rapporto con Platone ed Aristotele sia per lo più di critica e non di adesione, si può parlare ugualmente di dipendenza, perché anche per criticare un discorso lo si deve tenere presente, comprendere e riesporre. In tal modo è assicurata la fondamentale unità e continuità della tradizione filosofica occidentale, dagli antichi Greci ai giorni nostri. L'esempio più significativo di tale continuità è costituito da Friedrich

Nietzsche, filosofo tedesco della seconda metà dell'Ottocento, che è forse il più critico nei confronti di Platone e di Aristotele e tuttavia non ha fatto che parlare dei temi e dei problemi di cui si erano occupati Platone e Aristotele.

2 LA DEFINIZIONE DELLA FILOSOFIA DATA DA PLATONE E DA ARISTOTELE: SCIENZA DEI PRINCÌPI E DELLE CAUSE PRIME

La definizione della filosofia che sta alla base della prima esposizione storica di essa è quella di un sapere che ha per oggetto i princìpi. Questa nozione è comune tanto a Platone quanto ad Aristotele e a tutti gli altri membri dell'Accademia. Essa però, come quasi tutte le nozioni fondamentali della filosofia platonico-aristotelica, è stata teorizzata soprattutto da Aristotele. Questi all'inizio della sua opera più famosa, la *Metafisica*, dichiara che la filosofia è anzitutto una scienza (*epistème*), cioè una forma di conoscenza che non si accontenta di sapere *che* una certa cosa sta in un certo modo, ma vuole sapere *perché* essa sta in quel modo, cioè vuole conoscere non solo i fatti, ma anche le loro ragioni, le loro spiegazioni, ossia quelle che, con termine tecnico, Aristotele chiama le loro *cause*, ovvero, come diceva Platone, i loro *princìpi*, dove i termini «causa» e «principio» hanno lo stesso significato.

La filosofia, però, sempre secondo Aristotele, non è un sapere qualsiasi, una scienza come le altre, per esempio come l'aritmetica o la geometria, che pure vogliono conoscere le cause ed i princìpi. Le altre scienze, infatti, ricercano sempre il perché, le cause, i princìpi, di un particolare aspetto, o settore, della realtà: per esempio l'aritmetica si serve di certi princìpi per spiegare le proprietà dei numeri e le varie operazioni che li riguardano, e la geometria si serve di certi altri princìpi per spiegare le proprietà delle figure o delle grandezze. Invece la filosofia ricerca le cause e i princìpi della realtà nel suo complesso: le altre scienze, pertanto, sono scienze particolari, mentre la filosofia è una scienza universale, cioè del «tutto» (*universus* in latino vuol dire «tutto intero»). In questo «tutto» si devono intendere compresi non solo il mondo fisico, cioè la terra e il cielo, ma anche tutte le cose che di esso fanno parte, gli esseri inanimati, le piante, gli animali ed infine l'uomo, il quale, a sua volta, viene considerato sia nella sua costituzione fisica (il corpo) che nella sua vita psichica (la cosiddetta «anima»), sia come individuo che nei suoi rapporti con gli altri (la società). Di tutto ciò la filosofia cerca le cause, ovvero i princìpi, la spiegazione, il perché.

Evidentemente le cause ed i princìpi ricercati dalla filosofia, in quanto princìpi del tutto, saranno diversi da quelli di cui si occupano le scienze particolari, che sono princìpi solo di una parte della realtà. Aristotele distingue i princìpi, o le cause, del tutto, dai princìpi, o dalle cause, della parte, affermando che essi sono princìpi *primi* e cause *prime*, cioè princìpi e cause che non dipendono da niente altro, che non hanno a loro volta altri princìpi o altre cause, poiché il tutto non fa parte di niente altro. La filosofia pertanto viene da lui definita come la scienza delle «cause prime», o dei «princìpi primi», dove con queste espressioni si intendono, appunto, i princìpi e le cause del tutto.

È interessante, per capire questa definizione, anche quanto Platone e Aristotele dicono circa l'origine della filosofia, ossia circa l'esigenza umana che, a loro avviso, farebbe nascere la filosofia. Questa esigenza, sia per Platone che per Aristotele, è la «meraviglia», cioè lo stupore che gli uomini provano davanti alle cose. Provare me-

raviglia significa infatti sentire il bisogno di una spiegazione, di un perché, di una causa. Quando si prova meraviglia di fronte a fatti singoli, o a singoli aspetti, o parti, della realtà, si desidera conoscere qualche causa particolare: da questa meraviglia nascono allora le scienze particolari. Quando invece si prova meraviglia di fronte al tutto, alla realtà nel suo complesso, si desidera conoscere le cause del tutto, cioè le cause prime, i princìpi primi, e da questa meraviglia nasce la filosofia.

Pare che presso gli antichi Greci questo atteggiamento di meraviglia, ossia di curiosità, sia di fronte a fatti singoli che di fronte alla realtà nel suo complesso, fosse particolarmente sviluppato: in Grecia, infatti, nacquero le scienze e la filosofia intese in questo modo. Anche altri popoli antichi coltivarono alcune scienze, per esempio gli Egiziani la geometria e i Caldei l'astronomia, ma, più che per un semplice desiderio di sapere, essi le coltivarono per qualche scopo pratico, cioè per utilità. Ad esempio, gli Egiziani svilupparono alcuni rudimenti di geometria per poter ridisegnare i confini dei campi cancellati dalle periodiche inondazioni del Nilo; oppure, i Caldei si interessarono al moto degli astri e alle loro leggi, sviluppando in tal modo alcuni rudimenti di astronomia per poter formulare gli oroscopi, fare previsioni, dunque per poterne tener conto a scopo pratico. Anche i Greci, naturalmente, avevano gli stessi bisogni di altri popoli, ed anch'essi coltivarono le scienze per scopi pratici, ma non si fermarono alla soddisfazione dei bisogni, e procedettero oltre, sviluppando alcune scienze, per esempio la geometria e la filosofia, anche per puro desiderio di sapere. Almeno così la pensavano Platone e Aristotele, che pertanto consideravano alcune scienze, tra cui appunto le matematiche e la filosofia, come scienze «teoretiche», cioè miranti alla pura teoria, alla pura conoscenza, indipendentemente dalle loro applicazioni pratiche.

Qualcuno sostiene che ciò fu reso possibile dalla divisione della società in classi, esistente anche presso gli antichi Greci, dove alcuni uomini, in genere gli schiavi, lavoravano per provvedere alla soddisfazione dei bisogni materiali di tutti, e altri, i padroni, cioè i proprietari, i ricchi, erano liberi di dedicarsi alla pura ricerca del sapere. Non c'è dubbio che Platone e Aristotele facevano parte di quest'ultima classe, perciò è possibile che abbiano proiettato nel loro modo di intendere la filosofia la mentalità della classe sociale a cui appartenevano. Ma è altrettanto indubbio che la divisione in classi esisteva presso tutti i popoli antichi, e tuttavia non tutti contribuirono allo sviluppo delle scienze e della filosofia nella stessa misura in cui vi contribuirono i Greci. Non è detto, infatti, che la disponibilità di tempo libero debba tradursi necessariamente nell'impegno a cercare le cause e i princìpi delle cose.

3 I DIVERSI TIPI DI PRINCÌPI E DI CAUSE

Un altro aspetto della nozione platonico-aristotelica di filosofia, che deve essere tenuto presente per capire la loro esposizione della storia della filosofia e anche le interpretazioni che, alla luce del loro particolare orientamento filosofico, Platone e Aristotele diedero dei filosofi precedenti, è il modo di concepire le cause ed i princìpi. Anche a questo proposito alcune nozioni ed alcune distinzioni, presenti embrionalmente già in Platone, furono sviluppate e teorizzate esplicitamente soprattutto da Aristotele. I due filosofi greci avevano infatti un concetto di causa alquanto diverso da quello che si è sviluppato in seguito e che usiamo ancora oggi. Per noi, oggi, la

causa di una cosa, o di un evento, è essenzialmente ciò che ne determina il prodursi, per esempio la causa della dilatazione dei metalli è il calore, e la causa di un'azione umana è l'uomo che la compie. Questo però è solo uno dei significati che Platone e Aristotele attribuivano al termine «causa», cioè è quella che, in particolare, Aristotele chiamò «causa efficiente», o anche «causa motrice», pensando soprattutto alla causa del movimento.

Accanto a questo, però, essi ne ammettevano anche altri, cioè chiamavano «cause», o «princìpi», tutto ciò che serve in qualche modo a spiegare, a rendere intelligibile, una cosa o un evento. Pertanto poteva essere chiamata causa di una cosa anche la materia di cui essa è fatta, cioè gli elementi che la compongono, perché la conoscenza di questi contribuisce a rendere intelligibile la cosa, ossia a farne capire la natura, le proprietà, il comportamento. Colui che sa, ad esempio, di che cosa è fatto un tavolo, se di legno, di ferro o di marmo, conosce meglio le sue proprietà, cioè sa come esso sopporta le varie situazioni in cui può venire a trovarsi (per esempio il legno si brucia o marcisce, il marmo invece no), o quali usi se ne possono fare (per esempio il tavolo di legno è più trasportabile di quello di marmo, ma meno resistente alle intemperie), e comunque conosce meglio l'oggetto in questione. Aristotele, in particolare, chiamò questo tipo di causa «causa materiale».

Inoltre sia Platone che Aristotele consideravano causa di una cosa anche la sua essenza, ossia ciò che la fa essere quello che è e la distingue da quello che non è, la sua struttura, quella che essi chiamavano la sua «forma» (non nel senso di aspetto visibile, ma in quello di struttura intelligibile), e che oggi, con termine non molto diverso, chiamiamo la sua «formula». Ad esempio la forma del tavolo non è il suo aspetto visibile, che può variare da tavolo a tavolo, cioè può essere grande o piccolo, quadrato o rotondo, a tre o a quattro gambe, ecc. La forma del tavolo è ciò che fa sì che un certo numero di pezzi di legno, o di ferro, o di marmo, sia un tavolo, cioè un mobile appoggiabile a terra e capace di sostenere, a una determinata altezza da terra, un certo numero di oggetti posti sopra di esso, in modo che non cadano. Questa forma è diversa da quella della sedia, o da quella del letto, che pure possono essere fatti della stessa materia del tavolo (legno, ferro, ecc.). Ma prendiamo una sostanza non prodotta dall'uomo, per esempio l'acqua. Oggi noi sappiamo che essa è composta di idrogeno e di ossigeno, i quali pertanto sono la sua materia; ma questi elementi, per produrre l'acqua, devono comporsi secondo un certo rapporto quantitativo, cioè due parti di idrogeno e una di ossigeno, espresso dalla «formula» H_2O, che rappresenta pertanto la «forma» dell'acqua. È compito della chimica, cioè di una scienza, studiare non solo la materia, gli elementi che compongono la sostanza, ma anche la sua forma, cioè la sua formula, la quale dunque è un tipo di causa che contribuisce a far conoscere meglio ciò di cui ci si occupa. Il discorso è più complesso nel caso degli esseri viventi (animali e piante) o nel caso dell'uomo, la cui forma è ciò che lo distingue dagli altri animali e tuttavia lo accomuna a tutti gli altri uomini, di qualunque colore, o razza, o statura, o aspetto essi siano. Questo tipo di causa fu chiamato, in particolare, da Aristotele «causa formale».

Infine un ultimo tipo di causa individuato da Platone e da Aristotele è il fine, lo scopo, la funzione di una cosa, ciò in vista di cui essa è stata fatta o comunque esiste. È innegabile che in molti casi la conoscenza dello scopo di un'azione, o della funzione di un oggetto, ci aiuta a comprenderlo meglio; ciò vale nel modo più evidente per le azioni umane o comunque per i prodotti dell'uomo, che in genere sono fatti in un

certo modo, sono quello che sono, hanno una certa «forma», proprio a causa del fine a cui devono servire: per esempio il tavolo è fatto in un certo modo per reggere degli oggetti, la sedia in un altro modo per reggere una persona seduta e il letto in un altro ancora per reggere una persona distesa. Anche la spiegazione più chiara di una certa azione, per esempio di un delitto, è data dallo scopo (oggi diciamo anche dal «movente») in vista del quale essa è stata compiuta. Ma il discorso vale anche per le altre cose; per esempio i vari organi delle piante e degli animali risultano più intelligibili se si conosce la funzione che svolgono: le radici, infatti, sono fatte in un certo modo per penetrare nella terra ed assorbirne il nutrimento, le foglie per librarsi nell'aria ed esporsi alla luce, le gambe per camminare, gli occhi per vedere, i peli per coprire o per proteggere, ecc. Quest'ultimo tipo di causa fu chiamato, in particolare, da Aristotele «causa finale».

Le singole scienze, cercando le cause dei rispettivi oggetti, considerano ora l'uno ora l'altro dei tipi di causa sopra indicati, o anche tutti insieme. La filosofia invece, per Aristotele, non solo li considera tutti, ma cerca in tutti la causa prima, cioè cerca le cause prime intese in tutti i sensi del termine causa: la causa prima nel senso della causa materiale, ovvero gli elementi fondamentali che compongono i corpi e che non sono riducibili ad altri; poi la causa prima nel senso della causa formale, cioè la struttura specifica, l'essenza più propria, la formula più completa delle varie realtà; poi la causa prima nel senso della causa efficiente, o motrice, cioè l'agente che per primo ha messo in moto il processo da cui è risultata una cosa, o un'azione, o un evento; infine la causa prima nel senso della causa finale, ossia lo scopo fondamentale, primario, in vista del quale una cosa è stata fatta o esiste. Bisogna tener presente, però, che prima di Platone e di Aristotele tutte queste distinzioni non erano ancora state elaborate, perciò, nel fare la storia della filosofia precedente, quando parlano delle cause e dei princìpi indicati dai loro predecessori, essi li valutano alla luce di queste distinzioni e a volte attribuiscono ai primi filosofi affermazioni che costoro non hanno mai fatto. Di questo ci si può accorgere, e quindi se ne può tenere conto, solo se si ha presente la distinzione che Platone e Aristotele hanno fatto tra i diversi tipi di causa: alla luce di quest'ultima, pertanto, possiamo interpretare le notizie sui filosofi ad essi precedenti, cercando di avvicinarci il più possibile a ciò che questi hanno veramente pensato.

4 LE DIFFERENZE TRA LA FILOSOFIA E IL MITO SECONDO PLATONE E ARISTOTELE

Infine c'è un ultimo aspetto della concezione platonico-aristotelica della filosofia, che è necessario tenere presente per comprendere la prima esposizione storica di essa.

Dei princìpi primi, o delle cause prime, del tutto – secondo Platone e Aristotele – si occuparono non solo i filosofi, ma anche gli antichi poeti, per esempio Omero ed Esiodo, i quali in genere, riportando credenze popolari, identificarono tali princìpi primi con gli dèi e narrarono la genesi dell'universo (cosmogonia) riportandola alla generazione degli dèi (teogonia). Tale narrazione, in greco «mito» (*mỳthos* dal verbo *mỳo*, raccontare), non era fondata, ovviamente, su osservazioni accurate o su ragionamenti, cioè su procedimenti del tipo di quelli che si è soliti seguire nell'ambito della scienza, ma, appunto, su credenze popolari, e a volte anche sulla libera in-

venzione dei poeti stessi, cioè conteneva elementi fantastici. Perciò essa si distingueva dalla scienza in generale, e in particolare da quella scienza universale che, secondo Platone e Aristotele, voleva essere la filosofia.

Questa differenza non significa che il mito valesse, quanto al contenuto, cioè alla sua verità intrinseca, necessariamente meno della filosofia. Platone, ad esempio, come vedremo, aveva un'alta considerazione del mito, a cui ricorreva egli stesso per spiegare meglio la sua filosofia o per trattare di argomenti dei quali la filosofia appariva incapace di fornire la spiegazione (per esempio il destino delle anime dopo la morte). Anche Aristotele aveva un'alta considerazione del mito, al punto da dichiarare che colui che ama il mito (il «filòmito») è in qualche modo già filosofo, perché il mito contiene elementi che suscitano meraviglia e dunque induce a far filosofia. Tuttavia tanto Platone quanto Aristotele distinsero nettamente il mito dalla filosofia vera e propria, che per essi era una scienza. In particolare Aristotele chiamò i poeti come Omero ed Esiodo, e altri narratori di miti, «teologi», distinguendoli in tal modo dai primi filosofi, che egli stesso chiamò, come vedremo, «fisici», o «fisiologi».

Queste parole, «teologi», «fisici», «fisiologi», avevano per lui un significato in gran parte diverso da quello che hanno assunto in seguito e conservano ancora oggi per noi. Per noi sono teologi coloro che assumono come base di riflessione una determinata rivelazione religiosa, considerata in genere di origine divina, come ad esempio la Bibbia, e ne ricavano, ragionando, determinate conseguenze o interpretazioni. Per Aristotele, invece, «teologi» erano coloro che parlavano degli dèi, ne raccontavano la generazione (Crono generò Zeus, Zeus generò Afrodite ecc.), o comunque vi ricorrevano per spiegare l'origine dell'universo, cioè appunto i poeti, Omero, Esiodo e gli altri narratori o inventori di miti.

Quanto al termine «fisici», e a quello per Aristotele equivalente, cioè «fisiologi», il suo significato non ha nulla a che vedere con la fisica e la fisiologia moderne, ma deriva dal termine *phỳsis*, che in latino è stato tradotto con natura, ma in greco significava originariamente «nascita» (da *phỳomai*, nascere), cioè origine, principio di tutte le cose. Per Aristotele i «fisici» erano dunque coloro che indagavano la *phỳsis,* cioè cercavano l'origine, il principio di tutto, non identificandolo con gli dèi, bensì ricercandolo all'interno di quella che anche noi oggi chiamiamo natura, cioè il mondo fisico, l'universo nel suo complesso.

Il fatto di ricercare il principio di tutto non negli dèi, ma nella natura, e quindi non in base al mito, o alla fantasia, ma in base all'osservazione e al ragionamento, distingue, secondo Aristotele, i filosofi dai poeti, ovvero dai «teologi», e quindi segna l'inizio, la nascita, della filosofia. Questo è il motivo per cui tutte le storie della filosofia, al seguito di Platone e di Aristotele, fanno iniziare la loro esposizione da Talete, perché egli fu il primo, secondo Platone e Aristotele, che cercò il principio di tutte le cose, cioè la *phỳsis*, in maniera non mitica, cioè non identificandolo con gli dèi.

Il fatto, tuttavia, che i primi filosofi abbiano cercato il principio di tutto nella natura, non significa, secondo Platone e Aristotele, che ogni filosofia debba necessariamente fare altrettanto, cioè che sia filosofo solo chi individua il principio di tutto all'interno del mondo fisico. Questa, per Aristotele, è un tipo particolare di filosofia, che, se non viene integrata da altre ricerche, è una filosofia parziale, incompleta e quindi insoddisfacente. Aristotele infatti, come vedremo meglio più avanti, riteneva, al seguito di Platone, che nella natura si potessero trovare solo alcuni dei princìpi primi, o delle cause prime, in particolare quelli di genere materiale e qualcuno di altro genere (ma allora

non si trattava più dei princìpi primi). Questo tipo di filosofia fu perciò da lui chiamato «fisica» e, poiché ritenuto l'unico tipo di filosofia praticato dai filosofi precedenti a Platone, fu da lui giudicato insoddisfacente, perché incompleto.

In quanto, invece, la fisica poteva essere integrata con altre parti della filosofia, cioè con altre ricerche sui princìpi, o con ricerche su princìpi diversi dalla natura, che venissero a completarla, essa era per Aristotele una scienza valida, ma appunto come parte della filosofia, cioè di un discorso più generale e completo sui princìpi e le cause prime. Fu così che Aristotele, più decisamente di Platone, introdusse nella sua filosofia anche una «fisica», anzi, come vedremo, iniziò la sua filosofia proprio con la fisica, ma poi pose accanto ad essa anche un altro discorso, nel quale continuava essenzialmente il discorso di Platone, concernente princìpi diversi dalla natura da collocarsi «al di là» di questa.

Quest'ultimo discorso fu chiamato da Aristotele «filosofia prima», o anche «scienza prima», perché si spingeva sino a individuare i princìpi primi da cui dipendeva la stessa natura, i quali perciò erano «prima» di questa; e fu chiamato in seguito «metafisica», per indicare che esso va «al di là», cioè «oltre» (in greco *metà*), rispetto a ciò di cui si occupa la fisica, cioè rispetto alla natura. Dal punto di vista di Platone e di Aristotele, pertanto, la filosofia ad essi precedente era solo una fisica, mentre la loro filosofia era (solo o, rispettivamente, anche) una metafisica (pur non usando essi quest'ultimo termine); invece per i filosofi ad essi precedenti questa distinzione non esisteva (né esistevano questi termini), perché essi ignoravano l'esistenza di princìpi diversi dalla natura. Si dovrà fare, pertanto, molta attenzione nel valutare ciò che Platone e Aristotele dicono dei filosofi precedenti, per non attribuire a questi concetti che sono propri soltanto di quelli.

In ogni caso, sia pure soltanto come «fisica», la filosofia ebbe inizio, per Platone ed Aristotele, quando si cominciò a cercare i princìpi primi di tutte le cose, non identificandoli più negli dèi, cioè non accontentandosi più del mito, ma basandosi sull'osservazione e sul ragionamento, cioè argomentando, portando delle ragioni, delle spiegazioni.

CAPITOLO **1**

L'INDAGINE SULLA NATURA

1 GLI IONICI

Secondo Aristotele «la maggior parte di coloro che per primi filosofarono ritennero che i soli princìpi di tutte le cose fossero quelli di tipo materiale», perché considerarono principio (*archè*) delle cose ciò di cui le cose sono composte, da cui derivano come realtà prima ed in cui si risolvono come realtà ultima, ossia la sostanza che permane al di sotto dei mutamenti, mutando solo di qualità, il che – dal suo punto di vista – è appunto la causa materiale. L'iniziatore di tale filosofia, prosegue Aristotele, fu **Talete**.

Talete

Talete visse tra il VII e il VI secolo a.C. (forse tra il 640 e il 550) a Mileto, città di mare sulla costa della Ionia (regione dell'Asia Minore colonizzata dai Greci di stirpe ionica), allora fiorente per commerci e, come tutte le città greche, dotata di indipendenza politica. Benché fosse di origine fenicia, Talete godette di grande considerazione presso i suoi concittadini, i quali spesso ricorsero ai suoi consigli nel decidere la politica della città, per esempio rifiutando di allearsi col potente Creso, re della Lidia, ed evitando in tal modo di essere puniti da Ciro, re dei Persiani e conquistatore della Lidia.

Talete fu anche un vero e proprio scienziato, segnalandosi per alcune scoperte nel campo della geometria e dell'astronomia, che probabilmente aveva iniziato a coltivare in seguito ai suoi contatti con gli Egiziani (andò in Egitto, dove misurò l'altezza delle piramidi in base alla loro ombra) e con i Caldei. A lui furono infatti attribuiti alcuni teoremi sulle proprietà dei triangoli, delle parallele e della circonferenza, nonché la scoperta dei solstizi e degli equinozi e soprattutto la previsione di un'eclisse di sole, che si verificò puntualmente, fra lo stupore generale, nel 585 a.C., durante una battaglia tra Lidii e Medi.

Egli tuttavia coltivava la scienza anche per il puro desiderio di sapere, come attesta l'aneddoto secondo cui, mentre camminava osservando le stelle, cadde in un pozzo suscitando in tal modo la derisione di una servetta tracia, la quale gli avrebbe rimproverato di occuparsi troppo delle cose del cielo e di non accorgersi di quelle che aveva davanti ai piedi. A coloro, però, che gli rinfacciavano l'inutilità della filosofia, Talete oppose un'efficace smentita, accaparrandosi a poco prezzo, dopo aver previsto in base ai suoi calcoli astronomici un abbondante raccolto di olive, tutti i frantoi di Mileto e noleggiandoli poi, al momento del raccolto, a prezzo altissimo. Il primo filosofo fu dunque uomo di grandi risorse sia intellettuali che pratiche, esperto in varie scienze e tecniche, il che dimostra come la filosofia sia nata da una cultura ormai avanzata e matura. Di Talete però non si conserva nessuno scritto, anche se non si può escludere che ne abbia composti.

L'unica dottrina filosofica – nel senso platonico-aristotelico del termine, cioè concernente il principio di tutte le cose – attribuibile con certezza a Talete è che il principio di tutte le cose, da lui probabilmente chiamato «natura» (*phỳsis*), nel senso di origine, è l'**acqua**. Si capisce che, dal punto di vista di Aristotele, il quale aveva già distinto i quattro tipi di causa, l'acqua dovesse apparire come un principio materiale. Ma certamente per Talete essa era, sì, principio nel senso materiale, in quanto componente di tutte le cose, ma anche principio in molti altri sensi, anzi in tutti i sensi possibili, senza distinzione alcuna. Il carattere materiale dell'acqua è confermato dal fatto che Talete concepiva la terra come un corpo galleggiante sull'acqua e perciò circondato da questa in senso fisico. Ma il suo carattere di principio in senso globale è provato da un'altra affermazione attribuita a Talete, per cui «tutte le cose sono piene di dèi», cioè sono tutte animate, come risulterebbe anche dal fatto che la calamita ha la capacità di muovere il ferro. L'acqua, dunque, non è solo materia, ma anche anima di tutto e divinità, cioè «natura» nel senso più completo del termine.

Il discorso di Talete non era, tuttavia, un mito, come quelli dei poeti «teologi»: lo stesso Aristotele, infatti, osserva che anche Omero aveva fatto derivare tutte le cose da Oceano e Tetide, divinità che rappresentavano l'acqua, ma che la filosofia di Talete si distingue da questa visione ancora «teologica», perché si fonda su argomenti ben precisi, frutto di osservazione e di ragionamento, cioè il fatto che il nutrimento di tutte le cose è umido (l'acqua, dunque, è nutrimento, cioè principio di vita) e il fatto che i semi di tutte le cose hanno ugualmente natura umida (l'acqua, dunque, è seme, cioè principio della generazione).

Anassimandro

Colui che viene comunemente considerato il secondo filosofo, subito dopo Talete, è **Anassimandro**, anch'egli di Mileto, che di Talete fu scolaro.

Anassimandro visse dal 610 al 545 circa e di lui si sa con certezza che scrisse un libro intitolato *Sulla natura* (*perì phỳseos*). Di questo ci è pervenuta una citazione riproducente anche un frammento originale, il quale è per noi la più antica parola scritta da un filosofo. Anch'egli, come Talete, fu scienziato di multiforme ingegno e inventore di nuove tecniche.

Nel campo dell'astronomia Anassimandro sostenne che la terra ha la forma di un tronco di colonna (cioè di un cilindro) immobile in mezzo all'universo e che il sole gira intorno ad essa, essendo dotato di un corpo simile alla ruota di un carro, il quale lascia vedere il fuoco di cui è pieno attraverso un'apertura simile a quelle che stanno sulla canna del flauto. Questa può sembrare una rappresentazione fantastica, ma è in realtà il primo modello scientifico dell'universo, capace di fornire una spiegazione al fenomeno del moto apparente del sole e in qualche modo preannunciante il famoso sistema astronomico di Tolomeo.

Anassimandro costruì, inoltre, uno gnomone (strumento che serve a misurare i tempi dell'apparente rivoluzione annuale del sole, cioè le stagioni, gli equinozi ed i solstizi) e un orologio solare, che serve a misurare i tempi dell'apparente moto diurno del sole (cioè le ore), e disegnò per primo una carta geografica, con i contorni della terra e del mare. Infine formulò una specie di ipotesi evoluzionistica, sostenendo che dall'umido nacquero i primi esseri viventi, simili a dei pesci, dai quali si generarono in seguito gli uomini.

Anche Anassimandro, come Talete, cercò il principio di tutte le cose, anzi pare che sia stato il primo a introdurre il termine «principio» (*archè*), pur continuando ad usare anche quello di «natura», come appare dal titolo del suo libro. A lui è attribuibile

con certezza la dottrina secondo cui principio di tutte le cose non è l'acqua, come voleva Talete, né alcuno degli altri elementi, cioè l'aria, il fuoco e la terra, ma qualcosa di intermedio tra l'aria e il fuoco, più sottile dell'aria e più denso del fuoco, da lui chiamato **àpeiron**, che vuol dire tanto «indeterminato» quanto «infinito» o «illimitato».

Si capisce come un simile principio, essendo più denso del fuoco e più sottile dell'aria, venisse considerato da Aristotele un principio materiale, al pari dell'acqua di Talete. Ma tale non doveva essere per Anassimandro, il quale lo considerava, sempre secondo Aristotele, «ingenerato e incorruttibile», «immortale e indistruttibile», tale da «abbracciare tutte le cose e governarle tutte» e perciò «divino». L'indeterminatezza del principio affermato da Anassimandro sta infatti a dimostrare che egli non voleva identificarlo con nessuno degli elementi materiali. La sua infinitezza, inoltre, è proprio la conseguenza del suo essere principio. Aristotele infatti attribuisce ad Anassimandro il seguente ragionamento, degno più di un metafisico che di un fisico: «ogni cosa o è principio o deriva da un principio; ma dell'infinito non c'è principio, perché questo sarebbe un suo limite»; dunque l'infinito non può che essere principio.

Nell'unico frammento rimastoci, poi, Anassimandro dice: «principio degli esseri è l'infinito... da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità; poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo». Ciò significa che dall'infinito si generano, in successione temporale, realtà fra loro contrarie, le quali si alternano nell'esistenza, usurpando l'una il posto dell'altra ed essendo pertanto destinate tutte a perire (ecco l'«espiazione dell'ingiustizia»). Queste realtà sono probabilmente i quattro elementi di cui, secondo un'opinione comune a tutti i primi filosofi, sono composte tutte le cose, cioè la terra, l'acqua, l'aria ed il fuoco, dotati di proprietà contrarie, come il caldo e il freddo, il secco e l'umido. I processi attraverso cui gli elementi si generano sono concepiti anch'essi da Anassimandro come processi contrari, rispettivamente di **rarefazione** (dall'*àpeiron* al fuoco) o di **condensazione** (dall'*àpeiron* all'aria, all'acqua ed alla terra).

Siamo qui in presenza di una spiegazione grandiosa non solo dell'universo, ma anche delle vicende umane: anche i rapporti tra gli uomini, infatti, sono caratterizzati da contrasti (per esempio le lotte civili), che portano alla nascita di nuove realtà (per esempio le nuove costituzioni politiche) e alla morte di altre, secondo un ordine costituito essenzialmente dal tempo. Unica realtà immortale, e quindi divina, è per Anassimandro l'*àpeiron*, che si sottrae alla lotta e quindi al ciclo della nascita e della morte.

Anche la dottrina di Anassimandro, più che una semplice fisica, sembra essere una visione globale della realtà, cioè una metafisica, ma, al tempo stesso, essa è anche fonte di scoperte scientifiche fondamentali, quali la ciclicità, la periodicità, la regolarità dei processi a cui si riconducono tutti i fenomeni, come risulta, per esempio, dall'ipotesi astronomica da lui formulata.

Anassìmene

Dopo Talete e Anassimandro ebbe patria a Mileto anche il terzo filosofo ionico, **Anassìmene**, scolaro di Anassimandro.

Anassìmene «fiorì» nel 548 a.C., dunque dovette essere nato intorno al 588 (poiché la «fioritura» o «acme» di un filosofo era posta in genere sui quarant'anni), e morì nel 528. Si sa che scrisse in dialetto ionico, ma si ignora il titolo delle sue opere, delle quali peraltro si so-

no conservati due frammenti (sempre compresi in citazioni fatte da altri autori). Come il suo maestro, anche Anassìmene si occupò di astronomia, ma concepì la terra come un corpo di forma piatta sospeso nell'aria e il cielo come una mola di mulino ruotante intorno alla terra. Inoltre considerò le stelle come corpi di fuoco infissi nel cielo e con esso quindi ruotanti intorno alla terra. Infine indagò vari fenomeni meteorologici, quali le nuvole, la pioggia, la grandine, il vento e l'arcobaleno.

La filosofia, ovvero la concezione del principio, sviluppata da Anassìmene è costituita dalla tesi che principio di tutte le cose è l'**aria**, la quale è determinata, a differenza dell'*àpeiron* di Anassimandro, ma, al pari di questo, è anche infinita. Dall'aria derivano, sempre attraverso i due processi di **rarefazione** e di **condensazione** già ammessi da Anassimandro, tutti gli altri elementi, cioè il fuoco, che è più rarefatto, e l'acqua e la terra, che sono via via più dense. Questi elementi hanno anche per Anassìmene, come per il suo maestro, qualità contrarie, cioè caldo e freddo, secco ed umido. Un'efficace immagine a cui Anassìmene ricorre per spiegare la generazione dei vari elementi è la seguente: l'aria che l'uomo emette dalla bocca stretta, cioè l'aria compressa e densa, è fredda, mentre quella emessa dalla bocca aperta, cioè l'aria più rarefatta, è calda.

Inoltre Anassìmene afferma che l'aria è divina, o addirittura è Dio, e che da questo Dio si generano gli altri dèi: ciò prova ancora una volta che si tratta di un principio che, dal punto di vista della posteriore distinzione aristotelica, non può che essere considerato materiale, ma che per Anassìmene è ben di più, è principio in senso globale. La conferma viene dal fatto che anche la nostra anima, per Anassìmene, è fatta di aria; dunque l'aria è principio di vita (tale è, infatti, il significato della parola greca che indica l'anima, *psychè*), e aria è anche il «soffio» che abbraccia tutto il mondo. Si noti che, per indicare questo «soffio», Anassìmene usa lo stesso termine (*pnèuma*) che sarà adoperato in seguito per indicare lo spirito (del resto anche il termine latino *animus* deriva dal greco *ànemos*, che significa vento, cioè aria).

2 ERACLÌTO

Sempre nella Ionia, come i filosofi di Mileto, ma senza tuttavia essere loro scolaro, visse qualche decennio più tardi **Eraclìto**, troppo importante per essere semplicemente raggruppato fra gli ionici.

Eraclìto nacque ad Efeso, importante città dell'Asia Minore, vicina a Mileto, intorno al 540 a.C., ed ivi morì intorno al 476. Di famiglia aristocratica, fu in polemica con i suoi concittadini di tendenze democratiche, anche per il fatto che questi avevano esiliato un suo amico di nome Ermodoro, e si ritirò pertanto a vivere in solitudine. Si vantò di non avere avuto maestri, cioè di avere appreso tutto da solo. Pare che fosse solito contrapporre all'ignoranza dei molti, cioè del volgo, della massa, la sapienza dei pochi, cioè dei «filosofi», e anzi a lui appartiene il più antico testo in cui troviamo usato questo termine col significato di «sapienti» (solo in seguito il termine «filosofia» sarà usato col significato di amore, *philìa*, della sapienza, *sophìa*). Poiché Eraclìto attribuiva la qualifica di filosofo soprattutto a se stesso, fu considerato altero e superbo dai suoi contemporanei.

Scrisse anch'egli, come Anassimandro, un libro *Sulla natura*, del quale si sono conservati oltre un centinaio di frammenti. Pare tuttavia che esso risultasse alquanto oscuro alla lettura, soprattutto perché, come riferisce Aristotele, mancava della punteggiatura, cosicché non

si capiva se certe parole dovevano essere unite alle precedenti o alle successive. Oltre che di argomenti scientifici (problemi astronomici e fenomeni meteorologici), Eraclìto si interessò anche di argomenti morali e politici, cioè riguardanti ciò che è bene e male per il singolo uomo e per la società.

Eraclìto richiama i filosofi di Mileto per il fatto di avere posto come principio di tutte le cose uno dei quattro elementi materiali, il **fuoco**, e perciò è stato considerato anch'egli da Aristotele un «fisico». Ma questo sembra essere solo un aspetto del suo pensiero, e neppure, come vedremo, interpretabile in un senso puramente fisico. L'importanza di Eraclìto consiste anzitutto nell'avere affermato che, al di sopra delle diverse impressioni prodotte dai sensi (cioè dalla vista, dall'udito, dall'olfatto, ecc.), nonché al di sopra delle diverse opinioni professate dagli individui e anche al di sopra dei miti narrati dai poeti, esiste un punto di vista unico e valido per tutti, cioè universale, o «comune», che è il *lògos*. Questo termine, in greco, significa anzitutto «parola», cioè discorso, linguaggio, ma poi anche «pensiero», cioè discorso interiore, e «ragione», cioè conoscenza razionale, superiore a quella sensibile. Il *lògos*, dunque, è ciò che accomuna tutti gli uomini, nel senso che permette loro di considerare le cose da un punto di vista comune, valido per tutti, e pertanto è anche ciò che permette loro di comunicare. Tuttavia, secondo Eraclìto, in genere gli uomini non lo intendono, non se ne curano, seguono le impressioni dei sensi, cioè si basano su punti di vista particolari, diversi l'uno dall'altro.

Egli inizia, infatti, il suo libro con la seguente affermazione: «di questo *lògos* che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato, sia dopo averlo ascoltato», dalla quale appare anzitutto che egli considera *lògos* il suo stesso discorso, cioè il libro da lui scritto. Ma poi prosegue: «bisogna dunque seguire ciò che è comune; ma, pur essendo questo *lògos* comune, la maggior parte degli uomini vive come se avessero una loro propria e particolare saggezza». Dunque il *lògos* è anche la ragione che tutti accomuna, che stabilisce un punto di vista universale, superiore alla «saggezza (in senso ironico) particolare», cioè alle singole opinioni.

Coloro che seguono il *lògos*, la ragione, sono paragonati da Eraclìto a quelli che sono desti, per i quali «unico e comune è il mondo», cioè le cose appaiono a ciascuno nello stesso modo, mentre coloro che seguono i sensi, o le opinioni, o le credenze irrazionali, sono paragonati a quelli che dormono, perché nel sonno, cioè nel sogno, ciascuno vive in un suo mondo particolare, diverso da quello degli altri. Eraclìto ha espressioni di disprezzo per i punti di vista particolari, basati sulle sensazioni, e osserva che «la vista inganna» e che, «se tutte le cose diventassero fumo, sarebbero i nasi a discernerle», e infine che «per gli asini lo strame vale più dell'oro»; ma egli disprezza anche le opinioni, dichiarando che «l'opinione è caduca», e disprezza persino i poeti, affermando che «Omero è degno di essere scacciato dagli agoni e di essere frustato», «Esiodo non sapeva neppure cosa fossero il giorno e la notte», come disprezza le credenze religiose popolari, affermando che è assurdo credere di purificarsi contaminandosi col sangue, come avviene nei sacrifici, o pregare le immagini degli dèi, ignorando chi sono i veri dèi.

Ma in che consiste la vera sapienza, contenuta nel *lògos*? Nel comprendere che tutte le cose sono governate dalla stessa legge, la quale viene anch'essa chiamata da Eraclìto con il termine *lògos*, inteso però, questa volta, non soltanto come pensiero dell'uomo, bensì anche come struttura della realtà, e quindi come legge divina. E in che

consiste questa legge? Nell'universale opposizione, anzi, nell'unità degli opposti, ossia nel fatto che ciascuna cosa è strettamente congiunta al suo opposto e non può esistere senza di esso. Perciò, afferma Eraclìto, come nella musica l'armonia risulta dall'accostamento di suoni discordi, così la realtà è una bellissima armonia di cose fra loro discordi. I «congiungimenti» di opposti da lui menzionati sono «intero e non intero», «concorde e discorde», «armonico e disarmonico», «uno e tutto».

Per spiegare questa dottrina Eraclìto porta gli esempi seguenti: «la malattia rende piacevole e buona la salute, la fame la sazietà, la fatica il riposo». O questi altri: «una e la stessa è la via all'in su e la via all'in giù», perché effettivamente una stessa via può essere percorsa sia in salita che in discesa; «una e la stessa è la via dritta e quella curva per la vite nella gualchiera», perché la vite avanza girando in circolo; «il mare è l'acqua più pura e più impura: per i pesci essa è potabile e conserva la vita, per gli uomini essa è imbevibile e esiziale». Perciò Eraclìto può concludere che «*Pòlemos* (che in greco significa guerra) è padre di tutte le cose, di tutte re» e che «tutto accade secondo contesa». Pare che alcuni, probabilmente seguaci di Eraclìto, interpretassero questa dottrina come un'affermazione della verità della contraddizione, cioè come un'affermazione che ciascuna cosa è identica al suo opposto; in realtà Eraclìto dice solo che ciascuna cosa è unita al suo opposto (malattia-salute, fame-sazietà, ecc.), e quando sembra essere identica a questo, lo è da punti di vista diversi (per chi sale e per chi scende, per i pesci e per gli uomini), il che esclude una vera e propria contraddizione.

Questa opposizione universale, che è legge della realtà, fa sì che tutte le cose siano in **continuo mutamento**, in perenne divenire, ossia passino continuamente da una condizione a quella ad essa opposta: «le cose fredde si scaldano – dice Eraclìto –, il caldo si fredda, l'umido si secca, ciò che è arido si inumidisce». Riconosciamo qui le proprietà contrarie, di cui avevano parlato anche i filosofi di Mileto, viste come tramutantisi l'una nell'altra. Che il mutamento sia l'espressione dell'opposizione risulta poi da questa affermazione: «la stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando questi». Questo destino di continuo mutamento coinvolge gli stessi elementi, per cui «il fuoco vive la morte della terra (cioè la terra si tramuta in fuoco) e l'aria vive la morte del fuoco; l'acqua vive la morte dell'aria e la terra la morte dell'acqua».

Perciò, secondo Platone, Eraclìto paragonò l'intera realtà a un fiume, dicendo che «tutto scorre», anzi per Platone, il quale pare avere frequentato uno scolaro di Eraclìto, un certo Cràtilo, questo universale fluire era l'aspetto più importante della filosofia eraclitea. Alludendo alla continua mutevolezza che è propria del fiume, Eraclìto disse che «nello stesso fiume non è possibile scendere due volte», perché la seconda volta esso è già mutato, non è più lo stesso; anzi «negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo», perché a rigore un fiume non è mai lo stesso, quindi, come dirà il già menzionato **Cràtilo** (vissuto ad Atene nella seconda metà del V secolo a.C.), «non è possibile scendere nello stesso fiume nemmeno una volta».

Si comprende allora come Eraclìto avesse indicato nel fuoco, cioè nel più mobile di tutti gli elementi, il principio di tutte le cose. «Quest'ordine universale – egli afferma infatti –, che è lo stesso per tutti (cioè il *lògos* come legge), non lo fece alcuno tra gli dèi e tra gli uomini, ma sempre era, e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura». Tutto deriva dal fuoco e tutto si tramuta nuovamente in fuoco: dal fuoco deriva, per condensazione, l'aria, dall'aria sempre per condensazione l'acqua e dall'acqua la terra; questa poi si liquefà e torna ad essere acqua;

l'acqua evapora e torna ad essere aria; l'aria si riscalda sempre più e torna ad essere fuoco. Il primo processo è la «via all'in giù» ed il secondo la «via all'in su».

Attraverso questo stesso processo si formano, secondo Eraclìto, anche le anime degli uomini, che sono fatte di aria e differiscono tra loro a seconda che siano ancora prossime all'acqua, cioè fredde e umide, o già prossime al fuoco, cioè calde e secche. Le prime sono le anime degli uomini che non sanno nulla, cioè di coloro che dormono, del volgo, mentre le seconde sono le anime dei sapienti, di coloro che sono desti, cioè dei filosofi. Il *lògos*, dunque, finisce per identificarsi col fuoco, il quale viene così ad essere principio divino, e l'anima dell'uomo diviene sapiente in quanto, per così dire, assorbe dal di fuori questo *lògos* divino divenendone in tal modo partecipe. È una visione, come si vede, grandiosa ed insieme ingenua, che tuttavia rivela come una filosofia pur primitiva avesse ormai raggiunto la piena consapevolezza del proprio valore.

3 I PITAGORICI

Quasi contemporaneamente al fiorire della filosofia nella Ionia, cioè nell'estremità orientale del mondo greco, un fenomeno analogo si ebbe nell'estremità opposta, cioè a Occidente, nelle colonie greche dell'Italia meridionale (la «Magna Grecia»), per opera dei **pitagorici**.

I pitagorici costituirono una vera e propria scuola, accomunata non solo da una stessa dottrina, ma anche da un medesimo stile di vita, che prese il nome dal suo fondatore, **Pitagora**, nato a Samo (isola del mar Egeo, di fronte a Mileto e a Efeso) intorno al 580 a.C. Dopo avere compiuto viaggi in Egitto, dove apprese alcuni elementi di geometria, e forse a Babilonia, Pitagora lasciò definitivamente la sua città natale, non sopportando la tirannide di Policrate, e si recò a Crotone, colonia dorica sulla costa orientale della Calabria. Quivi fondò una comunità, dedita soprattutto allo studio delle matematiche (aritmetica, geometria e teoria musicale), presso la quale ebbe fama di uomo divino, autore di miracoli, dotato di grande autorità (pare che i suoi discepoli non lo indicassero per nome, ma solo col pronome «lui»). È perciò inverosimile la notizia, alquanto tarda, che Pitagora fosse l'inventore del termine «filosofo» nel senso di «amante della sapienza» e quindi non ancora sapiente.

Pitagora condusse una vita ascetica, cioè caratterizzata da varie forme di astinenza (per esempio dalle carni e, tra i vegetali, dalle fave), imitato in questo dai discepoli, i quali vivevano in regime di comunanza delle proprietà. La comunità dei pitagorici, di orientamento aristocratico, dovette acquisire un grande potere politico nella città di Crotone, per cui a un certo punto fu vittima di un complotto ad opera del partito democratico (un incendio bruciò quasi tutti i suoi membri riuniti in una stessa casa), e Pitagora decise di lasciare Crotone, per recarsi a Metaponto, dove morì intorno al 490 a.C. Gli sono stati attribuiti tre scritti: *Sulla natura*, *Sul governo delle città* e *Sull'educazione*, messi però in circolazione dal discepolo Filolao.

I discepoli di Pitagora si dividevano in «matematici» (cioè «addottrinati», perché in greco *mathèmata* sono le discipline, o dottrine, in genere) e «acusmatici» (cioè semplici uditori, dal greco *akùo*, ascoltare): i primi conoscevano la parte più approfondita della sua dottrina e la mantenevano segreta, mentre i secondi ne conoscevano solo gli aspetti più superficiali e noti a tutti. Pare che uno tra i primi, **Ippaso** di Metaponto (menzionato da Aristotele per avere posto come principio, al pari di Eraclìto, il fuoco), avesse divulgato uno dei segreti della scuola, cioè la scoperta del numero irrazionale (probabilmente la radice quadrata di 2, espressione dell'incommensurabilità fra la diagonale e il lato del quadrato), e perciò fu cacciato dalla scuola e considerato dai membri di questa come morto.

Un altro discepolo di Pitagora fu **Alcmeone** di Crotone, medico famoso, noto per avere indicato nel cervello l'organo guida dell'intero corpo umano. Ma la dottrina di Pitagora fu ripresa soprattutto da **Filolao** (di Crotone per alcuni, di Taranto per altri), uno dei due sopravvissuti alla strage della comunità, divulgatore, o autore lui stesso, dei libri attribuiti a Pitagora. Un'altra figura di spicco tra i numerosi pitagorici è infine **Archita** di Taranto, posteriore di qualche generazione a Pitagora ed a Filolao, vissuto al tempo di Platone, del quale, come vedremo, ottenne la liberazione dalla prigionia in cui lo teneva il tiranno di Siracusa, Dionisio il Giovane. Archita fu infatti stratego e signore di Taranto: la comunità pitagorica da lui diretta, detentrice del potere politico in questa città, servì da modello a Platone, che la visitò, per la sua repubblica ideale retta dai filosofi.

Le varie generazioni di pitagorici diedero un contributo enorme allo sviluppo della geometria, che arricchirono di vari teoremi – tra cui quello famoso, attribuito appunto a Pitagora, sull'equivalenza del quadrato dell'ipotenusa alla somma dei quadrati dei cateti, e quello con cui si dimostra che la somma degli angoli interni di un triangolo equivale a due angoli retti – e di scoperte come le tre medie proporzionali (media aritmetica, media geometrica e media armonica).

Il principale contributo filosofico dei pitagorici consistette, secondo Aristotele – che è la maggiore fonte di notizie al riguardo –, nell'elaborazione di una teoria dei princìpi di tutte le cose, la quale riconduceva queste ai **numeri** ed i numeri a due princìpi supremi, opposti fra loro, cioè il Limite (*pèras*) e l'Illimitato (*àpeiron*, stesso termine usato da Anassimandro). La riduzione delle cose a numeri si fondava sull'osservazione di una serie di «somiglianze», o corrispondenze, tra certe realtà, per esempio gli accordi musicali, ed i numeri, cioè i rapporti tra corde della lira di diversa grandezza, o tra dischi di bronzo di diverso spessore, o tra vasi di bronzo riempiti in diversa misura. Queste somiglianze condussero i pitagorici a concludere che le cose sono numeri e che dunque ciascuna cosa corrisponde ad un numero: un numero, ad esempio, è per essi la giustizia, un altro la mente, un altro ancora il tempo opportuno. Secondo Aristotele, i pitagorici avevano una concezione alquanto materiale dei numeri, considerandoli infatti materia delle cose. Ma sappiamo che il concetto di materia deriva dalla dottrina aristotelica dei quattro tipi di causa. Lo stesso Aristotele, del resto, dice che i numeri, in quanto corrispondenti alle figure geometriche (l'unità al punto, il due alla linea, il tre alla superficie, il quattro al solido), costituivano per i pitagorici i «limiti» dei corpi ed in ciò si avvicinavano al suo concetto di forma.

È difficile, pertanto, farsi un'idea esatta di che cosa fossero veramente i numeri per i pitagorici: sempre Aristotele racconta che un membro della scuola, **Eurito di Crotone** (discepolo di Filolao), si serviva di sassolini per raffigurare non solo le figure più semplici, quali il triangolo e il quadrato, ma anche le figure degli animali e delle piante. Probabilmente il triangolo era raffigurato con tre sassolini (∴) e il quadrato con quattro (::); ma il resto? È certo che i pitagorici attribuivano ai numeri proprietà non solo matematiche: ad esempio consideravano perfetta la tetrade (il quattro), in quanto espressione del solido geometrico, che sta alla base di tutti i corpi; o la decade (cioè il dieci), in quanto somma dei primi quattro numeri. Essi inoltre ritenevano che i quattro elementi (fuoco, acqua, terra e aria) avessero come «limite», cioè come struttura, i quattro solidi geometrici regolari (tetraedro, cubo, ottaedro e icosaedro), e l'universo intero avesse come struttura la sfera.

I numeri, a loro volta, venivano ricondotti ai due princìpi supremi, il **Limite** e l'**Illimitato**, probabilmente perché ciascun numero è l'espressione determinata, cioè limitata, del rapporto tra due grandezze, che altrimenti (cioè se non è calcolato) re-

sta indeterminato, o illimitato. Da questi due princìpi supremi i pitagorici facevano derivare una serie di coppie di opposti: dispari e pari (che sono i due generi in cui rientrano tutti i numeri, essendo caratterizzati il primo come perfetto, perché limitato, nel senso che, se viene diviso per due, dà sempre un'unità di resto, ed il secondo come imperfetto, perché illimitato, in quanto, se viene diviso per due, non dà alcun resto), uno e molteplice (dove l'uno è «parimpari», cioè né pari né dispari, perché non divisibile), destro e sinistro, maschio e femmina, fermo e mosso, retto e curvo, luce e tenebra, buono e cattivo, quadrato e rettangolo. In ciascuna coppia il primo termine ha valore positivo, anche dal punto di vista morale, mentre il secondo ha un valore negativo, per cui ad esempio l'uno è bene, il molteplice è male, ecc.

I pitagorici applicavano questa loro visione matematica della realtà alla struttura stessa dell'universo, concependo quest'ultimo, come abbiamo visto, a forma di sfera e retto da un perfetto ordine. Perciò Pitagora fu considerato l'inventore del termine «cosmo», che in greco significa «ordine», per indicare l'universo. Essi, in particolare Filolao, concepirono per primi l'idea che la terra non stia al centro dell'universo, ma ruoti insieme con il sole, la luna e gli altri pianeti intorno ad un fuoco centrale: poiché questi corpi non raggiungevano complessivamente il numero perfetto di dieci, i pitagorici immaginarono che nell'orbita della terra girasse anche, in posizione ad essa opposta, la cosiddetta «Antiterra». L'attribuzione di un moto di rivoluzione alla terra, sino ad allora considerata ferma al centro dell'universo, fa sì che questo modello sia non molto dissimile da quello che sarebbe stato il sistema astronomico di Copernico.

Già a Pitagora, del resto, veniva attribuita la scoperta che la stella del mattino (Lucifero o Fosforo) e la stella della sera (Vespero) sono lo stesso pianeta (cioè Venere). Sembra addirittura che un altro pitagorico, **Iceta di Siracusa**, attribuisse alla terra anche un moto rotatorio sul proprio asse come causa del succedersi del giorno e della notte. Non c'è da stupirsi, pertanto, se Copernico considererà i pitagorici come suoi precursori. Questi tuttavia passavano facilmente dalla matematica e dall'astronomia al mito, supponendo ad esempio che il moto degli astri producesse un suono meraviglioso (l'«armonia dei cieli»), a noi impercettibile a causa della sua continuità.

Un'altra importante dottrina, intessuta di aspetti filosofici e di aspetti mitici, è la concezione pitagorica dell'anima. Già Erodoto attribuiva a Pitagora la credenza nella **reincarnazione delle anime** («metempsicosi»), cioè il mito di origine orfica (dal poeta Orfeo, vissuto in Tracia in epoca non precisabile e mitizzato dai suoi seguaci) professato nei misteri dionisiaci (cioè nei riti appartenenti al culto del dio Dioniso), secondo il quale l'anima era originariamente un dio, che si sarebbe incarnato successivamente in vari corpi di uomini e di animali, per cui essa sopravvivrebbe al corpo alla morte di questo, e andrebbe incontro a un destino, cioè a una reincarnazione, migliore o peggiore a seconda di come si è comportato l'individuo di cui ha fatto parte.

L'accoglimento di questa credenza implica la concezione dell'uomo come composto di due realtà, l'anima e il corpo, separabili fra loro, e quindi la convinzione dell'immaterialità e dell'immortalità dell'anima. L'immaterialità dell'anima, del resto, è attestata anche da testimonianze aristoteliche, secondo cui i pitagorici avrebbero concepito l'anima come un numero in movimento, o come armonia del corpo. Certamente essi ammettevano non solo una distinzione, ma anche un contrasto fra anima e corpo. Pare, infatti, che Filolao considerasse il corpo come una «tomba» per l'anima, o come un «carcere» dal quale l'anima aspira a liberarsi.

Da ciò deriva tutta un'«etica» (dal greco *èthos*, carattere), ovvero una dottrina «morale» (dal latino *mos*, costume, o comportamento abituale), secondo cui è bene liberarsi dalle passioni corporee mediante l'astinenza, la rinuncia, il sacrificio e varie forme di purificazione: si tratta, perciò, di un'etica del tipo che si suole chiamare «ascetico» (da *àskesis*, esercizio, quindi disciplina). Ai pitagorici dunque, e non al cristianesimo, risale il dualismo tra anima e corpo, tipico di gran parte della cultura occidentale, con tutto ciò che di positivo e di negativo esso comporta.

4 SENOFANE E GLI ELEATI

Una vicenda per certi aspetti analoga a quella dei pitagorici si ritrova nella scuola di Elea. Anche questa, infatti, nacque in Occidente, precisamente in Campania, ma ad opera di un filosofo venuto dalla Ionia, **Senofane**.

Senofane nacque a Colofone, in Asia Minore, vicino a Efeso, Samo e Mileto, intorno al 580 a.C. Forse da giovane fu scolaro di Anassimandro. Lasciò la città natale nel 540, a causa della occupazione di essa da parte dei Medi, e si recò in Italia, dove partecipò alla fondazione di Elea, colonia dei Focesi. Pur avendo posto qui le basi di quella che sarebbe stata la scuola eleatica, Senofane probabilmente non vi rimase, ma continuò a girare il mondo fino a tardissima età (oltre cento anni). Scrisse opere in versi, a differenza dei filosofi ionici e come i poeti «teologi»: *Elegìe*, *Silli* (satire) e un poema *Sulla natura*. Di tali opere ci restano una quarantina di frammenti.

Senofane polemizzò contro i poeti, soprattutto contro Omero ed Esiodo, per la loro tendenza a concepire gli dèi in modo antropomorfico, cioè con forme umane. In tal modo, osserva Senofane, essi hanno attribuito agli dèi comportamenti non degni di questi: rubare, compiere adulterio, ingannarsi reciprocamente. Tutto ciò è dovuto al fatto che gli uomini si rappresentano gli dèi a propria somiglianza e perciò credono che essi siano nati, che abbiano abiti, linguaggio e aspetto umani. Evidentemente Senofane pensa anche alle statue degli dèi create dalla scultura greca arcaica. «Se i buoi e i cavalli e i leoni – dichiara infatti in un famoso frammento – avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare appunto ciò che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggiati così come ciascuno di loro è foggiato». E in un altro: «gli Etiopi dicono che i loro dèi sono camusi e neri, i Traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli».

A queste concezioni antropomorfiche, proprie della religione popolare, cioè del mito, Senofane oppone una sua concezione filosofica, cioè razionale, della divinità, dichiarando anzitutto che c'è un solo Dio, perché essere Dio significa essere il supremo, ed il supremo non può che essere uno, cioè l'**Uno** (critica del politeismo); poi che questo Uno è eterno, cioè non può essere nato, perché non può nascere né da ciò che gli è simile, in quanto è unico, né da ciò che gli è dissimile, in quanto questo gli è inferiore (critica delle teogonie); quindi che l'Uno è immobile, perché non gli si addice recarsi ora qua ora là; infine che l'Uno è tutto omogeneo, cioè uguale in tutte le sue parti, perciò «tutto intero vede, tutto intero ode, tutto intero pensa».

Qui Senofane non può fare a meno di attribuire all'Uno le attività più perfette, quali appunto il vedere, l'udire e il pensare. Ma non si deve credere, perciò, che egli concepisse l'Uno come una persona, cioè come un essere a sé stante, capace di intendere

e di volere: infatti non esita a dichiarare che esso è «sferico», probabilmente perché omogeneo, e a identificarlo con l'intero universo, dando origine in tal modo ad una forma di panteismo (dottrina secondo cui tutto, in greco *pan*, è Dio, in greco *theòs*).

Questa divinizzazione dell'universo – preso però nella sua interezza, non nelle sue parti – riavvicina Senofane agli ionici: pare, infatti, che anch'egli indicasse il principio di tutte le cose in un elemento, in particolare la **terra**, da cui «tutto viene» ed a cui «tutto ritorna», o piuttosto in una mescolanza di terra ed acqua, una specie di fango primitivo, di cui egli vede le tracce nelle impronte delle conchiglie fossili rimaste sui monti. Dall'acqua, per evaporazione, si formano le nuvole, le quali poi, divenute incandescenti, danno origine, secondo Senofane, agli astri (sole, luna e stelle), che si accendono di giorno e si spengono di notte (egli probabilmente aveva assistito all'accendersi del vulcano delle isole Lipari).

Senofane era anche consapevole dei limiti delle capacità umane – solo Dio, a suo avviso, ha vera conoscenza, mentre gli uomini hanno solo opinioni – ed era un convinto sostenitore della superiorità della saggezza sulla forza fisica (quindi dei filosofi sugli atleti, che pure nell'antica Grecia erano molto onorati).

Parmenide

Il vero fondatore della scuola eleatica e il suo maggiore rappresentante è **Parmenide**.

Parmenide nacque ad Elea, l'odierna Velia, in Campania, intorno al 540 a.C., ed ivi morì, non si sa bene quando, dopo avervi trascorso la vita intera ed avere acquisito benemerenze presso i concittadini, preparando per la città ottime leggi. Recentemente proprio a Velia è stato trovato un busto che lo ritrae: segno che era molto onorato. Secondo Platone e Aristotele, Parmenide fu scolaro di Senofane, secondo altri di un pitagorico, un certo Aminia: entrambe le notizie sono probabili anche se Parmenide manifestò un'originalità ed una potenza di pensiero indubbiamente superiori a quelle di tutti i suoi predecessori. Platone, che gli ha intitolato uno dei suoi più importanti dialoghi e parla spesso di lui, lo ha chiamato «venerando e insieme terribile», e Aristotele, che pure ne parla a lungo, pur dissentendo radicalmente da lui, gli ha riconosciuto una grande capacità di penetrazione. Parmenide scrisse in versi, come Senofane, un solo poema, intitolato tradizionalmente *Sulla natura*, che aveva fama di essere oscuro e del quale ci è pervenuto un centinaio di esametri.

Il poema di Parmenide ha inizio con un proemio, in cui l'autore narra di essere stato portato su di un cocchio, tirato da sagge cavalle e guidato da fanciulle divine (le «figlie del sole»), al cospetto di una dea, la quale lo avrebbe accolto benevolmente e gli avrebbe fatto una duplice rivelazione: da un lato «l'animo inconcusso della ben rotonda verità», ovvero il «sentiero del giorno», cioè il modo in cui stanno realmente le cose, e dall'altro le «opinioni dei mortali», ovvero il «sentiero della notte», cioè il modo in cui gli uomini credono che le cose stiano. Questa distinzione sarà interpretata da Aristotele come contrapposizione fra il ragionamento, che non inganna, e le sensazioni, o le apparenze sensibili, che invece ingannano. Parmenide tuttavia ritiene necessario conoscere entrambi i «sentieri», o «vie», infatti nel suo poema espone prima quella che egli ritiene essere la verità e poi quelle che ritiene essere le opinioni dei mortali, evidentemente in quanto è convinto che anche tra queste una sia preferibile alle altre.

La via della verità consiste nel riconoscere la necessità di una certa affermazione e l'impossibilità dell'affermazione ad essa opposta; quella dell'opinione, o dell'errore,

consiste invece nell'identificare le due affermazioni tra loro opposte. Egli espone queste due «vie» nei termini seguenti: «l'una dice **che è** e che non è possibile che non sia, e questo è il sentiero di cui si deve essere persuasi, perché è conforme alla verità; l'altra dice **che non è** e che è necessario che non sia, e questo è un sentiero del tutto impercorribile, perché il non essere né lo puoi pensare né lo puoi esprimere».

La mancata indicazione del soggetto delle due affermazioni significa che esse possono essere riferite a qualunque soggetto: di qualunque cosa, pertanto, si deve dire non solo che è, ma che non è possibile che non sia, cioè che non può non essere, proprio perché non è possibile dire l'opposto, ossia che essa non è, in quanto – secondo Parmenide – dire che una cosa non è equivale a dire il non essere, il quale non può essere né pensato né detto. Mentre la prima via tiene ben distinti, anzi opposti, l'**essere** e il **non essere**, la seconda, dicendo che una cosa *non è*, identifica, e dunque confonde, l'essere e il non essere.

Questa dottrina, che sembra perfettamente accettabile, e che da molti è stata scambiata con il cosiddetto «principio di non contraddizione» – del quale ci occuperemo a proposito di Aristotele –, è in realtà fondata su un presupposto, dovuto al modo di pensare ancora arcaico di Parmenide (e, necessariamente, di tutti i primi filosofi), cioè che le parole «è» e «non è» abbiano un unico significato, e precisamente che esse significhino **essere** e **non essere** in senso assoluto, senza ulteriori specificazioni. Solo in questo caso, infatti, risulta impossibile dire che una cosa non è, perché ciò equivale a pensare e a dire il nulla, cioè a identificare l'essere col non essere, e solo in questo caso, di conseguenza, risulta necessario dire soltanto che essa è.

Ciò appare chiaro da altri versi del poema parmenideo, ad esempio da quello che dice: «il pensare e l'essere sono la stessa cosa», ossia si può pensare solo l'essere, oppure da quello che dice: «bisogna dire e pensare che l'ente è, infatti è possibile essere, mentre non è possibile il nulla», dove il dire che una cosa è equivale ad affermare l'identità dell'essere con se stesso, e il dire che una cosa non è equivale al tentativo di dire il nulla, cioè equivale ad attribuire una qualche realtà al puro e semplice non essere, a identificarlo con l'essere, il che è ovviamente impossibile.

Da questo presupposto, espresso peraltro in forma geniale, cioè mediante la scoperta che, in filosofia, si può ritenere verità solo ciò che si mostra dotato di necessità, ossia ciò il cui opposto è impossibile, Parmenide deduce rigorosamente tutta una serie di conseguenze, cioè di caratteri dell'essere (da lui chiamati «segni», nel senso di segnavia), che delineano una concezione della realtà molto simile a quella di Senofane (da ciò l'accostamento che è stato fatto tra i due filosofi).

Egli infatti afferma che solo l'essere è, perciò esso non può essersi mai generato né può mai perire, perché generarsi significa venire dal non essere, e perire significa ritornare nel non essere, ma nessuna di queste due cose è possibile, in quanto il non essere non è. Tutto ciò che è, dunque, è **eterno**: il divenire, ossia il mutamento, non può esistere, e, se a noi appare esistere, si tratta solo di una falsa apparenza, di un inganno dei sensi, di un'«opinione».

Ma non solo il divenire, bensì anche la molteplicità non può esistere, perché una cosa non può distinguersi dall'altra, in quanto ciò equivarrebbe a non essere l'altra, mentre per Parmenide non essere equivale ad essere nulla, cioè al nulla puro e semplice, dunque non è possibile. Pertanto l'essere è non solo eterno, ma anche **uno**, sia nel senso che è unico sia nel senso che è omogeneo, cioè senza differenza alcuna: la molteplicità, ossia le differenze, così come il divenire, ossia «il nascere e il morire, il

mutar di luogo e il mutar di colore», sono solo apparenza, inganno dei sensi, cioè – dice Parmenide – sono soltanto «nomi», parole convenzionali poste dagli uomini.

Questo essere tutto uguale, omogeneo, senza differenze, è concepito da Parmenide come **finito**, nel senso di «compiuto», perché «non manca di nulla», e quindi esso è limitato da ogni parte; perciò, come l'Uno di Senofane, è simile ad una «ben rotonda sfera».

Accanto alla dottrina della verità, tuttavia, Parmenide espone anche la dottrina dell'opinione, ossia quella che egli giudica l'opinione più valida. A dire il vero, le «opinioni dei mortali» rientrano nel «sentiero della notte», perché ammettono tanto la possibilità di dire «che è» quanto la possibilità di dire «che non è», il che equivale, secondo Parmenide, a identificare l'essere e il non essere. Solo in tal modo esse rendono possibili il divenire, la molteplicità, tutto ciò che appare ai sensi, vale a dire il mondo, la natura, di cui si erano occupati tutti i filosofi precedenti.

L'opinione sulla natura che, in ogni caso, Parmenide propone è che tutte le cose derivino da due princìpi opposti, la **luce** e le **tenebre**, ovvero il caldo e il freddo, il fuoco e la terra, dalla cui unione tutto nascerebbe, a cominciare dal dio Amore, secondo una generazione di tipo quasi sessuale. Si sarebbero formati così il sole, la luna e le stelle, e tutte le altre cose compresi gli animali. Parmenide si spinge fino a spiegare i dettagli della generazione di questi ultimi, sostenendo che i maschi nascono da un seme annidato nella parte destra dell'utero e le femmine da un seme annidato nella parte sinistra, oppure che da semi maschili e femminili ben mescolati nascono individui ben formati e da semi in lotta fra loro nascono individui sofferenti.

La dottrina dell'opinione sarà tuttavia lasciata cadere dai discepoli di Parmenide, i quali riprenderanno invece la dottrina della verità: questa, come vedremo, metterà in crisi tutti i filosofi successivi a Parmenide e sarà confutata, mediante la denuncia del suo presupposto, soltanto da Platone e da Aristotele.

Zenone

Discepolo e difensore di Parmenide fu **Zenone**.

Anche Zenone nacque ad Elea, dove visse fino a quando la sua città natale cadde sotto il dominio di un tiranno. Allora Zenone, avverso alla tirannide, cercò di rovesciarla, ma fu arrestato. Sottoposto a tortura perché rivelasse i nomi dei suoi complici, indicò come tali gli stessi amici del tiranno, così che questi vennero messi a morte. Poi disse che voleva rivelare un segreto all'orecchio del tiranno, e quando questi gli si avvicinò, Zenone gli addentò l'orecchio e non lasciò la presa finché non vi fu costretto con la forza. Infine pare che si sia mozzata la lingua con i denti per non parlare più e l'abbia sputata in faccia al tiranno. Per punizione fu stritolato in un mortaio. Questi racconti, veri o leggendari che siano, rivelano la grande fama del filosofo. Zenone scrisse un libro *Sulla natura*, ma non in versi, come Parmenide, bensì in prosa, nel quale erano esposti i suoi famosi «argomenti» (*lògoi*).

Zenone fu considerato da Platone e da Aristotele l'inventore della **dialettica**, cioè del procedimento argomentativo consistente nel dimostrare la verità di una tesi mediante la confutazione, cioè la riduzione a contraddizione, della tesi ad essa opposta. Egli infatti applicò questo procedimento in difesa della tesi del suo maestro secondo cui l'essere è uno ed immobile. Poiché questa doveva essere stata contestata (per esempio dai pitagorici o da altri «fisici»), Zenone dimostrò che le tesi ad essa opposte, cioè quelle che sostenevano l'esistenza della molteplicità e del divenire, finivano col contraddi-

re se stesse e perciò erano insostenibili (nel fare questo dunque presuppose implicitamente quello che poi sarebbe stato chiamato il principio di non contraddizione, ossia l'inaccettabilità della contraddizione). Zenone sviluppò pertanto una serie di «argomenti», gli uni diretti **contro la molteplicità** e gli altri **contro il divenire**.

Tra i primi si ricordano i seguenti: 1) se gli enti sono molti, essi saranno insieme simili, per il fatto che sono enti, e dissimili, per il fatto che sono molti, il che è contraddittorio e dunque impossibile; 2) se gli enti sono molti, ciascuno di essi sarà insieme uno, perché identico a se stesso, e molteplice, perché dotato di molti predicati, il che è contraddittorio e dunque impossibile; 3) se gli enti sono molti, ciascuno di essi sarà insieme infinitamente piccolo, perché divisibile all'infinito, e infinitamente grande, perché ugualmente divisibile all'infinito, ma in parti aventi grandezza, il che è contraddittorio ecc. (questo argomento è stato detto della «dicotomia», cioè della divisione in due, perché in esso Zenone mostra che ciascuna cosa è divisibile per due all'infinito); 4) se gli enti sono molti, essi sono in numero finito, perché sono tanti quanti sono, e insieme in numero infinito, perché tra essi ne esistono infiniti altri, il che è contraddittorio ecc. A questa serie probabilmente apparteneva anche il rilevare la contraddizione tra il fatto che un chicco di grano cadendo non fa nessun rumore e il fatto che una grande quantità di chicchi cadendo fa rumore, per cui una somma di non rumori produce un rumore. Evidentemente Zenone considerava l'infinitamente piccolo come equivalente a nulla, precorrendo in ciò la scoperta moderna del differenziale.

Tra gli argomenti contro il divenire, cioè contro il moto, sono famosi quello della «freccia», secondo cui una freccia scoccata dall'arco è ferma in ciascuno dei luoghi in cui viene a trovarsi, perciò da una somma di stati immobili non può prodursi movimento ed il suo moto è solo apparente; quello di «Achille», secondo cui Achille, pur essendo il «pie' veloce», non raggiungerà mai una tartaruga partita prima di lui, perché anzitutto dovrà sempre giungere al punto in cui questa si trovava prima, mentre nel frattempo essa è già avanzata (dunque la raggiunge solo in apparenza); quello dello «stadio», secondo cui una serie di masse che in uno stadio si muovono impiega un certo tempo ad incrociare una serie di masse ferme ed un tempo dimezzato ad incrociare una serie di masse che si muovono in senso contrario, cosicché un certo tempo viene ad essere uguale alla sua metà, il che è contraddittorio, dunque il moto è solo apparente. Anche in questi argomenti, peraltro speciosi, sono contenute importanti intuizioni, come quella della relatività del moto.

Per questo, e per la scoperta della divisione all'infinito, la dottrina di Zenone ha suscitato un grande interesse nella fisica e nella matematica moderne. Le difficoltà da lui opposte alla molteplicità ed al movimento sono state tuttavia risolte rispettivamente da Platone e da Aristotele mediante l'osservazione che le contraddizioni di cui parla Zenone scompaiono, se si considerano gli enti da punti di vista diversi, il che implica l'abbandono del presupposto parmenideo che l'essere abbia un solo significato, o se si ammette la continuità dello spazio, del tempo e del moto.

Melisso

Un altro scolaro di Parmenide, annoverato perciò fra gli eleati, fu **Melisso**.

Melisso nacque nell'isola di Samo (terra di filosofi, oltre che di vasi, perché aveva già dato i natali a Pitagora e li avrebbe dati in seguito ad Epicuro) intorno al 484 a.C. Fu uomo poli-

tico stimato dai suoi concittadini, che lo nominarono navarca, cioè comandante della flotta. In tale veste egli sconfisse, nel 444 a.C., nientemeno che la flotta ateniese inviata contro Samo da Pericle, il quale però alla fine della guerra prevalse e prese Samo. Non si sa se Melisso si sia recato ad Elea o se abbia conosciuto il pensiero di Parmenide leggendone il poema. Scrisse anch'egli, come Zenone, un trattato in prosa *Sulla natura*, che in omaggio a Parmenide intitolò anche *Sull'essere* e del quale ci sono pervenuti alcuni frammenti.

Melisso riprende la tesi di Parmenide secondo cui l'essere è eterno, cioè ingenerato ed incorruttibile, perché non può avere né principio né fine, in quanto, se avesse principio, avrebbe principio dal non essere, e se avesse fine, avrebbe fine nel non essere, il che è comunque impossibile, perché il non essere non è.

Da questa tesi, però, Melisso trasse, a differenza di Parmenide, la conseguenza che l'**essere è infinito**, cioè senza limite. Se infatti, egli argomenta, l'essere fosse finito, come sosteneva Parmenide, avrebbe principio e fine, mentre, come abbiamo visto, non li può avere. Dall'infinità, poi, Melisso dedusse l'unità dell'essere affermando che, se esso non fosse uno, avrebbe un limite nell'altro, e quindi non sarebbe più infinito. È evidente, in entrambi questi ragionamenti, la concezione del limite esclusivamente in senso spaziale, la quale indusse Aristotele a considerare Melisso un pensatore grossolano e a dichiarare che il suo essere non è uno a causa dell'unità della nozione, ovvero della forma, come quello di Parmenide, ma è uno solo in quanto costituito da un'unica materia.

È vero che Melisso sosteneva anche l'incorporeità dell'essere, in base all'argomento per cui, se esso avesse corpo, avrebbe spessore, e quindi parti, perciò non sarebbe più uno; ma di fatto egli sembrava proprio concepirlo come materiale, affermando che in diecimila anni non può trasformarsi nemmeno di un solo capello, che esso non prova sofferenza e che, non potendo esistere il vuoto, perché sarebbe un non essere, l'essere è tutto pieno.

5 Empedocle

La dottrina eleatica dell'immutabilità dell'essere, per il modo rigoroso con cui era argomentata, non rimase senza effetto sulla filosofia successiva, anzi determinò la rottura dell'unità indistinta in cui sino a quel momento era stata fatta consistere la *phỳsis* e favorì una progressiva distinzione fra i diversi tipi di principio. Un segno evidente di questo mutamento si ha nella seconda fase dell'indagine sulla natura, cioè nelle filosofie di **Empedocle**, di Anassagora e dei suoi seguaci, nonché dei cosiddetti «atomisti», fiorite tutte nel V secolo a.C.

Empedocle nacque ad Agrigento, in Sicilia, intorno al 484 a.C., da famiglia nobile e ricca – allevava cavalli da corsa, con i quali vinse un'Olimpiade –, ma era di sentimenti democratici, tant'è vero che rifiutò l'offerta dei concittadini di farlo loro re. Questa, d'altra parte, prova la grande reputazione che Empedocle godeva presso di loro, soprattutto per le sue qualità di medico, al punto che gli vennero attribuiti vari prodigi, tra cui la resurrezione di una donna morta per malattia. Del resto egli riuscì a proteggere la sua città da un vento nocivo, facendo chiudere una gola tra i monti. Secondo alcuni Empedocle fu allievo dei pitagorici, secondo altri di Parmenide, ma è soprattutto da quest'ultimo che il suo pensiero fu influenzato. Morì intorno al 424 a.C., secondo alcuni nel cratere dell'Etna, dove si sarebbe gettato per dimostrare la sua divinità, secondo altri invece nel Peloponneso. Scrisse, come Parmenide, in versi, varie opere, fra cui un poema *Sulla natura*, del quale restano numerosi esame-

tri, e un altro intitolato *Purificazioni*. Aristotele lo indica come inventore della retorica, cioè dell'arte di parlare in modo ornato, forse per contrapporlo a Zenone, che aveva formulato argomenti molto rigorosi ed era perciò considerato inventore della dialettica.

Nel poema *Sulla natura* Empedocle sostiene che le **radici**, cioè gli elementi da cui derivano tutte le cose, sono quattro: il fuoco, la terra, l'aria e l'acqua, da lui identificati con quattro divinità: Zeus, Era, Edoneo e Nesti. Queste radici, mescolandosi e separandosi, formano tutte le cose, le quali, dunque, propriamente non nascono e non muoiono mai, ma soltanto si trasformano l'una nell'altra, essendo costituite tutte dagli stessi elementi. Non è possibile infatti – secondo Empedocle – che una cosa nasca dal non essere, né che l'essere si distrugga. In questa dottrina è chiara l'influenza di Parmenide, ma Empedocle recupera la molteplicità, attestata dai sensi, mediante l'ammissione di una pluralità originaria di elementi (le quattro radici), e ugualmente recupera il divenire, attestato anch'esso dai sensi, attraverso l'introduzione, accanto alle quattro radici, di due nuovi princìpi, l'**Amore** e l'**Odio**, ovvero la Concordia e la Discordia, i quali sono causa rispettivamente dell'unione e della separazione delle radici, e quindi del trasformarsi delle cose. Aristotele, pertanto, considererà le radici come cause materiali e l'Amore e l'Odio come cause motrici, o efficienti.

Su questa dottrina Empedocle fonda anche una **concezione ciclica** del divenire cosmico, cioè caratterizzata dalla successione alterna di fasi diverse, col ritorno periodico di ciascuna: quando predomina l'Amore, tutte le cose sono ricondotte all'unità e si ha il cosiddetto **Sfero**, cioè l'universo omogeneo, che ricorda da vicino l'essere di Parmenide; quando invece predomina l'Odio, si ha la disgregazione assoluta, dalla quale però poi si ritorna all'unità. Nelle fasi di passaggio da un estremo all'altro si ha la formazione e la trasformazione delle cose, in una successione ed in un ritorno continuo delle stesse fasi.

Sempre sulla dottrina delle quattro radici si fonda anche un'originale teoria della conoscenza sensibile sviluppata da Empedocle: in ciascuno degli organi di senso (vista, udito, gusto, olfatto e tatto) sono presenti le quattro radici, le quali consentono di percepire la presenza degli stessi elementi negli oggetti esterni, in base alla legge secondo cui «il simile conosce il simile».

Nel poema sulle *Purificazioni* Empedocle riprende la dottrina orfica e pitagorica della metempsicosi, secondo la quale l'anima si reincarna successivamente in corpi di esseri diversi, inferiori o superiori all'uomo, a seconda che debba espiare colpe commesse o ricevere il premio di meriti acquisiti. Egli stesso dice, infatti, di sé: «un tempo io fui già fanciullo e fanciulla, arbusto e muto pesce che salta fuori dal mare». Di qui la necessità di compiere nella vita tutta una serie di esercizi purificatori (le «purificazioni»), quali l'astenersi da certi cibi (l'alloro, le fave) e cose simili, per ottenere dopo la morte una sorte migliore. In fondo, con la dottrina delle radici Empedocle aveva fornito una base razionale al mito della reincarnazione, che rappresenta un altro aspetto della fondamentale permanenza delle cose, pur nelle loro continue trasformazioni.

6 ANASSAGORA E I SUOI SEGUACI

Contemporaneo di Empedocle, ma anteriore per nascita e posteriore per attività, è **Anassagora**, anch'egli indotto dall'eleatismo a spezzare l'unità della *phỳsis* in una visione pluralistica.

Anassagora nacque a Clazòmene, nella parte ionica dell'Asia Minore, intorno al 500 a.C. Fu considerato seguace di Anassìmene, ma in realtà fu influenzato soprattutto dall'eleatismo, forse attraverso Melisso. Si disinteressò di politica, dedicandosi interamente alla ricerca scientifica e filosofica, tanto che gli venne attribuito il detto di essere nato «per contemplare il cielo e l'ordine che esiste nell'universo intero». Fu soprannominato dai suoi contemporanei «Intelletto», forse a motivo della sua intelligenza o del contenuto della sua dottrina. Anassagora passò la maggior parte della sua vita ad Atene, dove godette la stima e l'amicizia del grande Pericle. Per avere affermato che il sole è una pietra infuocata – teoria di cui egli esibì come prova la caduta di un meteorite nel fiume Egospotami – Anassagora fu accusato dagli Ateniesi di empietà: essi infatti consideravano il sole come un dio. Processato, fu condannato a morte, ma Pericle gli ottenne la commutazione della pena nell'esilio. Morì a Lampsaco nel 428, anno della nascita di Platone. Lasciò un libro scritto in prosa, probabilmente intitolato *Sulla natura*, molto diffuso ad Atene al tempo di Socrate e di Platone.

Anche per Anassagora, come per Empedocle, «nessuna cosa nasce né perisce, ma ogni cosa si compone di cose già esistenti e si scompone in esse, perciò si dovrebbe chiamare comporsi il nascere e scomporsi il perire». È evidente, qui, l'influenza dell'eleatismo. Anch'egli, però, per spiegare la molteplicità e il divenire delle cose, deve ammettere una pluralità di elementi. Questi sono per Anassagora i «**semi**» di tutte le cose, cioè particelle infinitamente piccole, le quali, a differenza delle radici di Empedocle, sono in numero infinito. I semi si distinguono fra loro per il fatto che alcuni sono di una certa qualità ed altri di un'altra, per esempio alcuni di oro, altri di carne, altri di osso, cioè delle stesse qualità delle cose da essi formate. Quando si uniscono fra loro in quantità prevalente i semi di una stessa qualità, allora si forma una cosa di tale qualità, per esempio quando si uniscono prevalentemente semi di oro si ha l'oro, quando prevalgono quelli di carne si ha la carne, e così via. Perciò Aristotele disse che, secondo Anassagora, le cose sono composte di **omeomerìe**, che significa particelle (*mère*) simili (*hòmoia*), cioè della stessa qualità. Ma in ciascuna cosa, oltre ai semi che la compongono in prevalenza, ci sono anche i semi di altre cose, per cui in qualche misura tutto è in tutto.

Ciò è dovuto, secondo Anassagora, al fatto che all'inizio «tutte le cose erano mescolate insieme», in una sorta di «migma» originario. Poi, a un certo punto, le diverse realtà si separarono una volta per tutte, a causa di un moto rotatorio, che portò i semi fra loro simili a riunirsi in aggregazioni distinte dalle altre, formando in tal modo le cose. Sempre Aristotele rileva come tale separazione, per Anassagora, sia definitiva, mentre per Empedocle era periodica, nel senso che si alternava continuamente con la riunificazione. Ciò comporta due diverse concezioni del tempo e della storia: ciclica in Empedocle, rettilinea in Anassagora. Perciò quest'ultimo è stato considerato il fondatore della *historìa*, cioè della narrazione, o descrizione, di una serie sempre aperta di eventi.

Ma l'aspetto più importante della dottrina di Anassagora riguarda la causa della separazione dei semi: questa fu da lui indicata in un **intelletto**, concepito come puro, cioè non mescolato, non composto a sua volta di semi, e perciò separato da tutte le altre cose, dotato di conoscenza di tutto e di dominio su tutto. L'intelletto (*nous*) è dunque per lui la causa dell'ordine cosmico e, pur essendo anch'esso materiale – Anassagora dice infatti che è la più sottile di tutte le cose –, è certamente un tipo di causa diverso dai semi, i quali in confronto ad esso sono semplicemente cause materiali.

Per questa dottrina, che sembrava implicare la scoperta della causa finale (in quanto si suppone che un intelletto agisca in vista di un fine), Aristotele considerò Anassagora come il più intelligente fra tutti i filosofi vissuti prima di Platone. Ma sia lui che, in precedenza, Platone, si dichiararono delusi per l'uso che Anassagora faceva dell'intelletto: anziché servirsene, infatti, come di una causa finale, cioè per spiegare l'ordine, la perfezione, la bellezza dell'universo, Anassagora se ne serviva come di una semplice causa motrice, cioè solo per spiegare il movimento iniziale, limitandosi poi a farlo intervenire solo quando non trovava altra spiegazione dei fenomeni, come una sorta di *deus ex machina*. Un ulteriore segno di questa tendenza ad anteporre le spiegazioni meccaniche, riconducibili al puro moto locale, a quelle finalistiche è l'affermazione di Anassagora secondo cui l'uomo è il più sapiente tra gli animali perché ha le mani, a cui Aristotele opporrà la tesi inversa, cioè che l'uomo ha le mani perché è il più intelligente.

A differenza di Empedocle, Anassagora spiegava la conoscenza sensibile ricorrendo non alla somiglianza fra organi di senso ed oggetti esterni, ma alla loro contrarietà, per cui «il simile conosce il dissimile». Infine sosteneva una complessa teoria astronomica, secondo cui gli astri sarebbero infissi in una cupola di pietra ruotante sopra la terra piatta, ma con il polo inclinato rispetto alla perpendicolare, il che spiegherebbe i vari fenomeni celesti. Egli fornì anche spiegazioni originali di fenomeni quali la folgore, il tuono, l'arcobaleno, il terremoto, ecc.

Diogene di Apollonia e Archelao

Seguaci di Anassagora si possono considerare **Diogene di Apollonia**, suo contemporaneo, e **Archelao** di Atene, suo discepolo, che fu maestro di Socrate. Il primo operò una specie di sintesi fra il pensiero di Anassagora e quello di Anassìmene, affermando che tutte le cose derivano dall'**aria infinita**, la quale però coincide con l'**intelletto**, perciò è causa dell'ordine cosmico e forma le anime intelligenti degli uomini e degli animali. Il secondo riprese la tesi di Anassagora, dell'intelletto che domina tutte le cose, ma non lo concepì come separato, bensì come **mescolato** con queste, identificandolo probabilmente anch'egli, come Diogene, con l'aria (la notizia però non è certa).

7 GLI ATOMISTI: LEUCIPPO E DEMOCRITO

L'ultima concezione della natura influenzata dall'eleatismo fu l'atomismo, o dottrina degli atomi, sostenuta da **Leucippo**, da **Democrito** e dai loro seguaci.

Leucippo nacque nella prima metà del V secolo a.C. a Mileto, che abbandonò nel 450 in seguito alla presa del potere da parte degli aristocratici, per recarsi in Italia, ad Elea, dove fu scolaro di Zenone, e da qui definitivamente ad Abdera, in Tracia, dove fondò la scuola atomistica ed ebbe quale allievo Democrito. Pare che sia lui l'autore di due opere attribuite a quest'ultimo, la *Grande cosmologia* e *Sull'intelletto*, di cui restano pochissimi frammenti.

Democrito nacque ad Abdera, secondo alcuni nel 470 a.C., cioè solo un anno prima di Socrate, e per altri addirittura nel 460, cioè nove anni dopo Socrate (perciò è assurdo considerarlo un «presocratico», come spesso accade). Da giovane viaggiò molto, recandosi in

Egitto, a Babilonia, in Persia, forse anche in India. Certamente andò ad Atene, dove pare sia stato rifiutato quale allievo da Anassagora e abbia incontrato Socrate. Il suo vero maestro fu Leucippo, anche se Democrito ammirò molto i pitagorici. Benché quasi contemporaneo di Platone, fu da questo (volutamente?) ignorato. Ebbe allievi illustri, tra cui forse il sofista Protagora, ugualmente di Abdera, Metrodoro di Chio ed Ippocrate, il famoso medico. Morì a circa cento anni, cioè dopo Socrate.

A Democrito sono attribuite moltissime opere, appartenute forse in parte alla scuola: scritti di fisica (*Grande cosmologia*, *Piccola cosmologia*, *Sulla natura del mondo*, *Sulla natura dell'uomo*, *Sull'intelletto*, *Sulle sensazioni*), di etica, di matematica, di musica, di varie tecniche (medicina, agricoltura, ecc.) e di altro genere. I suoi scritti, di cui si conservano numerosi frammenti, avevano fama di essere chiari. Egli fu considerato da Aristotele un pensatore sistematico, cioè completo e dotato di metodo rigoroso. Forse, se ne possedessimo le opere per intero, dovremmo riconoscergli un'importanza pari a quella di Platone e di Aristotele.

Aristotele, e tutta la dossografia da lui derivata, considerano la teoria degli atomi comune tanto a Leucippo quanto a Democrito. Essa consiste nel porre alla base di tutto il **pieno** e il **vuoto**, cioè l'essere e il non essere, e nel concepire il pieno, cioè l'essere, come composto di **atomi**, ossia di particelle indivisibili (tale è in greco il significato di *àtomos*), ingenerabili e incorruttibili, cioè eterne, e dotate unicamente di movimento locale, cioè di spostamento nel vuoto. È evidente, in questa dottrina, l'influenza dell'eleatismo, anzitutto per il fatto che essa ammette come unica differenza fondamentale quella tra essere e non essere, concependo entrambi in un senso solo, e poi per il fatto che considera l'essere, cioè gli atomi, come immutabili. Ma, a differenza dell'eleatismo, Leucippo e Democrito, come Empedocle e Anassagora, introducono nell'essere molteplicità e movimento, dovendo però ricorrere, per far questo, al vuoto, cioè al non essere, il che dal punto di vista eleatico è un assurdo.

Gli atomi, secondo Leucippo e Democrito, differiscono fra loro per «misura», cioè per forma, per «contatto», cioè per l'ordine in cui sono disposti, e per «direzione», cioè per la posizione in cui si trovano. Alcuni, infatti, sono sferici e lisci, altri scabrosi e aguzzi, altri ricurvi e quasi adunchi, in modo da potersi agganciare gli uni con gli altri. Muovendosi nel vuoto, essi entrano in urto gli uni con gli altri ed in alcuni casi si respingono, in altri invece si agganciano. L'intreccio di più atomi determina la formazione dei corpi. Tutto ciò – affermano Leucippo e Democrito – avviene secondo un'assoluta **necessità**.

Ma di quale movimento sono dotati gli atomi? Secondo alcune fonti si tratterebbe di un **movimento vorticoso**, cioè di un unico grande vortice cosmico, al centro del quale si sarebbero raccolti gli atomi più grossi, formando la terra, ed alla periferia quelli più minuti, passati come in un vaglio, i quali, infiammati dalla velocità del movimento, formerebbero gli astri. Anche l'anima dell'uomo, come del resto il suo corpo, sarebbe costituita di atomi, in particolare di atomi sferici, la cui forma ne faciliterebbe l'insinuarsi dovunque. Fino a questo punto sembra giungere la dottrina attribuita in comune a Leucippo e a Democrito, anche se non è certo che già il primo abbia parlato di movimento vorticoso.

A Democrito in particolare sono attribuite alcune affermazioni dalle quali risulta che gli atomi sarebbero dotati anche di **peso** diverso gli uni dagli altri, a seconda del diverso volume; il peso, però, non sarebbe causa del loro movimento (come affermerà invece un secolo più tardi Epicuro). Certamente Democrito ricorse all'immagine del vaglio per spiegare la distribuzione degli atomi più sottili alla periferia del-

l'universo, dunque sicuramente egli ammise il moto vorticoso. Secondo alcuni, inoltre, pare che egli abbia indicato la causa del movimento nel **caso** (perciò Dante parlerà di «Democrito che 'l mondo a caso pone»), ma questo non è certo.

È legata al nome di Democrito anche una famosa dottrina delle sensazioni, le quali si avrebbero mediante l'incontro fra gli organi di senso e le immagini (*èidola*) che i corpi emanerebbero, fatte anch'esse di atomi, sia pure sottilissimi. Sua è anche la teoria, destinata ad avere grande fortuna nella filosofia moderna, secondo cui le qualità sensibili (colori, sapori, odori) sarebbero solo soggettive, cioè varierebbero da soggetto a soggetto (per esempio, ciò che a un uomo sembra dolce, a un altro sembra amaro), mentre sarebbero oggettive, cioè proprie dell'oggetto, e quindi uguali per tutti i soggetti, solo la figura, la velocità, il peso e le altre proprietà degli atomi, le quali hanno tutte un carattere quantitativo. «Opinione è il colore – dice infatti Democrito in un famoso frammento –, opinione il dolce, opinione l'amaro, verità gli atomi e il vuoto».

A questa teoria è strettamente collegata la distinzione, ugualmente fatta da Democrito, tra due tipi di conoscenza, quella sensibile, priva di verità, cioè ingannevole, e la conoscenza razionale, o pensiero, unica dotata di verità (altro residuo dell'eleatismo).

Democrito, infine, professò un'originale dottrina morale, o etica, secondo la quale bisogna aspirare soprattutto alla tranquillità dell'animo (*euthumìa*), cioè a vivere tranquillamente, con animo sereno, e per raggiungere questo risultato è necessario moderare le passioni, non ricercare i piaceri dei sensi, esercitare la virtù della **temperanza** (cioè del temperare, del misurare), comportarsi insomma in modo razionale. Democrito nutrì inoltre, dal punto di vista politico, sentimenti democratici, pur non impegnandosi nella politica attiva, e, cosa rara per un Greco del suo tempo, sentimenti cosmopolitici (cioè tendenti a considerare come propria *pòlis*, o città, il cosmo stesso); egli disse infatti che «ogni paese della terra è aperto all'uomo saggio, perché la patria dell'animo virtuoso è l'intero universo». Ciò tuttavia non attenuò la sua lealtà verso la città, se è vero che disse: «è necessario porre l'interesse della *pòlis* al di sopra di tutti gli altri».

Con Democrito ci troviamo dinnanzi ad una visione della realtà completa, che approfondisce aspetti prima non trattati da altri pensatori, come ormai si imponeva ai tempi dei sofisti e di Socrate. Qualcuno ha visto un contrasto fra l'etica di Democrito e la sua dottrina degli atomi, probabilmente interpretando quest'ultima in senso materialistico; in realtà gli atomi non sono materia nel senso comune del termine, cioè materia sensibile, perché non sono percepibili dai sensi e differiscono soprattutto per la forma. In ogni caso, di fronte all'ineluttabile necessità del loro movimento e dei fenomeni che ne derivano, all'uomo saggio non resta che mirare alla propria tranquillità, senza inseguire desideri che potrebbero risultare vani.

8 LO SVILUPPO DELLA MEDICINA: IPPOCRATE

Contemporaneamente alla filosofia, intesa come indagine sulla natura, e alle matematiche (specialmente la geometria e l'astronomia), si sviluppò in Grecia, tra il VI e il V secolo a.C., la medicina. Anche questa passò da una fase «mitica», simboleggiata dalla figura del dio Asclepio (in latino Esculapio) e caratterizzata dall'opera dei sacerdoti di questo (gli Asclepiadi), in cui le malattie erano considerate di origine soprannaturale (cioè divina o demoniaca) ed erano pertanto curate con incantesimi e

magie, ad una fase che potremmo chiamare propriamente scientifica, in cui le malattie furono considerate fenomeni naturali, prodotti da cause naturali e curabili mediante interventi tecnici.

A questo sviluppo contribuì indubbiamente la filosofia della natura: abbiamo visto, infatti, che la medicina fu coltivata anzitutto fra i pitagorici, in particolare ad opera di **Alcmeone**, il quale applicò alla salute il concetto più generale di **armonia**, teorizzato dai pitagorici per il cosmo intero, e considerò le malattie come rottura dell'armonia del corpo. Anche la dottrina empedoclea delle quattro radici, terra, aria, acqua e fuoco, e delle quattro qualità ad esse connesse, caldo e freddo, secco e umido, contribuì allo sviluppo della medicina, introducendo il concetto della salute come **equilibrio** delle quattro qualità e della malattia come determinata dall'eccesso o dal difetto di una tra queste all'interno del corpo umano.

Ma fu soprattutto nella scuola di Cos, verso la fine del V secolo a.C., che la medicina cominciò a staccarsi dalla filosofia, cui peraltro doveva la sua emancipazione dalla fase mitica, per svilupparsi come disciplina autonoma, cioè come *techne* (arte, nel senso di tecnica scientifica). Il merito fu soprattutto di **Ippocrate**, che rimase il medico più famoso dell'antichità.

Ippocrate nacque intorno al 460 a.C. a Cos (isola del mar Egeo), dove fondò la scuola che da lui prese il nome. Si recò tuttavia anche ad Atene, dove esercitò con successo la professione di medico. Pare che sia vissuto fino al 370. A lui sono state attribuite oltre cinquanta opere, le quali formano il cosiddetto *Corpus hippocraticum*, ma che sono certamente dovute in gran parte anche alla scuola e sono state composte nel corso di vari secoli. È quasi certo che sono genuine opere di Ippocrate l'*Antica medicina*, il *Male sacro*, *Arie, acque e luoghi*, le *Epidemìe*, il *Prognostico*, gli *Aforismi* e il famoso *Giuramento*.

Ippocrate anzitutto si oppose alla medicina mitica, sostenendo, nel *Male sacro*, che l'epilessia non è affatto di origine divina, ma, come tutte le altre malattie, ha una causa naturale, la quale, a suo avviso, è una suppurazione del cervello. Anche per Ippocrate, come per la medicina empedoclea, la malattia è dovuta all'eccesso o al difetto di qualche qualità, o di qualche «umore» nell'organismo umano, e pertanto va eliminata mediante il riequilibrio, o «temperamento» degli umori. A differenza della medicina empedoclea, tuttavia, egli sostiene nell'*Antica medicina* che le qualità non sono solo quattro, ma sono moltissime, e sempre mescolate fra loro, per cui in un certo senso tutto è in tutto (influsso della dottrina di Anassagora).

Le malattie, secondo Ippocrate, vanno anzitutto diagnosticate secondo un metodo preciso, che consiste nell'osservazione accurata dei possibili **sintomi** (colorito, temperatura, escrementi, ecc.) e nell'**anàmnesi**, ossia nel richiamare alla memoria del malato tutto ciò che può essere collegato con la malattia. Il riequilibrio degli umori, cioè la guarigione, si ottiene poi, non solo introducendo nel corpo questo o quell'alimento, ma stabilendo un regime («dieta») alimentare ben preciso, che tenga conto delle diverse qualità dei cibi e delle diverse caratteristiche dei malati, i quali non sono mai uno uguale all'altro. A determinare l'ottimo regime in generale, cioè il modo di vivere temperato, equilibrato, concorrono poi non solo l'alimentazione, ma anche il clima, l'ambiente, il tipo di vita, come è detto in *Arie, acque e luoghi*, la cui appropriatezza varia naturalmente da individuo a individuo.

Nel *Corpus hippocraticum* è contenuto anche un trattato *Sulla natura dell'uomo*, che però non sembra essere opera di Ippocrate, ma di suo genero Pòlibo, in cui si dice

che gli umori contenuti nel corpo umano sono quattro, il **sangue**, la **flemma** (o catarro), la **bile gialla** e la **bile nera** (o atrabile), ciascuno dei quali prevale in una diversa stagione (il sangue in primavera, la bile gialla d'estate, la bile nera d'autunno e la flemma d'inverno). Anche i «temperamenti» degli uomini si differenziano per il prevalere dell'uno o dell'altro di questi umori (cioè possono essere «sanguigni», «biliosi», «melanconici» e «flemmatici»), ma in tutti i casi l'equilibrio degli umori costituisce la salute e il loro squilibrio dà luogo alla malattia.

Al nome di Ippocrate è legato il famoso *Giuramento*, ripetuto per secoli da quanti praticano la professione medica, secondo cui il medico deve agire esclusivamente per il bene dell'ammalato, non deve mai somministrargli farmaci mortali, deve evitare di procurare l'aborto, deve astenersi da atti di libidine nei confronti di persone con cui venga a contatto a motivo della sua professione e deve custodire il segreto su ciò di cui viene a conoscenza nell'esercizio di questa. Si tratta, come si vede, di un vero e proprio codice morale. Del resto la medicina esercitò un notevole influsso, come vedremo, sull'etica anche filosofica, fornendo, con il concetto di salute del corpo come armonia, equilibrio, giusta misura, un modello che fu poi applicato anche all'anima e portò a esaltare soprattutto la virtù della temperanza.

Si chiude così il primo grande periodo della filosofia greca, sviluppatosi nel VI e nel V secolo a.C. e caratterizzato in modo prevalente, anche se non esclusivo, dall'indagine sulla natura. Esso ha avuto il merito di determinare la nascita della filosofia come indagine razionale sulle cause: mano a mano, tuttavia, che questa indagine veniva estesa ad aspetti sempre più determinati della realtà, essa veniva progressivamente articolandosi, preannunciando le trattazioni sistematiche, cioè divise in parti logicamente collegate fra di loro, che si sarebbero avute nel IV secolo con Platone e Aristotele. Prima, tuttavia, di trattare di questo, è necessario affrontare il profondo mutamento di interessi e di prospettive che si verificò con i sofisti e Socrate.

CAPITOLO **2**

I SOFISTI, SOCRATE E I SOCRATICI

1 I SOFISTI

Abbiamo visto che secondo Platone e Aristotele, autori della prima esposizione storica della filosofia, la filosofia nacque come ricerca dei princìpi primi e, identificando tali princìpi nella natura, fu inizialmente una indagine sulla natura. Accanto all'indagine sulla natura, tuttavia, Platone e Aristotele menzionano un movimento di pensiero, sviluppatosi nella seconda metà del V secolo a.C., al quale essi negano la qualifica di filosofia vera e propria, perché non si configura come ricerca di princìpi, e che tuttavia considerano strettamente legato alla filosofia, in quanto ne costituisce la contraffazione. Si tratta della cosiddetta sofistica, cioè del fenomeno culturale rappresentato dai sofisti e manifestatosi ad Atene contemporaneamente alle ultime espressioni dell'indagine sulla natura (Anassagora e l'atomismo).

Di per sé il termine «sofisti» (*sophistài*) ha lo stesso significato che «sapienti» (*sophòi*) e in questo senso fu usato anche per designare i famosi «sette sapienti», portavoci di una saggezza popolare, di carattere soprattutto pratico-politico, diversa dalla filosofia intesa come ricerca dei princìpi (tra i «sette sapienti» veniva annoverato, ad esempio, Solone, il grande legislatore di Atene). Pare che dalla gente fossero chiamati «sofisti» anche Socrate e i suoi allievi Eschine e lo stesso Platone. Ma proprio costoro, in particolare Platone e Senofonte, si rifiuteranno di considerare Socrate un sofista e inaugureranno un altro uso del termine «sofista», con il significato non tanto di «sapiente», quanto di imitatore, anzi di mistificatore della sapienza a fini di lucro. Lo stesso significato rimarrà in Aristotele, per il quale la sofistica sarà una sapienza apparente, non reale, e il sofista uno smerciatore, a pagamento, di sapienza apparente.

Malgrado questo giudizio negativo di Platone e di Aristotele, la sofistica è entrata a far parte della storia della filosofia: se essa poi viene considerata non dal punto di vista ostile dei due massimi filosofi greci, ma da quello, presumibile, dei suoi rappresentanti, la sofistica risulta essere un fenomeno ricchissimo di idee originali e destinate ad avere importanti sviluppi.

Per capire il sorgere di questo movimento, è necessario riandare alle condizioni storico-politiche che si verificarono nella Grecia del V secolo a.C. La vittoria nelle guerre persiane, dovuta soprattutto all'impegno militare e civico di Atene (battaglia di Maratona, 490 a.C.; battaglia di Salamina, 480 a.C.), fece di questa città, dotatasi di una fortissima flotta, la potenza egemone dell'epoca, sia dal punto di vista politico che dal punto di vista culturale. All'Atene del V secolo appartengono infatti alcu-

ni dei massimi capolavori dell'arte di tutti i tempi, quali le tragedie di Eschilo, Sofocle ed Euripide, la commedia di Aristofane, l'architettura e la scultura di Fidia. Ad Atene, inoltre, si affermò, prima moderatamente con la costituzione di Solone, poi più decisamente con quella di Clistene, il regime politico noto da allora col nome di «democrazia», cioè governo (*kràtos*) del popolo (*dèmos*). Le più importanti decisioni, infatti, venivano prese da tutti i cittadini riuniti in assemblea e le cariche pubbliche erano assegnate per elezione popolare o addirittura per sorteggio. Questo regime politico conobbe il suo massimo splendore al tempo di Pericle, quando Atene raggiunse anche il massimo della sua potenza militare, avviandosi però a perderla con la guerra del Peloponneso condotta contro Sparta e perduta.

Nel regime democratico una delle condizioni per poter intervenire negli affari politici, convincendo le assemblee a votare determinate leggi o a eleggere determinati capi, era la capacità di parlare abilmente in pubblico, cioè l'eloquenza, e per questo motivo era molto apprezzata da tutti coloro che desideravano far carriera politica l'arte di ben parlare, la **retorica**. Nacque così una nuova professione, quella appunto dei maestri di retorica, esercitata da persone colte, in genere non ateniesi, quindi impedite a partecipare direttamente alla vita politica, che erano considerate sapienti in quanto, grazie alla retorica, sapevano parlare di tutto e davano l'impressione di sapere tutto. Questi furono i sofisti, i primi insegnanti a pagamento che siano mai esistiti, i quali sostituirono all'educazione tradizionale, impartita nelle famiglie aristocratiche dal precettore, l'educazione pubblica, aperta a tutti, o almeno a tutti coloro che erano in grado di pagare.

Spesso i sofisti facevano oggetto del loro insegnamento anche l'indagine sulla natura praticata dai primi filosofi, ma, data la grande varietà di teorie sviluppate da questi a proposito della natura e dei suoi princìpi, essi si soffermavano, più che sui contenuti di tali teorie, nei confronti dei quali avevano un atteggiamento di poca fiducia, sulle varie forme di argomentazione con cui tali contenuti erano stati proposti e difesi, in particolare sulla **dialettica** elaborata dagli eleati, poiché questa si prestava particolarmente, dato il suo carattere confutatorio, a essere usata nelle discussioni tra vari interlocutori. Venne così a stabilirsi uno stretto legame tra la retorica, arte di convincere un uditorio con un solo lungo discorso, e la dialettica, arte di discutere con interlocutori capaci di intervenire, mediante brevi discorsi alterni, fatti di domande, di risposte e di confutazioni.

Protagora

Uno dei massimi sofisti antichi è **Protagora**, al quale Platone intitolò uno dei suoi dialoghi.

Protagora nacque ad Abdera, patria di Democrito (perciò alcuni credettero che fosse discepolo di quest'ultimo), nel secondo decennio del V secolo a.C. Probabilmente, grazie alla posizione geografica della sua città, situata in Tracia, ebbe contatti in gioventù con la cultura persiana (i Magi). In età matura si trasferì ad Atene, dove inaugurò per primo l'abitudine di insegnare a pagamento la retorica, la dialettica, la sapienza in genere, cioè tutto ciò che poteva servire per la carriera politica. Ebbe anch'egli, come Anassagora, colloqui con Pericle. A causa delle sue idee sull'impossibilità di conoscere l'esistenza e la natura degli dèi, fu processato per empietà e bandito da Atene. Morì durante un naufragio in tarda età, alla fine del secolo. A Protagora sono state attribuite varie opere, intitolate *Verità* (o *Discorsi sovvertitori*), *Dell'essere* (forse coincidente con la prima), *Antilogie* (cioè discorsi contraddittori),

Arte eristica (arte di contendere con le parole), *Della lotta* (di significato analogo alla precedente), *Delle scienze matematiche* e altre. Di esse sono rimasti solo frammenti.

Il più famoso frammento di Protagora, che è anche l'inizio della *Verità*, dice: «**di tutte le cose è misura l'uomo**: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono». Il significato letterale di questo discorso è chiaro: è l'uomo che decide quali cose sono e quali cose non sono, e che cosa esse sono o che cosa esse non sono. Tutte le cose, insomma, cioè l'essere, la verità, sono relative all'uomo. Da altre testimonianze, poi, risulta che per Protagora l'uomo era misura di tutte le cose in virtù dei suoi sensi, per cui, secondo questa dottrina, le cose stanno così come appaiono a colui che ne ha sensazione: se a qualcuno una cosa appare dolce al gusto, essa è effettivamente dolce, e se a qualcun altro, per esempio a un ammalato, la stessa cosa appare amara, essa è effettivamente anche amara.

La conseguenza che Protagora, coerentemente, trae da questa premessa è che **tutte le opinioni sono vere**, anche quelle contraddittorie fra loro, per cui non c'è ragione alcuna di evitare la contraddizione e, ancora, che «su qualsiasi argomento è possibile fare due discorsi fra loro opposti» (ecco le «antilogie») e che è solo una questione di abilità dialettica «rendere più forte l'argomento più debole» perché, dal punto di vista della verità, tutti gli argomenti si equivalgono.

Queste dottrine, come si vede, rivelano che per Protagora non hanno valore i contenuti dei discorsi, dal momento che non è possibile stabilire che cosa è vero e che cosa è falso, ma conta solo la loro forma argomentativa, che può essere più o meno efficace. Perciò egli esercitava e insegnava non solo la retorica, arte di fare discorsi lunghi, bensì anche la dialettica, arte di discutere in dialogo, alla maniera che poi resterà legata al nome di Socrate. Ma la sua dialettica, proprio a causa della mancanza di contenuti validi, era destinata a degenerare nell'**eristica**, cioè nella pura contesa verbale, contribuendo in tal modo a screditare la sofistica nel senso che abbiamo visto essere indicato da Platone e da Aristotele.

Dal punto di vista politico Protagora doveva essere un sostenitore della democrazia, perché riteneva che, come è vero ciò che appare tale a un singolo uomo, così «è giusto ciò che appare tale a una città», vale a dire alla maggioranza dei cittadini riuniti in assemblea: pertanto, per stabilire che cosa è giusto o ingiusto, basta consultare la maggioranza. Egli era inoltre, dal punto di vista religioso, quello che oggi chiameremmo un agnostico; coerentemente col suo relativismo affermava infatti: «riguardo agli dèi, non so né che sono né che non sono, né di che natura sono». Questa posizione, che dal punto di vista della ragione sembra rigorosamente critica, era pericolosa da professare in una città antica, dove gli dèi erano il presupposto delle leggi e in un certo senso si identificavano con la città stessa: a causa di essa Protagora fu esiliato, subendo un destino analogo a quello capitato ad Anassagora, mentre a un destino ancora più grave sarebbe andato incontro Socrate.

Gorgia

Un altro grande sofista fu **Gorgia**, al quale ugualmente Platone intitolò un dialogo.

Gorgia nacque a Leontini (l'odierna Lentini) in Sicilia, intorno al 485 a.C. Fu scolaro di Empedocle, l'inventore della retorica, e maestro lui stesso di retorica, arte che praticò secondo

lo stile siciliano, cioè particolarmente elegante e quasi poetico, reso famoso da due altri retori a lui contemporanei, Corace e Tisia. Insieme a quest'ultimo si recò ad Atene quale ambasciatore di Leontini, per sollecitare un'alleanza con la sua città minacciata dal tiranno di Siracusa Dionisio il Vecchio. Ad Atene insegnò retorica, facendosi pagare, e tenne vari discorsi divenuti famosi, quali l'*Orazione funebre* per gli Ateniesi caduti in guerra. Tenne discorsi famosi anche in occasione di adunanze solenni dei Greci, come l'*Orazione pitica* nel tempio di Apollo a Pito, e l'*Orazione olimpica*, a Olimpia, in cui esortò tutti i Greci ad essere concordi contro i barbari. Si trasferì poi a Larissa, in Tessaglia, dove ebbe come discepolo Isocrate, destinato a diventare a sua volta un grande retore. Quivi morì, ultracentenario, e i Greci gli eressero una statua d'oro nel tempio di Delfi. Scrisse un trattato *Sulla natura o sul non essere*, vari discorsi, tra cui l'*Elogio di Elena*, la *Difesa di Palamede*, e forse un trattato sull'*Arte oratoria*. Di essi si conservano ampi frammenti.

Il trattato di Gorgia *Sulla natura o sul non essere* era, come risulta dal suo stesso titolo, una ripresa e insieme una distruzione della concezione eleatica della natura come essere, e con essa di tutta la filosofia precedente, condotta però con le tecniche dialettiche praticate dagli stessi eleati: in esso, infatti, Gorgia sostiene e dimostra tre tesi servendosi del metodo confutatorio tipico di Zenone.

La prima tesi è che l'**essere non è**, cioè che nulla esiste, perché, se l'essere fosse, sarebbe insieme uno e molteplice, generato e eterno, ed avrebbe altri predicati fra loro contraddittori; inoltre perché, se l'essere è essere, anche il non essere è non essere, dunque non è per nulla meno dell'essere, per cui non c'è nessuna differenza tra l'essere e il non essere. La seconda che, se anche l'essere esistesse, **non sarebbe pensabile**, perché, se tutto ciò che esiste fosse pensabile, non esisterebbe più il falso, e tutto ciò che si pensa sarebbe vero, per esempio anche che i cocchi corrono a gara sulla superficie del mare. Infine la terza è che, se anche l'essere fosse pensabile, **non potrebbe essere comunicato**, perché le parole sono diverse dalle cose, per esempio dai colori, che possono essere soltanto visti, o dai suoni, che possono essere soltanto uditi, ecc.

Come si vede, Gorgia rovescia una per una tutte le tesi dell'eleatismo, distruggendo la perfetta specularità fra essere, pensiero e discorso, che quello aveva stabilito, e lo fa per mezzo della stessa dialettica zenoniana, assumendo come ipotesi le tesi da distruggere e deducendo da esse conseguenze contraddittorie.

In luogo dell'essere, del pensiero e del linguaggio come strumento di comunicazione rimane, per Gorgia, solo il *lògos*, cioè la parola, il discorso, inteso però non più come esprimente qualcosa di altro, cioè come significante, bensì come costituente esso stesso l'autentica, e unica, realtà. Questa concezione giustifica la retorica, cioè l'arte del parlare, come unica vera filosofia, in quanto non c'è altra verità che quella prodotta dai discorsi efficaci, persuasivi, produttori essi stessi di convinzioni paragonabili ad una vera e propria fede. Pare infatti che Gorgia si dichiarasse, grazie al possesso di quest'arte, pronto a parlare su qualsiasi argomento, cioè in grado di sapere tutto; e sostenesse che la sua arte valeva di più di quella del medico, in quanto unica capace di persuadere anche il malato a sottoporsi alle cure necessarie.

Egli praticava soprattutto due generi di oratoria, il discorso politico, come nel caso dell'*Orazione pitica* e dell'*Orazione olimpica*, e il discorso «epidittico», cioè illustrativo, nel senso dell'elogio e del biasimo. Famoso esempio di discorso epidittico è l'*Elogio di Elena*, in cui Gorgia sostiene che Elena non fu colpevole per il fatto di avere abbandonato il marito ed essersi recata a Troia, in quanto fu soggiogata dal *lògos*, cioè dal discorso con cui Paride la persuase, e il *lògos* «è un gran dominatore, che con piccolissi-

mo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti a calmare la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia, e ad aumentar la pietà». Indubbiamente Gorgia concepiva il discorso come potente di per se stesso, cioè capace di suscitare qualsiasi sentimento, indipendentemente dal suo valore di verità: si può dire che egli lo concepiva come arte, come poesia: non a caso, del resto, cercava nei suoi discorsi di ottenere effetti poetici ricorrendo a espedienti come la rima o il ritmo.

I sofisti minori

Oltre ai due massimi, Protagora e Gorgia, si conoscono anche altri sofisti ad essi contemporanei che contribuirono a caratterizzare complessivamente il movimento in questione.

Prodico di Ceo, scolaro di Protagora, venne anch'egli ad Atene quale ambasciatore della sua città ed ivi rimase a insegnare retorica ai giovani. Egli si dedicò soprattutto allo studio delle parole e, in particolare, all'arte di distinguere il significato delle parole fra loro simili (i *sinonimi*), ad esempio «volere e desiderare», «fare e agire», «gioia, diletto e letizia». Ciò permetteva una grande precisione dei termini (*acribologìa*) e in generale una straordinaria proprietà di linguaggio, che rendeva particolarmente efficace il suo dire. Dalle indagini di Prodico si sarebbe sviluppata quella parte della logica che è chiamata **semantica**, cioè scienza dei significati.

Ippia di Elide, a cui Platone intitolò ben due dialoghi (l'*Ippia Maggiore* e l'*Ippia Minore*), fu noto come maestro di numerose scienze e tecniche (dalla fabbricazione di vari oggetti alla geometria ed alla composizione di poesie), ma la sua specialità fu l'**arte mnemonica** (o mnemotecnica), cioè l'arte di imparare a memoria, con accorgimenti particolari, interi discorsi, per poi recitarli in più occasioni. A lui sono attribuite anche raccolte di sentenze di poeti (Orfeo, Omero, Esiodo) e filosofi (Talete), evidentemente da usarsi nei discorsi e in seguito utilizzate da altri (per esempio da Platone) per ricostruire la storia della filosofia precedente.

Trasimaco di Calcedonia è noto soprattutto per il fatto di essere stato inserito da Platone quale personaggio nella *Repubblica*: a lui Platone attribuisce la definizione della **giustizia** come **l'utile del più forte**, cioè l'identificazione del diritto con la forza (una dottrina analoga Platone attribuisce anche ad un personaggio del *Gorgia*, Callicle, di cui si ignora se sia esistito storicamente).

Antifonte, ateniese, oratore e sofista (un tempo si credeva che ci fossero due Antifonti, uno oratore e l'altro sofista, ma le indagini più recenti sembrano avere accertato che si tratta della stessa persona), fu indovino, interprete dei sogni e autore di un famoso procedimento per ottenere la quadratura del cerchio mediante la sua identificazione con i poligoni ad esso inscritti. Egli è noto soprattutto per avere contrapposto la **natura** (intesa essenzialmente come materia, cioè gli enti naturali, come il legno, capaci di generarsi da sé) all'**arte** (gli enti artificiali, come il letto, incapaci di generarsi), o la natura alla **convenzione** (per esempio le proprietà naturali dei corpi ai nomi convenzionali con cui vengono indicati), o infine la natura (*phỳsis*) alla **legge** (*nòmos*). Ciò che è giusto secondo la legge, dice Antifonte, è contrario alla natura: per esempio è giusto per legge non danneggiare gli altri, mentre la natura suggerisce di fare il proprio interesse anche a danno degli altri; anche la distinzione tra Greci e barbari, stabilita dalla legge, è contraria alla natura, perché per natura gli uomini sono tutti uguali, in quanto hanno gli stessi bisogni.

Crizia, ateniese, prozio di Platone, fu uno dei Trenta tiranni che governarono Atene nel 404 a.C. con l'appoggio degli Spartani dopo la sconfitta nella guerra del Peloponneso. Scrisse dei drammi, in uno dei quali, il *Sisifo*, sosteneva che gli dèi furono inventati da qualcuno particolarmente astuto e saggio per fare in modo che gli uomini obbedissero alle leggi anche quando non erano visti: gli dèi infatti sono ritenuti capaci di vedere ciò che gli uomini fanno in ogni momento e di punire i malvagi per le loro cattive azioni. «Così – conclude Crizia – in principio qualcuno persuase gli uomini a credere che gli dèi esistono».

Come si vede, con le loro dottrine relativistiche e agnostiche (Protagora), con la tesi che il giusto è solo l'utile del più forte (Trasimaco), con la contrapposizione tra legge e natura (Antifonte) ed infine con la negazione dell'esistenza degli dèi (Crizia), i sofisti, pur svolgendo un'utile critica del sapere tradizionale, fondato sul mito, e quindi contribuendo in tal modo alla diffusione di un atteggiamento razionale (per cui la sofistica è stata considerata da alcuni una sorta di illuminismo), minacciavano di far crollare i presupposti su cui si reggeva la *pòlis* (le leggi e la religione) e per questo dovettero essere visti con sospetto dall'opinione pubblica e dall'autorità politica, che nell'Atene democratica era espressione dell'opinione pubblica.

La maggior parte di essi, inoltre, era di orientamento antidemocratico, come nel caso di Trasimaco e di Crizia, e anche per questa ragione essi dovevano essere mal visti nell'Atene democratica. Anche quando, poi, erano di orientamento democratico, come Protagora, essi svelavano che la democrazia si fonda solo su un'opinione, l'opinione della maggioranza, la quale dal punto di vista della verità vale quanto la sua opposta. Persino una tesi egualitaria, come quella di Antifonte, secondo cui tutti gli uomini sono uguali, e quindi non c'è differenza fra Greci e barbari, doveva essere guardata con diffidenza dagli Ateniesi, i quali consideravano indiscutibilmente i Greci superiori ai barbari. Per tutte queste ragioni i sofisti furono spesso satireggiati e criticati, ad esempio dal commediografo Aristofane che in questo era fedele espressione dell'opinione pubblica ateniese; di questa ostilità generale doveva restare vittima, come vedremo tra poco, un uomo integerrimo quale Socrate, che agli occhi del popolo non doveva apparire molto diverso dai sofisti.

2 SOCRATE

Contemporaneo dei sofisti e, come questi, educatore di giovani ateniesi che si preparavano alla vita politica, fu **Socrate**.

La vita

Socrate nacque ad Atene nel 469 a.C. da padre scultore e madre levatrice. Forse fu scultore anche lui; si sposò con Santippe (secondo alcuni anche con Mirto) ed ebbe figli. In giovinezza frequentò forse Anassagora, ma più probabilmente il di lui discepolo Archelao, nell'intento di apprendere la filosofia della natura. Questa però non dovette soddisfarlo, perciò Socrate si dedicò alla discussione di problemi concernenti l'uomo e la città, cioè problemi etici e politici. Quale cittadino ateniese partecipò, da soldato, a varie battaglie della guerra del Peloponneso. Durante la campagna per Potidea (432-30 a.C.) fu visto restare immobile in piedi per quasi

ventiquattro ore: forse per stare di guardia, o perché immerso nelle sue riflessioni. Partecipò alla spedizione di Anfipoli e a Delio (424 a.C.), durante la ritirata, salvò la vita a Senofonte e si battè con coraggio contro i Beoti, riportando un premio al valore. Fu amico di personaggi molto noti: l'etera Aspasia, legata a Pericle, il tragediografo Euripide, il famoso Alcibiade, artefice della spedizione ateniese in Sicilia (per il quale provò anche un'attrazione di tipo omosessuale, come era ritenuto normale nella Grecia antica) e il sofista Crizia. Pur partecipando alla vita politica, seppe mantenere un atteggiamento indipendente sia dal partito democratico che da quello oligarchico. Non votò infatti, quando si trovò a essere pritano (giudice), la condanna a morte, voluta dal governo democratico, degli strateghi che avevano abbandonato i caduti nella battaglia delle isole Arginuse (406 a.C.); né eseguì l'ordine, impartitogli durante il governo dei Trenta tiranni, di arrestare Leonte di Salamina per condurlo a morte (404 a.C.).

Quando, dopo avere abbandonato gli interessi per la filosofia della natura, prese ad occuparsi di problemi etici, intrattenendosi in discussioni su di essi con chiunque gli accadeva di incontrare, specialmente nella piazza principale di Atene (l'*agorà*), fu ascoltato da molti discepoli, dai quali però, a differenza dei sofisti, non si faceva pagare: lo stesso Alcibiade, lo storico Senofonte, Critone, Platone, Antistene, Aristippo, Eschine, Euclide, Fedone e altri. La sua fama divenne così grande che fu invitato alla corte del re macedone Archelao, ma Socrate ne rifiutò l'ospitalità e il danaro. Probabilmente a causa dei suoi legami con esponenti del partito oligarchico (Alcibiade e Crizia), ad un certo punto Socrate divenne inviso agli esponenti del partito democratico tornato al potere in Atene dopo la tirannide dei Trenta, e perciò fu oggetto di una pubblica denuncia, presentata dal politico Anito, dal poeta Meleto e dal retore Licone, i quali lo accusarono di corrompere i giovani, di non onorare gli dèi della città e di introdurre nuove divinità. Sottoposto a processo di fronte ad una giuria popolare, si rifiutò di leggere un discorso a sua difesa preparatogli dall'oratore Lisia, e preferì difendersi da solo, con la famosa apologia. I giudici, con una maggioranza di pochi voti, lo ritennero colpevole. Allora Socrate chiese come pena di essere mantenuto a spese pubbliche: questa volta i giudici, a grande maggioranza, lo condannarono a morte. Mentre era in attesa dell'esecuzione, gli venne offerta dal discepolo Critone, che aveva corrotto i guardiani, la possibilità di fuggire, ma Socrate, per non violare le leggi della sua città, si rifiutò. Fu così costretto a bere la cicuta e morì nel carcere di Atene l'anno 399 a.C.

La questione socratica

Socrate non scrisse nulla e il suo pensiero deve pertanto essere ricostruito sulla base di quanto ne riferiscono alcuni testimoni. I più antichi ed importanti fra questi sono il commediografo Aristofane, che satireggiò Socrate nella commedia *Le Nuvole*, rappresentandolo sostanzialmente come un sofista; lo storico Senofonte, che nei suoi *Memorabili* riproduce alcuni dialoghi svoltisi tra Socrate e altri personaggi, presentando il maestro soprattutto come un moralista; il filosofo Platone, che fece di Socrate il protagonista di quasi tutti i suoi dialoghi, attribuendogli il proprio pensiero; infine Aristotele, che non ascoltò direttamente Socrate, ma si pose per primo il problema di quale fosse la differenza tra il suo autentico pensiero e quello di Platone. Da questi testimoni principali dipendono tutti gli altri, che si sono susseguì-

ti in gran numero, determinando l'immensa fortuna del filosofo ateniese, considerato, a buon diritto, un martire della filosofia.

Si pone pertanto il problema di stabilire quale tra le suddette testimonianze, a volte contrastanti fra loro, sia la più attendibile: è questa la cosiddetta «questione socratica». La soluzione che qui proponiamo non ha la pretesa di essere assolutamente conforme alla realtà storica, la quale, per quanto riguarda il pensiero effettivo di Socrate, rimane impossibile da accertare. Essa consiste invece nell'individuare qual è il pensiero che più probabilmente si può attribuire a Socrate e che di fatto rimase legato al suo nome, restando come tale nella storia della filosofia.

Questo si ricava, ancora una volta, dall'interpretazione congiunta di Platone e di Aristotele, ai quali risale, come abbiamo detto più volte, l'esposizione della filosofia greca cui tutta la storia successiva ha dovuto rifarsi. Mentre infatti Aristofane e Senofonte ci presentano, rispettivamente con gli occhi ostili di un avversario e gli occhi favorevoli di un discepolo, quello che Socrate dovette apparire all'opinione dei non filosofi, cioè sostanzialmente un sofista (nel senso buono e cattivo del termine), Platone ed Aristotele gli attribuiscono invece precise dottrine filosofiche.

Il pensiero filosofico di Socrate è tutto nei dialoghi di Platone: il problema è solo di sceverare fino a quale punto in essi è esposto il pensiero di Socrate e da quale punto in poi è invece esposto il pensiero di Platone. L'indicazione decisiva, a questo riguardo, è data da Aristotele, che ha fatto una precisa indagine sull'argomento, tenendo conto delle testimonianze di alcuni diretti ascoltatori di Socrate (per esempio Platone e Senofonte). Ciò che distingue il pensiero di Socrate da quello di Platone, afferma Aristotele, è l'assenza nel primo della cosiddetta «dottrina delle idee», presente invece nel secondo e della quale ci occuperemo in seguito. Ora, poiché questa dottrina è assente proprio nei dialoghi che, dal punto di vista della composizione, sono certamente i più antichi, cioè quelli scritti da Platone in età giovanile, è molto verosimile che Platone dapprima, quando ancora non aveva del tutto sviluppato un pensiero suo proprio, abbia esposto abbastanza fedelmente il pensiero del suo maestro, mentre in seguito, nei dialoghi della maturità, abbia attribuito a Socrate quella che ormai era la sua stessa filosofia. I primi dialoghi, perciò, sono chiamati anche «socratici», in quanto si presume che espongano il pensiero specifico di Socrate.

La virtù come scienza

Mentre l'indagine dei primi filosofi era rivolta soprattutto, come abbiamo visto, alla natura, però intesa in senso ampio, sino a comprendere in molti casi la stessa riflessione morale, con i sofisti l'attenzione era incentrata prevalentemente sulla vita della città, sviluppando le arti che permettevano di diventare dei buoni politici. Socrate spinse questa ricerca ancora più in profondità, occupandosi di ciò che rende l'uomo un valente cittadino, e prima ancora, di ciò che rende l'uomo valente in quanto tale, cioè in quanto uomo. Per questo Aristotele disse che egli si interessò soltanto a **problemi di etica**, cioè al problema della vita umana, di che cosa è bene per l'uomo, di che cosa lo rende felice. Nei dialoghi giovanili di Platone troviamo efficacemente illustrata questa indagine.

Nell'*Alcibiade I*, ad esempio, Socrate fa notare ad Alcibiade, il quale ritiene di essere un buon politico, come, per essere un buon politico, cioè per fare il bene della città, sia necessario essere anzitutto un uomo di valore, cioè fare il bene di se stessi e,

rendendosi migliori, realizzare la propria perfezione. Ma, per rendere migliori se stessi, prosegue Socrate, bisogna **conoscere se stessi**, come comanda la famosa iscrizione posta sul tempio di Apollo a Delfi («conosci te stesso»). Il «se stesso», in cui, secondo Socrate, consiste l'uomo, non è il suo corpo, il quale è piuttosto uno strumento che l'uomo possiede e di cui si serve per vivere, ma la sua **anima**, cioè la sua più profonda natura, principio stesso della sua vita. Forse il termine «anima» non è proprio quello storicamente usato da Socrate e potrebbe risalire piuttosto a Platone. Tuttavia il senso del pensiero di Socrate a questo proposito è chiaro: esso corrisponde a quanto noi intendiamo oggi quando distinguiamo ciò che l'uomo ha da ciò che l'uomo è, l'avere dall'essere. L'avere corrisponde a ciò che Socrate avrebbe chiamato i beni esteriori, la ricchezza, il potere, gli onori, oppure i beni del corpo, la salute, la bellezza, la forza, mentre l'essere corrisponde a ciò che Socrate, o Platone, avrebbe chiamato l'anima. Ora il bene dell'anima, analogo a quello che per il corpo è la salute, è per Socrate la **virtù**: bisogna dunque cercare la virtù, perché solo la virtù, infatti, ci può dare la felicità.

Lo stesso tema è sviluppato nell'*Eutidemo*, dove Socrate afferma che i beni esteriori non servono se non si sa farne il giusto uso, ovvero se non si possiede la virtù; nel *Protagora*, dove egli afferma che bisogna «salvare la propria vita», non sprecarla, non buttarla via, ma impiegarla per realizzare se stessi, il proprio fine, la propria perfezione; nel *Gorgia*, dove egli insiste sulla necessità di «aiutare se stessi», o di **prendersi cura di se stessi**, e sostiene che il bene dell'uomo è il bene della sua anima, cioè la virtù. Come il corpo, anche l'anima ha infatti una salute ed una malattia: la salute dell'anima è la virtù, in particolare la giustizia (sintesi di tutte le virtù), e la sua malattia è invece il vizio, l'ingiustizia. Perciò, conclude Socrate, **è meglio subire l'ingiustizia che commetterla**, in quanto chi commette ingiustizia rovina la propria anima, e dunque perde se stesso. Il vizio è per l'uomo il male peggiore che ci sia, mentre la virtù è il suo bene, la sua vera felicità. Perciò non c'è contrasto, in Socrate, tra l'utile ed il bene, nel senso che il vero **utile**, per l'uomo, è il suo **bene**, cioè la sua virtù: un utile che non fosse virtuoso sarebbe un danno per l'anima, e dunque non sarebbe nemmeno utile.

Si tenga presente che in greco il termine che designa la virtù, *aretè*, non ha un significato soltanto morale, ma significa valore, eccellenza, perfezione in genere: perciò cercare la virtù dell'uomo significa cercare la sua perfezione, la sua piena realizzazione. Mentre i sofisti si preoccupavano di insegnare la virtù di un particolare tipo di uomo, il politico, o l'oratore, o il tecnico, Socrate si preoccupa di trovare la virtù dell'uomo in quanto tale. Si può dire, pertanto, che i primi hanno inventato l'educazione tecnica, o professionale, mentre Socrate ha inventato l'educazione umanistica, cioè dell'uomo nella sua globalità. Questo significato ampio di virtù spiega perché Socrate identifichi la virtù con la **felicità** (in greco *eudaimonìa*, per cui la posizione di Socrate è stata chiamata «eudemonismo»): quando l'uomo, infatti, ha raggiunto la sua virtù, cioè la sua perfezione, ha pienamente realizzato se stesso, perciò non può non provare quel senso di pienezza e di soddisfazione in cui consiste la felicità.

A questa prima dottrina, che identifica il bene e la felicità dell'uomo nella virtù, Socrate ne aggiunse un'altra, secondo cui ogni virtù consiste essenzialmente nel sapere, nella **scienza**. Non è possibile infatti, sostiene Socrate, realizzare la virtù se non si sa in che cosa essa consiste: per esempio non è possibile essere coraggiosi, se non si sa che cos'è il coraggio, né essere giusti, se non si sa che cos'è la giustizia. Tutte le virtù, dunque, si riducono sostanzialmente ad una, cioè al sapere, alla **conoscenza del**

bene. Questa dottrina, per Socrate, significa non solo che la virtù presuppone necessariamente il sapere, ma anche che la virtù è essenzialmente sapere, cioè che il sapere non è solo necessario, ma anche sufficiente, a produrre la virtù: perciò la virtù è scienza e il vizio è ignoranza.

La conseguenza di questa dottrina è che, chi conosce il bene, automaticamente è virtuoso, agisce bene, mentre chi agisce male, il vizioso, lo fa solo perché non conosce il bene. **Nessuno fa il male volontariamente**, cioè sapendo che quello che sta facendo è male. Chi agisse in tal modo, sostiene Socrate, sarebbe infatti insensato, perché non ha senso volere il proprio male. Evidentemente egli non tiene conto che nell'uomo c'è anche l'incontinenza, cioè l'incapacità di obbedire alla propria ragione e la tendenza ad agire in senso contrario a essa, anteponendo un piacere o un utile immediato a quello che pure si sa essere il proprio bene. Perciò la sua posizione è stata giudicata una forma di «intellettualismo etico» (sopravvalutazione dell'intelletto, o della ragione, e sottovalutazione di altri fattori dell'agire umano).

In ogni caso per Socrate educare alla virtù significa insegnare a conoscere, e quindi la virtù è insegnabile: in questo la sua posizione si avvicina molto a quella dei sofisti e perciò anche Socrate, come i sofisti, si dedicò all'educazione dei giovani.

La scienza come conoscenza del «che cos'è»

Abbiamo visto che per acquisire una virtù, secondo Socrate, è necessario conoscere che cosa essa è: per esempio, per essere giusti, è necessario conoscere che cosa è la giustizia. Questa domanda, **che cos'è**, non mira a conoscere un caso particolare di giustizia, una singola azione giusta, per esempio restituire ciò che ci è stato prestato, ma vuole sapere che cos'è la giustizia in generale, ossia che cosa accomuna tutte le singole azioni giuste distinguendole da quelle che tali non sono, qual è il carattere unico e identico che è presente in tutte e che le rende tutte giuste. Questo carattere verrà chiamato da Platone «idea» e da Aristotele «universale», perciò si può dire che Socrate ha almeno posto il problema dell'**universale**, nel senso che lo ha ricercato. Noi potremmo chiamarlo «essenza», senza dare a questa parola un significato filosofico particolare, ma intendendo con essa precisamente ciò a cui si riferisce la domanda «che cos'è».

Quasi tutti i dialoghi giovanili di Platone ci presentano questa ricerca: nel *Carmide* Socrate domanda «che cos'è la saggezza», nel *Lachete* «che cos'è il coraggio», nel *Liside* «che cos'è l'amicizia», nell'*Ippia Maggiore* «che cos'è la bellezza», nell'*Eutifrone* «che cos'è la santità», e nel libro I della *Repubblica*, considerato più antico degli altri, «che cos'è la giustizia». Come si vede, si tratta sempre di virtù, cioè di perfezioni in senso morale, ma di esse si domanda sempre quella che Aristotele chiamerà una «definizione», ossia un discorso che ne esprima l'essenza, una risposta che valga in tutti i casi in cui la virtù è presente, insomma non una risposta particolare, ma una risposta universale.

Tale risposta è stata chiamata anche «concetto», ma il termine è del tutto estraneo a Socrate; ciò che conta, al di là dei termini usati, è che, mentre i casi particolari vengono conosciuti mediante la percezione sensibile (per esempio, a proposito della bellezza, un caso particolare di essa, citato da Socrate nell'*Ippia Maggiore*, è una bella ragazza, che è vista con gli occhi), il carattere universale che li accomuna tutti, senza identificarsi con nessuno di essi, può essere colto solo con la mente, ovvero con la ra-

gione, o con l'intelletto (per esempio, sempre nell'*Ippia Maggiore*, la bellezza in sé). Perciò si può dire che Socrate ha scoperto la necessità di salire dalla conoscenza sensibile alla **conoscenza razionale**, o meglio che la scienza, il sapere autentico, non è una conoscenza sensibile, ma razionale.

L'interesse che muove Socrate è sempre di tipo morale: rendere virtuosi gli uomini. Ma a questo interesse morale si aggiunge anche un interesse teoretico, cioè conoscitivo, suscitato dal fatto che molte azioni ispirate da una stessa virtù sono simili tra di loro, cioè hanno in comune uno stesso carattere, senza che nessuna di esse si identifichi con la virtù come tale, e costituendone ciascuna un caso particolare. Ci deve essere dunque, argomenta Socrate, qualcosa che è diverso da ciascuna singola azione e tuttavia è presente in tutte, qualcosa che le rende casi particolari di quella virtù, e a cui soltanto è appropriato il nome di quella virtù, cioè appunto il suo «che cos'è», la sua essenza.

Aristotele dirà che, con questo ragionamento, Socrate ha scoperto il **procedimento induttivo**, ossia il procedimento consistente nel risalire da molti casi particolari, simili tra loro, ad un unico carattere che tutti li accomuna, detto appunto «universale». In realtà il termine «induzione» (*epagoghè*) non è di Socrate e nemmeno di Platone, ma tuttavia non c'è dubbio che Socrate ha seguito un procedimento di questo tipo, anche se, pur ammettendo l'esistenza di un carattere unico e comune a molti casi particolari, non ha mai definito quest'ultimo, cioè non ha mai dato una risposta alla domanda «che cos'è»: tutti i dialoghi platonici, infatti, in cui viene descritta la ricerca del «che cos'è» compiuta da Socrate, restano senza conclusione, nel senso che non dicono mai in che cosa effettivamente consiste la virtù ricercata.

Il metodo socratico

Malgrado l'esito inconcludente, cioè negativo, della sua ricerca, il contributo di Socrate alla filosofia è enorme, sia perché egli ha posto l'esigenza di trovare l'universale, vale a dire il concetto, l'aspetto razionale della realtà, sia per il metodo che egli ha praticato nella ricerca. Questo metodo è costituito da vari elementi caratteristici.

Anzitutto esso suppone una situazione di **dialogo**: per sapere il «che cos'è», è necessario domandarlo a qualcuno e la domanda non può che collocarsi nell'ambito di un dialogo. In questo modo Socrate personalizza la sua ricerca, cioè coinvolge in essa direttamente la sua persona e quella del suo interlocutore. Poi è necessario che colui al quale la domanda viene rivolta sia disposto a rispondere, cioè presuma di sapere la risposta. In tutti i dialoghi socratici gli interlocutori di Socrate credono infatti, almeno all'inizio, di sapere già ciò che egli cerca. Anzi Socrate stesso finge di credere che essi lo sappiano, esercitando nei loro confronti la cosiddetta **ironia**, cioè una finta ammirazione, il cui carattere fittizio è peraltro trasparente e che serve da un lato a ridimensionare il presunto sapere dell'interlocutore e dall'altro a stimolarlo, a sfidarlo ad accettare il dialogo e quindi a sottoporsi alla prova che questo costituisce.

Il dialogo si configura quindi come un vero e proprio **esame** (*pèira*), in cui Socrate esamina, saggia, mette alla prova, il presunto sapere del suo interlocutore. Questi in genere risponde alla domanda del «che cos'è», concernente una determinata virtù, citando un caso particolare di essa, cioè una singola azione virtuosa. Socrate naturalmente non è soddisfatto della risposta e la demolisce mediante la **confutazione**

(*èlenchos*), cioè deducendo da essa conseguenze autocontraddittorie. Per esempio quando, alla domanda «che cos'è il coraggio», Lachete risponde che il coraggio è lo star fermi di fronte al nemico, Socrate osserva che in certi casi può essere più coraggioso chi indietreggia per poter meglio attaccare, cosicché una stessa azione verrebbe ad essere, secondo la risposta di Lachete, coraggiosa e non coraggiosa.

L'uso del dialogo e della confutazione mostrano che anche Socrate praticava la **dialettica**, differenziandosi da Zenone perché dialogava e da Protagora perché confutava (cioè riteneva inaccettabile la contraddizione). La confutazione, in Socrate, serve a rilevare l'insufficienza delle risposte particolari e a mostrare la necessità dell'universale.

In certi casi, Socrate dapprima accetta la risposta che gli viene data dal suo interlocutore, ma a un certo punto dichiara di sentire dentro di sé un «dèmone», cioè una specie di essere intermedio tra l'umano e il divino, il quale gli fa intuire l'insufficienza della risposta accettata e lo induce a rifiutarla. Molto si è discusso per stabilire il significato di questo dèmone, da alcuni considerato una sorta di voce della coscienza: quel che è certo, è che per Socrate esso ha una funzione sempre e soltanto negativa, quella di vietargli di accettare una determinata tesi e, per questo, è in qualche modo connesso con la confutazione. Si potrebbe dire che esso è il «dèmone della dialettica». Fu probabilmente un'interpretazione errata, o comunque capziosa, di esso che permise ad Anito, Meleto e Licone di accusare Socrate di volere introdurre nuove divinità al posto di quelle della città.

Un altro elemento fondamentale del metodo di Socrate è il riconoscimento della propria ignoranza: Socrate dichiara di non sapere, non solo all'inizio del dialogo, quando domanda ai suoi interlocutori che cos'è una determinata virtù, ma anche alla fine del dialogo, quando constata che nessuna delle risposte date è soddisfacente, e che d'altra parte nemmeno lui è in grado di dare la risposta cercata. La differenza sta nel fatto che all'inizio solo Socrate è consapevole della sua ignoranza, mentre alla fine anche i suoi interlocutori sono stati da lui resi consapevoli di essere ignoranti.

Tutti, insomma, sono ignoranti, solo che Socrate sa di esserlo e gli altri, almeno all'inizio, non lo sanno. In un punto, dunque, Socrate sa più degli altri, precisamente in quanto sa di non sapere. Il suo unico sapere, infatti, è, come egli stesso dichiara più volte, **il sapere di non sapere**, e questo è il risultato della sua ricerca. Perciò Socrate, nell'*Apologia* scritta da Platone (il discorso di autodifesa che egli avrebbe pronunciato al processo), dichiara di avere compreso il responso dato dall'oracolo di Delfi, secondo il quale egli sarebbe stato il più sapiente di tutti gli uomini, quando si accorse che in questo egli superava tutti, nel fatto appunto di essere l'unico a sapere di non sapere.

In questo senso, il risultato della ricerca socratica non è totalmente negativo: Socrate, infatti, dichiarando di non sapere, cioè di non essere in grado di dare lui la risposta cercata, paragona se stesso a una levatrice, ricordando che questo era anche il mestiere di sua madre; come la levatrice non partorisce essa stessa, ma aiuta le altre donne a partorire, così Socrate non trova lui stesso la risposta, cioè non partorisce il vero sapere, ma aiuta gli altri a trovarlo. Questo discorso significa che egli considerava il suo metodo come sterile per sé, ma fecondo per gli altri, nel senso che aiutava gli altri a scoprire la verità.

L'arte di aiutare a partorire era detta in greco «maieutica», così che anche il metodo socratico è stato chiamato maieutica: un'illustrazione esemplare di esso si ha nel *Menone*, dove Socrate aiuta uno schiavo, cioè un ignorante, a scoprire da solo nien-

temeno che il teorema di Pitagora. Esso è anche un'indicazione di come Socrate intendeva l'educazione: non, cioè, come introduzione di nozioni nella mente dell'allievo, secondo quanto facevano i sofisti, ma come processo consistente nello stimolare l'allievo a trar fuori dalla propria mente ciò che in essa è virtualmente contenuto.

3 I SOCRATICI

I discepoli di Socrate, a differenza del maestro, esposero il loro pensiero per iscritto in varie opere: queste però, ad eccezione di quelle di Platone, sono andate perdute e di esse si conservano solo frammenti o testimonianze. Per questo motivo, e forse anche per un'oggettiva maggiore importanza di Platone, tutti gli altri discepoli di Socrate vengono comunemente chiamati «socratici minori» e vengono considerati fondatori di una serie di scuole, analoghe a quella fondata da Platone. Non vedendo il motivo, tuttavia, di insistere su una simile comparazione, a causa appunto della perdita dei loro scritti, né di risolvere interamente la loro identità nelle rispettive scuole, la cui esistenza effettiva del resto è anche dubbia, li presenteremo semplicemente come «socratici», trattando di ciascuno individualmente.

Antistene

Il più anziano fra i discepoli di Socrate fu **Antistene**.

Antistene nacque ad Atene, da padre ateniese e madre trace, probabilmente intorno al 445 a.C. Secondo la tradizione fu discepolo di Gorgia prima che di Socrate, ma la notizia non è sicura e comunque è più probabile che egli abbia avuto genericamente dei rapporti con i sofisti, anche dopo avere incontrato Socrate. È certo che fu avversario di Platone, nel senso che non accettò, ma criticò, gli sviluppi che questi diede del socratismo, in particolare la dottrina delle idee. Secondo la consuetudine socratica, anche Antistene si circondò di un gruppo di discepoli, con i quali si intratteneva in un ginnasio (una specie di palestra) ateniese chiamato Cinosarge. Alcuni pensano che da questo abbia preso il nome la scuola «cinica», di cui si attribuisce la fondazione ad Antistene, ma probabilmente questo nome entrò nell'uso solo al tempo del suo scolaro Diogene di Sinope. Si calcola che Antistene sia morto ad Atene verso il 365 a.C. Gli si attribuiscono numerose opere, scritte in forma di dialogo, delle quali si sa quasi soltanto il titolo (*Protreptico*, *Ciro*, *Eracle*, *Aspasia*, *Aiace*, *Ulisse*, ecc.).

Antistene sviluppò sia la riflessione propriamente morale di Socrate, sia la sua ricerca del «che cos'è». A proposito di quest'ultima, pare anzitutto che egli chiamasse col nome di *lògos* (discorso) la risposta alla domanda «che cos'è», e anzi introducesse la consuetudine, ripresa poi da Aristotele, di indicare il «che cos'è» usando il verbo al tempo imperfetto, cioè **che cos'era**, per chiarire che si trattava della domanda posta all'inizio della discussione, cui si doveva dare una risposta alla fine, come si usa fare nelle dimostrazioni dei teoremi di geometria, quando, giunti alla fine, si dichiara «questo è ciò che era da dimostrare».

Secondo Aristotele, poi, Antistene avrebbe ritenuto che di ciascuna cosa si potesse dire soltanto il suo **discorso proprio**, e quindi che il discorso esprimente il «che cos'è» di una cosa fosse uno solo, precisamente quello proprio ad essa e a nessun'altra. Non è chiaro se con ciò Antistene intendesse che di una cosa si può dire solo il semplice nome proprio o anche una definizione specifica.

Sempre secondo Aristotele, da questa tesi Antistene ricavava due conseguenze: anzitutto che **non è possibile contraddirsi**, probabilmente perché, se su una cosa si può fare un solo discorso, non è possibile fare sulla stessa due discorsi fra loro diversi (nel che consisterebbe la contraddizione), poiché questi riguarderebbero cose diverse; poi che **non è possibile dire il falso**, probabilmente perché ogni discorso si riferisce alla cosa di cui è proprio, mentre il falso sarebbe un discorso improprio, non appropriato a nessuna cosa. In ogni caso, la dottrina di Antistene finiva col negare che uno stesso discorso potesse riferirsi a molte cose fra loro simili, cioè finiva col negare proprio l'esistenza di quell'universale che Socrate cercava. Di qui il rifiuto opposto da Antistene alla dottrina delle idee di Platone, compendiata nella celebre frase: «o Platone, vedo il cavallo, ma non la cavallinità».

Avendo sostanzialmente rinunciato alla ricerca dell'universale, ad Antistene non restava che sviluppare il lato pratico della dottrina di Socrate, cosa che egli fece insistendo soprattutto sull'importanza dell'**autodominio** (*enkràteia*), cioè del non cedere alle passioni, ai desideri, alla ricerca dei beni esteriori, in particolare del piacere, e sull'importanza dell'**autosufficienza** (*autàrcheia*), che si raggiunge cercando solo la virtù. In particolare Antistene sottolineò il valore della fatica (*pònos*) e dell'esercizio (*àskesis*, da cui ascetica, ascetismo) come condizioni per ottenere l'autosufficienza, arrivando a fare di questa il massimo bene.

La stessa indipendenza che Antistene rivendicava nei confronti delle passioni e dei beni esteriori, fu da lui affermata anche nei confronti della città: fu infatti critico sia nei confronti della tirannide, come forma di governo negatrice della libertà, sia nei confronti della democrazia, in quanto fondata sull'incompetenza. Per tutti questi motivi non c'è da stupirsi che da lui sia derivato uno scolaro come **Diogene di Sinope**, iniziatore della filosofia «cinica», che da lui prese il nome, fondata sul rifiuto di ogni cosa, compresa l'appartenenza alla città, cioè la partecipazione alla vita politica.

Diogene nacque a Sinope, colonia di Mileto, intorno al 410 a.C. e morì, secondo la tradizione, nello stesso anno di Alessandro Magno, cioè nel 323 a.C. Egli fu dunque contemporaneo di Platone e Aristotele. Pare che nella sua città natale avesse falsificato delle monete e perciò ne fosse stato esiliato, ma la notizia non è certa. Quel che è certo è che Diogene andò ad Atene, dove fu scolaro di Antistene e avversario di Platone, e in seguito a Corinto, dove, secondo la tradizione, fu venduto schiavo e come tale fece il pedagogo nella casa del suo padrone. Scrisse vari dialoghi di cui sono noti alcuni titoli (*Erotico*, *Pordalo*, *Cefalione*, *Aristarco*, *Repubblica*, ecc.), e tragedie.

Diogene fu chiamato «il cane» (in greco *kỳon-kynòs*, perciò i suoi discepoli furono chiamati «cinici»), probabilmente per sottolineare la sua indifferenza alle comodità esteriori e la sua mancanza di pudore. Pare infatti che egli vivesse in una botte, mangiasse e bevesse senza servirsi nemmeno di una ciotola e non avesse riguardo a svolgere in pubblico anche le funzioni fisiologiche. Sul suo conto sono stati messi in circolazione molti aneddoti, come quello secondo cui avrebbe chiesto ad Alessandro Magno di spostarsi per non togliergli il sole, spesso del tutto leggendari.

Discepolo di Diogene fu il cinico **Cratete di Tebe**, famoso per avere praticato una vita ascetica ed un atteggiamento di benevolenza verso tutti (*filantropìa*).

Aristippo

Uno sviluppo del pensiero di Socrate in senso del tutto opposto fu dato da **Aristippo**.

Aristippo nacque a Cirene, nell'Africa settentrionale, probabilmente intorno al 435 a.C. Dalla sua città natale si recò ad Atene, dove divenne discepolo di Socrate e dove tornò, dopo la morte del maestro e vari altri viaggi, per insegnare a sua volta, ma a pagamento, come era costume dei sofisti. Per questo motivo dovette essere biasimato da Platone, che lo dichiara assente dalla morte di Socrate, quasi a sottolinearne l'incuranza per la sorte del maestro. Aristippo si recò per un certo tempo a Siracusa, presso il tiranno Dionisio il Vecchio, col quale si incontrò anche Platone. Terminò la sua vita a Cirene, non si sa bene quando, dove ebbe alcuni discepoli, tra cui la figlia Arete, e fu considerato fondatore della scuola cirenaica, che tuttavia si sviluppò nelle generazioni successive.

Anche Aristippo, come Antistene e Platone, scrisse dei dialoghi, tutti perduti, dei quali sono noti solo i titoli (*Artabazo*, *Ai naufraghi*, *Agli esuli*, *Laide*, *Ermia*, *Filomelo*, ecc.).

Aristippo non si occupò di problemi teorici, anzi disprezzò le scienze esclusivamente teoriche, come le matematiche, per il fatto che, non dicendo nulla a proposito del bene e del male, non sono di alcun giovamento nella vita pratica. Nella dottrina di Aristippo non troviamo nessuna traccia della ricerca socratica dell'universale, e nemmeno del problema del «che cos'è»; la sola cosa che lo interessava era di stabilire in che cosa consistesse il bene, cioè la felicità, e concluse affermando che l'unico vero bene è il **piacere**, perciò fu considerato un edonista (da *hedonè*, che significa piacere).

A questa dottrina probabilmente è connessa la sua concezione della conoscenza, secondo la quale la sola cosa che conosciamo sono le nostre affezioni interne (*pàthe*), precisamente la sensazione di piacere e la sensazione di dolore. Il piacere e il dolore sono infatti, per Aristippo, dei **movimenti** che si producono nei nostri sensi, rispettivamente un movimento lieve, e perciò piacevole, il primo, ed un movimento violento, e perciò doloroso, il secondo. Non c'è dubbio pertanto che il piacere, con cui Aristippo identificava il bene ed alla cui ricerca dedicò l'intera sua vita, era non un piacere spirituale, ma un piacere corporeo.

Ciò non significa tuttavia che Aristippo sostenesse la dissolutezza o fosse egli stesso un dissoluto: pur ricercando, infatti, ogni sorta di piaceri, affermava che non bisogna essere schiavi del piacere, ma bisogna saperlo dominare e, quando è necessario, sapersene anche allontanare, per non esserne sopraffatti. L'asservimento ai piaceri finisce infatti con l'essere doloroso. Tutte le testimonianze riportano pertanto la frase che egli avrebbe detto a proposito della prostituta Laide, con la quale aveva rapporti sessuali: «la possiedo, ma non ne sono posseduto». Stabilito, tuttavia, che non bisogna essere schiavi del piacere, resta il fatto, secondo Aristippo, che è meglio possederlo piuttosto che esserne posseduto, e che il piacere come realtà positiva, o **piacere in movimento** (quel movimento lieve di cui abbiamo parlato), è migliore della pura e semplice assenza di dolore.

Da questa concezione deriva anche l'atteggiamento di Aristippo, o forse dei cirenaici a lui successivi, nei confronti della vita politica, consistente sostanzialmente nell'**astensione**, perché dalla partecipazione alla vita politica non si può ricavare nessun piacere corporeo. Per motivi opposti a quelli di Antistene, che disprezzava il piacere e lo considerava un male, si perviene così ad una conclusione analoga nei confronti della città.

Tra i cirenaici successivi ad Aristippo sono noti soprattutto i nomi di **Egesia**, secondo cui la cosa più piacevole è la morte in quanto liberazione da ogni dolore e che

perciò fu soprannominato «persuasore di morte», e **Teodoro**, il quale negava l'esistenza degli dèi e fu perciò soprannominato «l'ateo».

Euclide di Megara

Un altro importante discepolo di Socrate fu **Euclide**, da non confondersi con l'omonimo espositore della geometria detta «euclidea».

Euclide nacque a Megara intorno al 435 a.C., da dove si recava – pare quotidianamente – ad Atene per ascoltare Socrate. Presso di lui, proprio a Megara, si rifugiarono tutti i discepoli di Socrate subito dopo la morte di questo. È probabile che Euclide, almeno in un primo momento, fosse in buoni rapporti con Platone, dal quale si allontanò successivamente forse per fare da mediatore tra lui e Antistene. Ebbe a sua volta dei discepoli, tra cui Eubulide di Mileto, che furono chiamati, a partire da Aristotele, «megarici». Altri suoi discepoli, in senso però molto lato, vennero chiamati «dialettici» (Diodoro Crono e Filone) ed altri ancora semplicemente «eristi». Euclide morì intorno al 365 a.C. Secondo la tradizione scrisse anch'egli alcuni dialoghi, tutti perduti, di cui conosciamo i titoli (*Lampria*, *Eschine*, *Fenice*, *Critone*, *Alcibiade*, *Erotico*).

Anche Euclide, come Antistene ed Aristippo, sviluppò soprattutto l'insegnamento morale di Socrate, cercando di determinare che cosa sia il bene, cioè la felicità. Il suo contributo sarebbe consistito soprattutto nell'affermare l'**unità del bene**: secondo la tradizione, infatti, egli avrebbe affermato che «il bene è uno, pur se chiamato con molti nomi, cioè talora saggezza, talora Dio, talora mente, e così via». Qualcuno ha visto in tale dottrina un ritorno all'eleatismo, cioè una vera e propria identificazione del bene con l'Uno di cui parlavano Parmenide e Zenone, ma è più giusto, a nostro avviso, interpretarla come uno sviluppo della riduzione socratica di tutte le virtù alla scienza, o eventualmente come riduzione di tutti i valori al Bene supremo, da Euclide identificato con l'Uno nello stesso senso in cui lo avrebbe fatto, come vedremo, Platone.

Euclide, inoltre, a differenza dei socratici già considerati, coltivò in modo particolare la **dialettica**: di lui si tramanda, infatti, che «impugnava la dimostrazione non a partire dalle premesse, ma dalle conclusioni», il che era perfettamente in linea sia con la dialettica di Zenone che con il metodo confutatorio praticato da Socrate. Dal suo maestro, tuttavia, Euclide divergeva in un punto molto importante quando respingeva il ragionamento «per comparazione», cioè basato sull'accostamento di cose simili, praticato invece da Socrate (quello che Aristotele chiamò «ragionamento induttivo»). Ciò fa supporre che egli intendesse l'universale come una caratteristica strettamente identica e quindi difficilmente applicabile a più casi individuali.

Pare che i discepoli di Euclide sviluppassero soprattutto la sua dialettica, portandola però ad esiti eristici, come nel caso di **Eubulide**, che fu contemporaneo e avversario di Aristotele, e probabilmente oggetto delle critiche che questi mosse, come vedremo, alle «confutazioni sofistiche». A Eubulide si attribuiscono infatti alcuni famosi ragionamenti tra cui il «mentitore» («se un Cretese afferma che tutti i Cretesi sono mentitori, mente e insieme dice il vero»), il «cornuto» («tu hai ciò che non hai perduto, ma non hai perduto le corna, dunque hai le corna»), il «velato», il «calvo», ecc.

Ad una generazione posteriore (fine del IV secolo circa) dovettero invece appartenere **Diodoro Crono**, autore del famoso argomento detto il «dominatore» («nulla è possibile, che non sia vero ora o non lo sia in futuro»), e **Stilpone di Megara**, noto

per avere escluso la possibilità di attribuire ad un soggetto un predicato diverso da esso (come nella frase «il cavallo corre») e avere quindi limitato i discorsi veri ai soli giudizi di identità (o «tautologie», per esempio «il cavallo è cavallo»). Ciò pregiudica seriamente la stessa possibilità di discutere, che tanto stava a cuore a Socrate, perciò è in un senso molto lato che Stilpone può essere considerato un socratico.

Fedone

Un altro discepolo di Socrate cui si attribuisce la fondazione di una scuola fu **Fedone**.

Fedone nacque a Elide, non si sa bene quando: pare che sia stato fatto prigioniero in guerra e condotto schiavo ad Atene, dove conobbe Socrate, che lo fece liberare, e si unì al suo gruppo. Dovette essere amico di Platone, perché questi gli intitolò il famoso dialogo in cui viene descritta la morte di Socrate. Dopo lo scioglimento del gruppo dei discepoli di Socrate, Fedone tornò nella sua città natale, dove prese ad insegnare lui stesso, così che si è parlato di una «scuola di Elide». Scrisse dialoghi, perduti, dai titoli: *Zopiro*, *Simone*, e altri meno sicuri.

Della filosofia di Fedone non si sa quasi nulla; si sa solo che Fedone si occupò, come il suo maestro, di problemi morali, dedicando un particolare interesse ai temi dell'autodominio e della cura dell'anima.

A una generazione successiva appartiene **Menedemo di Eretria** (339-265 a.C.), cui viene attribuito il trasferimento della scuola di Elide ad Eretria. Questi ebbe contatti con Stilpone di Megara, da cui probabilmente riprese la dottrina dell'impossibilità di attribuire a un soggetto un predicato diverso (per esempio «l'uomo è bianco»), ovvero la necessità di pronunciare solo **giudizi di identità** («l'uomo è uomo, il bianco è bianco»), con l'esclusione dei giudizi negativi e di quelli positivi non semplici. Di avviso ben diverso furono, come vedremo fra poco, Platone e, successivamente, Aristotele, i quali pertanto risultano essere, almeno a questo proposito, gli autentici continuatori di Socrate.

CAPITOLO **3**

PLATONE E L'ACCADEMIA ANTICA

1 VITA E OPERE DI PLATONE

La fonte principale delle notizie concernenti la vita di Platone è una lettera a lui attribuita, la *Lettera VII* (così chiamata per il numero che reca nella raccolta delle tredici *Lettere* attribuite a Platone), la cui autenticità non è certa, ma la cui attendibilità come fonte storica è abbastanza sicura, perché, anche se non fu scritta proprio da Platone, essa dovette essere scritta da persona a lui vicina e bene informata sulle vicende della sua vita. Su di essa si basano infatti altre narrazioni antiche della vita di Platone, cioè la *Vita di Dione* di Plutarco e la biografia platonica di Diogene Laerzio.

La giovinezza

Platone nacque ad Atene nel 428/427 a.C. da famiglia aristocratica, cioè da padre discendente del re Codro e da madre parente del legislatore Solone. Zio di sua madre era poi il sofista Crizia, che fu, come abbiamo visto, uno dei Trenta tiranni. Il vero nome di Platone era Aristocle, ma egli fu chiamato Platone a causa della larghezza delle sue spalle o dell'ampiezza della sua fronte (*platùs* in greco significa infatti «largo»). La nobiltà della famiglia lo predestinava alla carriera politica, perciò Platone fu subito avviato a un'educazione adatta a questo scopo, quale poteva essere offerta in Atene dai sofisti. Egli entrò pertanto a far parte del gruppo degli amici di Socrate, che – come abbiamo visto – era comunemente considerato un sofista, cioè un maestro di arte politica, ed era già in contatto con personaggi del partito aristocratico, o oligarchico, quali Crizia e Alcibiade. Secondo Aristotele, Platone frequentò in giovinezza anche l'eracliteo Cràtilo: la notizia non trova altre conferme, ma si può supporre che sia attendibile, dato che Aristotele fu per quasi vent'anni in stretto contatto con Platone e dunque dovette essere bene informato su di lui.

Ma l'insegnamento che più di ogni altro lasciò il segno su Platone fu quello di Socrate. Alla sua influenza si deve infatti la rinuncia di Platone a entrare nella vita politica con posizioni di responsabilità durante la tirannia dei Trenta (404 a.C.); l'occasione sarebbe stata la più propizia per il suo esordio: i Trenta avevano infatti stabilito in Atene, con l'appoggio dell'esercito spartano del generale Lisandro, vincitore della guerra del Peloponneso, un governo di tipo oligarchico, verso cui doveva naturalmente propendere Platone, dato il rango sociale della sua famiglia. Di essi inoltre faceva par-

te Crizia, prozio di Platone, che poteva senz'altro assicurargli il suo appoggio. Ma – narra l'autore della *Lettera VII*, che dichiara di essere lo stesso Platone – il clima di terrore instaurato dai tiranni, con le confische, gli esilii e le condanne a morte degli esponenti del partito democratico, fecero apparire a Platone il nuovo governo peggiore dell'antico e quindi egli si rifiutò di parteciparvi. Quando i Trenta furono rovesciati e si instaurò in Atene un governo democratico moderato, capeggiato da Trasibulo, Platone ebbe di nuovo la possibilità di entrare nella vita politica, ma un evento tragico gli tolse definitivamente ogni fiducia nella democrazia ateniese: la condanna a morte di Socrate (399 a.C.), voluta dai rappresentanti del partito democratico.

I viaggi e la fondazione dell'Accademia

Sconvolto dalla morte di Socrate, Platone lasciò Atene e si dedicò a una serie di viaggi, che lo portarono prima a Megara, dove insegnava un altro scolaro di Socrate, Euclide, poi a Cirene, dove insegnava Aristippo, e forse anche in Egitto, dove Platone ebbe modo di conoscere la cultura e i miti di quel paese di antichissima civiltà. Durante questi viaggi egli constatò che nessuna città era governata bene e si convinse, da buon socratico, che la più importante condizione per governare bene era quella di sapere che cosa fosse il bene, quindi che il governo doveva essere esercitato da coloro che sanno, vale a dire dai filosofi.

Una situazione del genere esisteva, come sappiamo, in Italia, precisamente a Taranto, dove la città era governata dal gruppo dei pitagorici riuniti intorno ad Archita. Platone si recò dunque a Taranto, dove conobbe Archita, e di qui passò in Sicilia, a Siracusa, dove era al governo il tiranno Dionisio il Vecchio, che aveva fatto di quella città la maggiore potenza del Mediterraneo (389/388 a.C.). Platone rimase però disgustato dalle prepotenze e dagli arbitrii del tiranno, oltre che dai vizi e dalle dissipazioni degli abitanti di Siracusa. L'unico aspetto positivo di quel soggiorno fu l'incontro con Dione, cognato di Dionisio, con cui Platone strinse una profonda amicizia. Quando Platone rimproverò a Dionisio il suo modo di governare, questi lo cacciò da Siracusa e lo fece vendere schiavo a Egina, dove il filosofo fu riscattato da Anniceride di Cirene e quindi poté tornare ad Atene.

A questo punto Platone concepì un altro modo di intervenire nella vita politica, diverso dalla partecipazione diretta: la formazione dei futuri uomini politici. Acquistò pertanto un terreno presso un famoso ginnasio situato nel giardino dedicato all'eroe Academo e vi costruì un santuario alle Muse e alcuni locali di abitazione, avviando in essi una scuola che prese il nome di Accademia. In essa raccolse una serie di personaggi di ogni regione della Grecia, destinati a ricoprire importanti ruoli politici nelle rispettive città: anzitutto Dione, cognato del tiranno Dionisio di Siracusa, poi Erasto e Corisco, che in seguito avrebbero partecipato al governo della città di Asso in Asia Minore, poi Eufreo di Oreo, consigliere del re macedone Perdicca, Aristonimo, Formione e Menedemo, anch'essi consiglieri di governanti, gli ateniesi Iperide, Cabria, Licurgo e Focione, tutte personalità di rilievo. È verosimile che con essi Platone si intrattenesse in conversazioni educative, simili ai dialoghi socratici, su temi etici e politici. Ma, grazie alla convinzione ereditata da Socrate, secondo cui la virtù presuppone la scienza, Platone dovette anche sviluppare vere e proprie indagini scientifiche, specialmente nel campo della matematica e dell'astronomia. Per un certo tempo, infatti, furono membri dell'Accademia illustri matematici e astronomi come

Eudosso di Cnido, Eraclide Pontico e Filippo di Opunte, nonché il medico siciliano Filistione. Si tramanda, poi, che della scuola fecero parte anche un Caldeo (probabilmente esperto in astronomia) e una donna.

Le avventure siracusane e la vecchiaia

Nell'anno 367 morì a Siracusa il tiranno Dionisio e gli succedette nel governo della città il figlio, detto Dionisio il Giovane, il quale, per suggerimento di Dione, pensò di assumere come suo consigliere politico Platone, che invitò a venire presso di sé. Platone accettò l'invito e, benché ormai sessantenne, si trasferì a Siracusa, probabilmente intravvedendo finalmente la possibilità di tradurre direttamente in pratica il suo progetto di unire la politica alla filosofia. Si dice, infatti, che alla corte di Dionisio egli avesse introdotto lo studio della geometria, da lui considerata necessaria per la formazione dei filosofi e quindi dei politici. A causa, però, di alcuni dissidi sorti fra Dionisio il Giovane e Dione, sospettato di insidiare il potere del tiranno, e del conseguente esilio di Dione, Platone perdette ben presto la speranza di influire su Dionisio e dopo tre anni di soggiorno a Siracusa, nel 364, deluso, tornò ad Atene e riprese il suo insegnamento nell'Accademia, dove nel frattempo era entrato il giovane Aristotele.

Ma Dionisio non si rassegnò a fare a meno dei consigli di Platone e del prestigio che da questi gli derivava, e dopo altri tre anni, cioè nel 361, richiamò Platone a Siracusa, mandando ad Atene una trireme per prelevarlo. Platone non seppe resistere al desiderio di tentare ancora una volta la realizzazione del suo progetto e, a sessantasei anni, si mise nuovamente in viaggio. Arrivato a Siracusa in compagnia di alcuni allievi, tra cui il nipote Speusippo, egli decise di forzare i tempi dell'educazione di Dionisio e gli espose subito tutta la sua filosofia. Il tiranno non solo credette di essersene impadronito alla perfezione, ma addirittura la mise per iscritto in un trattato, presentandola come propria e fraintendendola gravemente. Inoltre si rifiutò di richiamare Dione dall'esilio.

Per tutti questi motivi fra lui e Platone sorse un conflitto, in seguito al quale il filosofo fu consegnato ai mercenari e rischiò di essere messo a morte. Fu solo per l'intervento del pitagorico Archita che Dionisio lasciò libero Platone, il quale ritornò definitivamente ad Atene nel 360. Qualche anno dopo Dione, raccolto un esercito, occupò Siracusa (357), ma fu ucciso da uno dei suoi amici, che era stato a sua volta discepolo di Platone, così che questi scrisse la *Lettera VII* agli amici di Dione per spiegare la sua estraneità alla congiura, e Dionisio riprese la città (353). Nemmeno negli ultimi anni della sua vita Platone abbandonò il suo interesse per la politica: l'ultima sua opera furono infatti le *Leggi*, un dialogo di ben dodici libri, nei quali si propone una legislazione per una città realizzabile. L'opera rimase incompiuta per la morte del filosofo, avvenuta nel 348/347 a.C., all'età di ottant'anni.

I dialoghi e le lettere

Platone è il primo filosofo di cui ci sono state conservate integralmente le opere: col suo nome sono stati tramandati infatti trentaquattro dialoghi, un discorso (l'*Apologia di Socrate*) e un corpo di lettere, il tutto diviso in nove tetralogie dal grammatico Trasillo (I secolo d.C.). Essi sono, secondo l'ordine delle tetralogie: I:

Eutifrone, *Apologia*, *Critone*, *Fedone*; II: *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*; III: *Parmenide*, *Filebo*, *Convito*, *Fedro*; IV: *Alcibiade I*, *Alcibiade II*, *Ipparco*, *Amanti*; V: *Teagete*, *Carmide*, *Lachete*, *Liside*; VI: *Eutidemo*, *Protagora*, *Gorgia*, *Menone*; VII: *Ippia Minore*, *Ippia Maggiore*, *Ione*, *Menesseno*; VIII: *Clitofonte*, *Repubblica*, *Timeo*, *Crizia*; IX: *Minosse*, *Leggi*, *Epinomide*, *Lettere*. Di questi quasi sicuramente non sono stati scritti da Platone l'*Ipparco*, gli *Amanti*, il *Teagete* e il *Minosse*, mentre è dubbia l'autenticità dell'*Epinomide* (appendice alle *Leggi*, ritenuto da alcuni opera di Filippo di Opunte). Molto discussa è anche l'autenticità delle tredici lettere, di cui la più importante, come abbiamo visto, è la *Lettera VII*, che è una specie di autobiografia.

Il motivo per cui Platone scrisse dei dialoghi è intuitivo: egli scelse la forma letteraria più adatta a rappresentare le conversazioni orali praticate da Socrate, abbandonando quella adottata dai filosofi precedenti, il trattato, per via della sua stessa concezione della filosofia come discussione dialettica. La sfiducia da lui dichiarata più volte nei confronti dell'esposizione scritta (sia nel *Fedro* che nella *Lettera VII*) non deve pertanto essere riferita ai dialoghi, che sono il tipo di scrittura più somigliante alla discussione orale, ma alla trattatistica.

Certo, però, che la forma dialogica non consente a Platone un'esposizione sistematica del suo pensiero, né è sempre facile distinguere quest'ultimo, generalmente affidato al personaggio di Socrate, da quello dello stesso Socrate. Abbiamo visto che il pensiero di Socrate è stato verosimilmente esposto nei primi dialoghi composti da Platone, perciò è importante cercare di stabilirne la cronologia. Un criterio che ha permesso di determinare la cronologia di ciascun dialogo in maniera abbastanza precisa è l'analisi dello stile. Si sono prese, infatti, come termine di riferimento le *Leggi*, di cui si sa con certezza che sono l'ultima opera scritta da Platone a causa del loro carattere incompiuto, e si è misurata la distanza nello stile fra ciascun dialogo e le *Leggi*, contando quante volte ricorrono in ciascuno particelle caratteristiche dello stile delle *Leggi*. Si è così potuto concludere che i dialoghi più lontani dalle *Leggi* sono i primi e quelli più vicini sono gli ultimi. Da tale analisi, recentemente sottoposta a verifica mediante computer, è risultata una ripartizione dei dialoghi in tre gruppi cronologicamente successivi. Il primo gruppo, risalente probabilmente al periodo precedente la fondazione dell'Accademia, comprende: *Critone*, *Apologia*, *Carmide*, *Eutifrone*, *Ippia Minore*, *Ione*, *Lachete*, *Eutidemo*, *Ippia Maggiore*, *Liside*, *Menesseno*, *Protagora*, *Gorgia* e *Menone*; il secondo, risalente probabilmente al periodo compreso tra la fondazione dell'Accademia e il viaggio a Siracusa nel 367, comprende: *Cratilo*, *Fedone*, *Simposio*, *Repubblica* (forse il libro I è del gruppo precedente), *Parmenide*, *Fedro*, *Teeteto*; il terzo, relativo probabilmente al periodo successivo al viaggio a Siracusa, comprende: *Timeo*, *Crizia*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Leggi*, *Epinomide*, *Lettere*. La stessa analisi ha confermato l'autenticità dell'*Epinomide* e delle *Lettere III*, *VII* e *VIII* (la *VII*, come abbiamo visto, dovrebbe essere stata scritta intorno al 353).

Le «dottrine non scritte»

Aristotele, che entrò nell'Accademia durante il secondo soggiorno di Platone a Siracusa e vi rimase fino alla morte del maestro, cioè per vent'anni, afferma che Platone professava anche delle «dottrine non scritte». Aristosseno di Taranto, scolaro di Aristotele, afferma a sua volta di aver sentito dire dallo stesso Aristotele che Platone tenne una lezione, o un corso di lezioni, sul bene, a cui assistettero an-

che persone estranee all'Accademia, che tuttavia non ne compresero il significato. Testimoni più tardi narrano che di questo corso alcuni allievi di Platone, cioè lo stesso Aristotele, ma anche Speusippo, Senocrate, Euclide, Estieo e altri (per esempio Ermodoro), stesero una relazione scritta, intitolata appunto *Sul bene*. Un commentatore di Aristotele, Alessandro di Afrodisia (II secolo d.C.), aveva ancora fra le mani la relazione aristotelica e ce ne ha conservato alcuni frammenti. Sono stati conservati frammenti anche della relazione fatta da Ermodoro e probabilmente frammenti di altre relazioni dello stesso corso sono conservati in una esposizione, fatta da Sesto Empirico, di dottrine pitagoriche.

Tutti questi frammenti presentano dottrine in parte diverse da quelle esposte da Platone nei dialoghi (ma non inconciliabili con queste), coincidenti invece con quelle che Aristotele attribuisce a Platone quando, nei suoi trattati, ne espone e ne critica il pensiero, e simili a quelle che lo stesso Aristotele attribuisce a Speusippo e a Senocrate, che furono come lui scolari di Platone e gli succedettero nella direzione dell'Accademia.

È sorta dunque una disputa fra gli studiosi, alcuni dei quali ritengono che Platone non abbia mai professato dottrine orali e che quelle a lui attribuite siano il frutto di un fraintendimento dei dialoghi compiuto da Aristotele (P. Shorey, H. Cherniss); altri invece ritengono che le dottrine orali siano l'espressione più vera del pensiero di Platone e che i dialoghi siano solo un'introduzione ad esse, scritta per gli estranei all'Accademia (H. Gomperz, H.J. Krämer, K. Gaiser); altri infine ritengono che le relazioni a noi pervenute delle dottrine non scritte si riferiscano all'insegnamento tenuto da Platone negli ultimi vent'anni della sua vita (367-347), precisamente a partire dalla composizione della *Repubblica*, che poi coincidono con quelli in cui nell'Accademia soggiornò Aristotele (L. Robin, J. Stenzel, M. Gentile, W.D. Ross, C. de Vogel, P. Wilpert).

L'ultima è, a nostro avviso, l'ipotesi più probabile: contro la prima sta infatti l'impossibilità che Aristotele, vivendo vicino a Platone per ben vent'anni e potendo essere smentito da tutti gli altri accademici, abbia frainteso o forzato radicalmente il pensiero del maestro; contro la seconda stanno le differenze tra le «dottrine non scritte» e quelle contenute nei dialoghi precedenti alla *Repubblica*, nonché le affinità tra esse e quelle contenute nei dialoghi dalla *Repubblica* in poi. Infine a favore della terza ipotesi sta una testimonianza dello stesso Aristotele, secondo cui ad un certo punto Platone modificò la sua principale dottrina, cioè la dottrina delle idee, collegando le idee con i numeri. Ciò corrisponde al fatto che nei dialoghi fino alla *Repubblica* le idee non sono collegate con i numeri, mentre nei dialoghi dalla *Repubblica* in poi e nelle «dottrine non scritte» tale collegamento è manifesto.

2 LA CONCEZIONE DELL'UOMO E DELLA CITTÀ

L'intento politico della filosofia platonica

Ci siamo diffusi nell'esposizione della vita di Platone perché essa contiene la chiave per comprendere la sua intera filosofia, cioè mostra come l'impegno preminente di questo filosofo sia sempre stato la **politica**. Platone, come gli altri giovani ateniesi di famiglia nobile e ricca, riteneva indispensabile e doveroso partecipare in qualche modo al governo della città e, quando constatò che le condizioni dell'Atene del suo tempo non glielo consentivano, cercò di influire sulla vita politica, prima formando i futuri governanti (e a questo scopo fondò l'Accademia) e poi facendosi con-

sigliere di un governante già al potere, Dionisio di Siracusa. Ma il contributo più importante che egli diede a questo scopo fu la sua stessa filosofia: non a caso i due più lunghi dialoghi scritti da Platone, cioè la *Repubblica*, in dieci libri, e le *Leggi*, in dodici libri, che occupano l'intero arco della sua esistenza (le *Leggi*, come abbiamo visto, sono la sua ultima opera), hanno per tema la politica, ossia l'arte di governare la città (*pòlis*, da cui il termine «politica»).

L'intento fondamentalmente politico che animò Platone in tutta la sua vita è dichiarato, come abbiamo visto, nella *Lettera VII*; e in questo stesso scritto Platone, o l'autore che scrive a nome di Platone, spiega anche la connessione tra la politica e la filosofia. Dopo avere, infatti, affermato la propria delusione nei confronti sia del governo oligarchico dei Trenta tiranni sia di quello democratico che condannò a morte Socrate, Platone dichiara di avere compreso che «solo la retta filosofia rende possibile di vedere la giustizia negli affari pubblici e in quelli privati», e che non si possono far cessare le sciagure dell'umana convivenza «se non assumono il potere politico dei veri filosofi o se non diventano veri filosofi i capi politici delle città». La **filosofia** risulta in tal modo la condizione della stessa politica, una politica intesa in senso **etico**, cioè come arte di rendere migliori, dotati di virtù, e quindi felici, gli uomini, governando nel modo migliore le città.

È facile riconoscere in questa concezione l'influenza diretta del maestro di Platone, Socrate, che pose come condizione della virtù, e quindi della felicità, la scienza, intendendo con questo termine quella conoscenza del bene che, come vedremo, per Platone è la stessa filosofia. Ma in essa è presente anche l'influenza della sofistica, che aveva concentrato l'attenzione della cultura filosofica della fine del V secolo a.C. sulla preparazione dell'uomo alla vita politica e, facendo di questa l'oggetto di un insegnamento specifico, aveva creato una nuova professione. Una connessione, come quella stabilita da Platone, tra filosofia e politica non sarebbe, d'altra parte, concepibile fuori da un ambiente culturale quale l'antica città greca, in cui l'uomo era essenzialmente cittadino e realizzava pienamente se stesso solo nella partecipazione al governo della città.

L'uomo

Il superamento, da parte di Platone, della concezione sofistica della politica e la sua adesione alla concezione socratica appaiono manifesti in uno dei suoi più importanti dialoghi giovanili, in cui non è ancora chiaro se egli esponga il suo pensiero o quello del suo maestro: il *Gorgia*.

Nel *Gorgia* Platone rifiuta la proposta, fatta dal personaggio del grande sofista, di far dipendere la formazione degli uomini politici dalla retorica, paragonando il trattamento che questa disciplina compie dell'anima a quello che la culinaria e la cosmetica compiono del corpo, ossia un trattamento che ha come scopo non il bene del corpo, cioè la salute, ma solo il suo piacere. Come, nel caso del corpo, alla culinaria e alla cosmetica si oppongono la ginnastica e la medicina, che si preoccupano non del suo piacere, ma della sua salute, così, nel caso dell'anima, alla retorica, che mira a produrre semplice persuasione senza scienza, si oppone la vera arte politica, cioè la filosofia, che mira a produrre la virtù, ossia il sapere, in cui consiste la salute dell'anima, cioè il suo vero bene. Come si vede, alla base di questa dottrina è una concezione dell'uomo come realtà composta di **anima** e di **corpo**, che Platone dichiara esplicitamente di avere ripreso da filosofi precedenti, i pitagorici.

L'anima è la parte migliore dell'uomo, quella in cui consiste la sua vera natura: infatti in un altro dialogo, l'*Alcibiade I*, Platone giunge a dire addirittura che l'uomo è la sua anima. Perciò il bene dell'uomo si identifica col bene dell'anima, cioè con la virtù. Il corpo, invece, è la sua parte deteriore: nel *Gorgia* Platone afferma, con un gioco di parole, che il corpo (*sòma*) è per l'uomo una **tomba** (*sèma*) in cui l'anima si trova collocata come se fosse morta. E nel *Fedone*, il dialogo che narra la morte di Socrate nel carcere di Atene, Platone afferma che il corpo è esso stesso come un carcere, in cui l'anima è imprigionata per il tempo della vita terrena, e perciò la morte, intesa come separazione dell'anima dal corpo, è per essa una liberazione, alla quale ci si deve preparare con serenità e con gioia. Nello stesso dialogo Platone spiega che l'anima esiste prima ancora della nascita, cioè prima di entrare nel corpo, ed è destinata a sopravvivere alla morte di questo, cioè è immortale.

L'**immortalità dell'anima** è dimostrata, sempre nel *Fedone*, con vari argomenti: anzitutto sulla base della concezione ciclica del tempo, per cui si passa continuamente da un contrario all'altro e quindi, come dalla vita si passa alla morte, che è il suo contrario, così dalla morte si dovrà passare nuovamente alla vita. Il fondamento di questo argomento è evidentemente il mito orfico-pitagorico della **reincarnazione**, sul quale torneremo in seguito, che tuttavia lo stesso Platone considera non dimostrabile scientificamente.

Un secondo argomento è il fatto che l'anima si ricorda, in questa vita, di conoscenze apprese in precedenza: è la famosa teoria della reminiscenza, sulla quale ugualmente torneremo, che però non dimostra, come lo stesso Platone riconosce, la sopravvivenza dell'anima al corpo, ma solo la sua preesistenza.

Un terzo argomento è che la natura dell'anima è di essere immateriale, cioè semplice, e perciò non suscettibile di disgregarsi, cioè di decomporsi, come accade al corpo: poiché la morte è decomposizione, l'anima è immortale. Un quarto argomento, infine, portato sempre nel *Fedone*, è che l'anima è principio di vita e perciò non può accogliere in sé il suo contrario, che è la morte. Tale argomento allude a una dottrina che Platone svilupperà anche in seguito, cioè nel *Fedro* e nelle *Leggi*, secondo cui l'anima è essenzialmente una realtà semovente e pertanto, non potendo mai separarsi da se stessa, è destinata a muoversi sempre, cioè è immortale.

Mentre la concezione dell'uomo sviluppata nel *Gorgia* e nel *Fedone* è rigidamente dualistica, nel senso che contrappone l'anima e il corpo, facendo del corpo essenzialmente un ostacolo all'anima, in un dialogo più tardo, il *Timeo*, Platone sviluppa una concezione dell'uomo meno dualistica, in quanto considera il corpo come un veicolo (un «carro») dell'anima, cioè uno **strumento** al suo servizio.

La città

Nel *Gorgia* Platone definisce la virtù dell'anima essenzialmente come **giustizia** ed il vizio come ingiustizia: perciò fa dire a Socrate che è meglio subire ingiustizia che farla, in quanto il fare ingiustizia, cioè il vizio, è il male peggiore che possa capitare all'uomo. Ma la giustizia è una virtù essenzialmente sociale, che si esercita nei rapporti con gli altri: dunque, se la giustizia è il bene dell'uomo, l'uomo realizza il suo bene solo nei rapporti con gli altri. Perciò la scienza del bene, sempre nel *Gorgia*, è la **politica**, cioè la scienza della città, della società in cui l'uomo sviluppa compiutamente i suoi rapporti con gli altri. Compito del vero politico, cioè del buon gover-

nante, afferma Platone, è **rendere migliori gli uomini**, i suoi concittadini, nel senso di aiutarli a realizzare la giustizia. Socrate, da questo punto di vista, è stato il modello del vero uomo politico, perché ha mirato sempre e soltanto a educare gli uomini al bene, e non, come i sofisti, a procurare loro il piacere. Da ciò si comprende come, per Platone, l'etica coincida con la politica, cioè non sia concepibile un'etica senza politica, né una politica che non sia fondamentalmente etica.

Lo stesso discorso viene ripreso nel più famoso dialogo politico di Platone, la *Repubblica* (in greco *politèia*, cioè costituzione, ovvero ordinamento della *pòlis*). Qui infatti Platone si domanda, nel primo libro, «che cos'è» la giustizia e dapprima non sa dare una risposta (perciò il primo libro è considerato ancora giovanile, cioè «socratico»), mentre poi si avvia a rispondere spostando il tema dal singolo uomo alla città. Per dire che cos'è la giustizia, ossia quando un uomo è giusto, bisogna infatti chiedersi anzitutto, afferma Platone, quando è giusta una città, poiché la città è più grande dell'uomo e pertanto considerare la città è come leggere un testo in caratteri più grandi, cioè più facili da decifrare. Questa analogia suppone che la città sia una specie di uomo in grande, o che l'uomo sia una specie di città in piccolo, per cui ciò che vale a proposito dell'una vale anche a proposito dell'altro.

Normalmente si ritiene che la *Repubblica* parli dello Stato, perché con questo termine la storiografia tedesca dell'Ottocento ha tradotto il greco *pòlis*. In realtà ciò è improprio, perché lo Stato, come istituzione attraverso cui viene esercitato il potere supremo sulla società, cioè come istituzione fornita della «sovranità», è una creazione moderna nata nel Rinascimento, che non esisteva nell'antica Grecia. La *pòlis* è invece la città, intesa non nel senso di agglomerato urbano, ma come un insieme di persone sufficienti ad assicurare a ciascuna le condizioni per un completo sviluppo, sia materiale che spirituale. Nell'antica Grecia essa coincideva, come estensione, con una città delle dimensioni di Atene o Sparta, inclusi i rispettivi territori, ma il concetto potrebbe anche applicarsi a società più vaste. In ogni caso il termine indica la popolazione, non il territorio né le istituzioni, e dovrebbe essere tradotto con «società politica»: per brevità lo renderemo con «città», nel senso sopra indicato.

Secondo Platone la città nasce perché i singoli individui non sono in grado, da soli, di soddisfare tutti i propri bisogni e quindi sono portati dalla loro stessa natura ad associarsi e a collaborare alla realizzazione di fini comuni. La collaborazione riesce tanto meglio quanto più si fonda sulla distribuzione dei compiti, perché ciascuno riesce a far meglio ciò a cui è più portato. Perciò, anziché provvedere tutti a procurare il cibo, a confezionare le vesti, a fabbricare le case, ecc., è meglio che alcuni procurino solo il cibo, altri solo le vesti, altri ancora solo le case, ecc.

La città risulta così formata da categorie di cittadini diverse, ciascuna delle quali svolge un compito particolare. Le categorie fondamentali individuate da Platone nella *Repubblica* sono tre: quella dei **produttori** (contadini, artigiani, commercianti), che hanno il compito, appunto, di produrre i beni materiali necessari alla sopravvivenza della città intera; quella dei **custodi** (o **guerrieri**), che hanno il compito di assicurare la difesa della città dai nemici esterni e l'ordine al suo interno; quella dei **governanti**, che hanno il compito, appunto, di governare, cioè di guidare l'intera città alla realizzazione del suo bene, il quale poi coincide con quello dei singoli cittadini ed è, come insegnava Socrate, virtù e felicità insieme. La città funziona bene e la si può chiamare «giusta», quando ciascuna di queste tre categorie svolge bene il proprio compito, perciò la risposta alla domanda «che cos'è la giustizia», riferita alla città, è «che ciascuno svolga

il proprio compito». E poiché lo svolgere bene il proprio compito è, per ciascuno, la sua virtù, si può dire che la giustizia è la somma di tutte le virtù.

Le parti dell'anima

Sempre nella *Repubblica* Platone, dopo avere definito che cos'è la giustizia per la città, torna a parlare dell'uomo, cioè applica all'uomo la definizione di giustizia data per la città. La giustizia, come già era stato detto nel *Gorgia*, è la salute dell'anima, cioè il suo bene, la sua virtù; ma anche l'anima, come la virtù, è costituita, secondo Platone, di tre parti: la cosiddetta **anima concupiscente**, o appetitiva, dove hanno sede i vari desideri (di mangiare, di bere, dei piaceri sessuali); la cosiddetta **anima irascibile**, o impulsiva, dove hanno sede gli slanci, gli impulsi, sia verso il bene che verso il male; e la cosiddetta **anima razionale**, o intellettiva, dove ha sede la ragione, cioè la capacità di conoscere e di valutare.

Per ciascuna di queste tre parti dell'anima esiste una diversa virtù, cioè una diversa perfezione, o eccellenza: la virtù dell'anima concupiscente è la **temperanza** (o continenza), cioè il saper tenere a freno i desideri; quella dell'anima irascibile è la **fortezza** (o coraggio), cioè il saper vincere gli ostacoli alla realizzazione del bene; quella dell'anima razionale è la **sapienza** (o saggezza), cioè il saper conoscere e valutare che cosa è il bene. Quando ciascuna di queste parti realizza la propria virtù, allora l'anima nel suo complesso è giusta e si ha la **giustizia** del singolo uomo.

Si trovano così teorizzate da Platone quelle che in seguito furono dette le quattro virtù cardinali, o naturali. Rispetto a Socrate si nota un progresso, nel senso che non siamo più in presenza di una sola virtù, la scienza, o sapienza, né è più sufficiente sapere il bene per riuscire a farlo, ma oltre alla sapienza sono necessarie anche la fortezza e la temperanza. Platone evidentemente si è reso conto dell'esistenza nell'uomo di impulsi e desideri contrari alla ragione, cioè ha scoperto i conflitti psichici: questo è il senso della sua teoria delle parti dell'anima.

La stessa dottrina compare nel *Fedro*, dialogo dedicato al tema dell'amore, dove Platone paragona l'anima dell'uomo ad una coppia di cavalli alati, guidati da un auriga. Uno dei due cavalli è docile, e rappresenta l'anima irascibile, l'altro è invece selvaggio, e rappresenta l'anima concupiscente, mentre l'auriga rappresenta l'anima razionale. L'auriga cerca di guidare l'anima verso il cielo, che è la sua dimora naturale, mentre il cavallo selvaggio cerca di trascinarla verso la terra, e il cavallo docile segue ora il primo, ora il secondo. Quando prevale il cavallo selvaggio, come nel caso, appunto, dell'amore passionale, l'anima precipita in un corpo materiale e rischia di andare incontro ad una serie di successive incarnazioni in uomini sempre più spregevoli. Il bene dell'uomo consiste dunque nell'obbedire alla ragione e nel resistere alle passioni: qui Platone delinea dunque un'etica di tipo ascetico e rigoristico, consistente nella disciplina delle passioni (*àskesis* significa «esercizio») e nella dedizione alle attività puramente spirituali.

Una dottrina analoga troviamo infine nel *Timeo*, dialogo della vecchiaia, dove Platone afferma che l'anima razionale ha sede nella testa, cioè nel cervello, quella irascibile nel petto, vicino al cuore, e l'anima concupiscente nell'addome. In questo dialogo però egli afferma che la virtù consiste nello stabilire un'armonia fra le varie parti dell'anima e fra la stessa anima nel suo complesso ed il corpo, attenuando in tal modo il rigorismo dell'etica esposta in precedenza. È interessante, poi, l'attribuzio-

ne all'anima concupiscente della capacità di sognare e di prevedere, nel sogno, il futuro («divinazione»); alla ragione spetta quindi il compito di interpretare il significato di queste divinazioni fatte nei sogni. Alcuni hanno visto in questa dottrina, non senza motivo, un precorrimento della moderna psicanalisi, o analisi dell'inconscio.

La città perfetta e le sue degenerazioni

Sempre nella *Repubblica*, dopo aver definito la giustizia per la città e per il singolo uomo, Platone indica le condizioni per realizzarla, le quali riguardano anzitutto la città, dal cui bene dipende anche il bene del singolo. Queste sono essenzialmente due: la prima è sostanzialmente l'**abolizione della famiglia** e la seconda è l'**affidamento del potere** ai filosofi. Quanto alla prima, Platone sostiene che uomini e donne devono essere in tutto alla pari, cioè devono ricevere una stessa educazione, sia nel corpo (esercizi ginnici a corpo nudo in promiscuità, al fine di prepararsi alla guerra) che nell'anima (musica e varie scienze, specialmente matematiche); quindi che nessuno deve avere proprietà private, ma tutti i beni devono essere messi in comune e diventare proprietà della città; infine che non devono esistere coppie fisse di uomo e donna, dedite ciascuna alla crescita e all'educazione dei propri figli, ma tutti gli uomini e tutte le donne devono vivere insieme e tutti i figli devono essere allevati e educati in comune, in modo che nessuno sappia quali sono i propri figli, ma ciascun genitore consideri propri figli tutti i figli e ciascun figlio consideri propri genitori tutti i genitori. Le nozze, cioè gli accoppiamenti periodici tra uomini e donne, saranno decise dai governanti secondo criteri di interesse comune (scelta di *partners* appropriati per ottenere la prole migliore possibile).

Questa concezione, che viene considerata la prima forma di «comunismo», non è dettata da motivi materialistici, quali la preminenza del fattore economico su ogni altro valore o la ricerca della libertà sessuale, ma dalla rigida sottomissione di ogni interesse particolare al bene della città, ossia dal timore che la valorizzazione della famiglia (coppia fissa e proprietà privata) possa nuocere all'unità della città, dando occasione a tendenze particolaristiche (l'interesse della famiglia). In ogni caso Platone ritiene che essa debba valere solo per la categoria dei guerrieri e per quella dei governanti, che sono una piccola parte della città, ma non per quella dei produttori, che sono invece la parte più numerosa.

È evidente che, in questa concezione, Platone aveva presente il modello di Sparta, dove la città era divisa fra una casta di guerrieri (gli Spartiati), che praticamente vivevano in comune, e una popolazione sottomessa alla prima (gli Iloti ed i Perieci), dedita alle attività produttive, cioè al lavoro manuale. Egli tuttavia la estremizza, portandola ad un livello di **utopia** di cui è perfettamente consapevole. Più volte, infatti, Platone afferma che una simile città non è interamente realizzabile (cioè è un'*utopia*, dal greco *ou*, non, e *tòpos*, luogo: una cosa che non esiste in nessun luogo), ma tuttavia serve egualmente come modello a cui tendere, per avvicinarvisi il più possibile.

L'altra condizione per la realizzazione della città giusta, cioè perfetta, è che il governo venga affidato ai filosofi. Con questo termine Platone intende non coloro che noi consideriamo filosofi, quali furono per esempio i presocratici o i sofisti, ma coloro che sanno il bene e dunque sono saggi e virtuosi: il vero modello di filosofo, e quindi di uomo politico, è per lui Socrate. Solo coloro che sanno il bene, infatti, possono governare, cioè guidare al bene anche gli altri, rendere tutti virtuosi e quindi felici.

Probabilmente l'idea di affidare il governo ai filosofi venne a Platone dalla conoscenza della comunità pitagorica di Taranto, dove effettivamente Archita ed i suoi condiscepoli detenevano il governo della città. Platone cercò di realizzarla quando si recò a Siracusa e tentò di educare alla filosofia il tiranno Dionisio il Giovane, per farne un filosofo al governo. Allo stesso scopo egli fondò l'Accademia, che, come abbiamo visto, era essenzialmente una scuola per preparare governanti formati alla filosofia.

Nella *Repubblica* Platone afferma che i filosofi, i futuri governanti, si formano mediante la scelta dei migliori, cioè dei più dotati intellettualmente, tra i guerrieri e mediante una lunga e complessa opera di educazione, la quale prevede, oltre alla ginnastica ed alla musica, comuni a tutti i guerrieri, dieci anni di studio della matematica (aritmetica, geometria piana, geometria solida, astronomia e scienza dell'armonia), cinque anni di studio della dialettica, cioè della filosofia, e quindici di tirocinio pratico al fianco dei governanti già in servizio. Chi si rifiutasse, dopo una simile educazione, di dedicarsi all'attività politica e di governo, dovrà esservi costretto.

Anche la città perfetta, o ideale, o utopistica, è esposta, come l'uomo giusto, al pericolo di degenerare, e le varie possibili degenerazioni di essa sono descritte da Platone nella *Repubblica* con una trattazione che è una vera e propria analisi delle varie costituzioni politiche e delle rispettive crisi (le rivoluzioni), improntata a uno spirito tutt'altro che utopistico, ma anzi realistico.

La prima degenerazione della città perfetta è la **timocrazia**, ovvero il governo basato sull'onore (*timè*), che si produce quando i governanti preferiscono all'amore per la sapienza, cioè alla filosofia, l'amore per gli onori, cioè l'ambizione: in pratica quando il governo passa dai filosofi ai guerrieri. Ad essa corrisponde un certo tipo di uomo degenerato, quello in cui domina l'anima irascibile anziché l'anima razionale. La seconda degenerazione, peggiore della precedente, è l'**oligarchia**, ovvero il governo dei pochi (*olìgoi*), che si produce quando all'amore per gli onori subentra l'amore per il denaro: in pratica quando il governo passa dai guerrieri ai produttori più ricchi. Ad essa corrisponde l'uomo in cui domina l'anima concupiscente. La terza degenerazione, ancora peggiore, è la **democrazia**, il governo del popolo (*dèmos*), che si ha quando i poveri si ribellano ai ricchi e si impadroniscono del potere: ciò, per Platone, è sinonimo di anarchia, ossia di disordine, di mancanza di disciplina, di disobbedienza alle leggi. Il giudizio che l'aristocratico (e socratico) Platone dà della democrazia è dunque negativo.

Ma peggiore di tutte è la quarta degenerazione, cioè la **tirannide**, che si produce quando uno dei capi del popolo si impadronisce da solo del potere e lo esercita unicamente nel proprio interesse, cioè per soddisfare tutti i propri desideri, nel modo più irrazionale e vizioso. Il tiranno è infatti, per Platone, il peggiore tra gli uomini, l'opposto esatto del filosofo, cioè di Socrate. Egli è anche il più infelice, perché è schiavo dei suoi desideri ed è condannato a vivere nella brama più insaziabile, e quindi sempre insoddisfatta, e nel terrore continuo di essere ucciso dai suoi sudditi.

Gli ultimi sviluppi del pensiero politico

Platone continuò a scrivere di politica anche dopo la composizione della *Repubblica*, a riprova del fatto che questo restò il suo interesse principale per tutta la vita. Dopo la prima delusione provata a Siracusa egli scrisse il *Politico*, dialogo in cui delinea, come dice il titolo, quale deve essere il perfetto uomo politico, cioè il

governante della città. Questi, secondo Platone, è colui che possiede la scienza del governare, detta anche «scienza regale», la quale stabilisce come si debba governare qualsiasi comunità, dalla famiglia alla città. In particolare il politico è come un abile tessitore, che sa intrecciare i diversi elementi di cui è composta la città, secondo la «giusta misura»: la scienza politica è pertanto un'**arte della misura** e il politico è un buon misuratore o, come diciamo oggi, un moderatore (*modus* in latino significa misura).

Il politico non ha bisogno di leggi, le quali contemplano sempre casi generali e non possono prevedere le situazioni particolari: queste ultime possono essere invece valutate e risolte dal politico in virtù della sua scienza. Come si vede, la complessa utopia della *Repubblica* qui è in parte abbandonata: in particolare lo sono la rigida distribuzione dei cittadini in tre categorie ed il cosiddetto comunismo di averi e famiglie.

Nel *Politico*, infine, Platone classifica i diversi tipi di costituzione, cioè di ordinamento della città, basati sulle leggi, pur ritenendoli tutti inferiori al governo esercitato dal buon politico senza bisogno di leggi. Essi sono sei, di cui tre basati sul rispetto delle leggi e quindi buoni, e tre derivati dalla violazione delle leggi e dunque cattivi: i tre buoni sono la **monarchia**, o governo di uno solo (*mònos*), l'**aristocrazia**, o governo dei pochi (letteralmente dei migliori, *àristoi*), e la **democrazia**, o governo dei molti (letteralmente del popolo, *dèmos*); i tre cattivi sono la **tirannide**, che è una monarchia senza alcun rispetto delle leggi, l'**oligarchia**, che è il governo di pochi (*olìgoi*), ma non dei migliori, e di nuovo la **democrazia**, cioè il governo dei molti nella violazione delle leggi, per il quale Platone non dispone di un nome diverso a seconda che voglia indicare la forma buona o quella cattiva. La costituzione migliore di tutte è la monarchia, o **regno**, perché più si avvicina al governo del buon politico, e la peggiore di tutte è la tirannide. Questa classificazione dei sei tipi di costituzione deriva da Erodoto, ma fu Platone a trasmetterla a tutto il pensiero successivo.

Un ulteriore allontanamento dall'utopia della *Repubblica* si ha nelle *Leggi*, ultimo dialogo di Platone. Qui il filosofo dichiara esplicitamente di non volersi più occupare della «città perfetta», ma di trattare soltanto della «città seconda», cioè di quella tra le città realizzabili nella storia che più si avvicina alla città perfetta. La «città seconda» dovrà essere governata dalle **leggi** e l'intero dialogo è dedicato all'illustrazione di quali devono essere le leggi migliori, in ciò allontanandosi dal *Politico*, che proponeva il governo del buon politico basato sulla scienza, senza alcun bisogno di leggi. La costituzione migliore, secondo le *Leggi*, è quella che sa riunire ciò che di più valido c'è in ciascuno dei tre tipi tradizionali di costituzione, ossia l'elemento caratteristico del regno, che è la concordia (o l'unità), l'elemento caratteristico dell'aristocrazia, che è la saggezza, e l'elemento caratteristico della democrazia, che è la libertà. Si avrà così una **costituzione mista**, simile a quelle di Creta e di Sparta, dove è presente un potere di tipo monarchico (il re), un potere di tipo aristocratico (il consiglio, o senato), ed un potere di tipo democratico (l'assemblea del popolo).

Anche questa dottrina sarà destinata ad avere grande fortuna nel pensiero politico successivo (in particolare essa sarà ripresa a Roma da Cicerone). La propensione di Platone per una costituzione di tipo aristocratico, che contrassegnava già la *Repubblica*, rimane tuttavia anche nelle *Leggi*, dove egli stabilisce che la maggior parte dei poteri da esercitarsi nella «città seconda» sia affidata a un «consiglio notturno» di saggi, così chiamato perché questi devono riunirsi e deliberare di notte, in modo da non essere visti, né quindi influenzati, da alcuno.

3 LA DOTTRINA DELLE IDEE

Abbiamo visto che l'intento fondamentale della filosofia platonica è la politica, cioè che la filosofia è da Platone concepita essenzialmente come quel sapere che consente di governare bene gli uomini. Ma qual è il contenuto di questo sapere? Che cosa bisogna sapere per poter essere buoni politici? In che consiste quel bene, la cui conoscenza è indispensabile per governare? La risposta a queste domande è data dalla cosiddetta «dottrina delle idee», la più celebre e la più caratteristica dottrina di Platone, il contrassegno più chiaro di ogni autentica forma di platonismo. Essa è esposta in quasi tutti i dialoghi di Platone, ma subisce un'evoluzione da una fase iniziale, corrispondente ai dialoghi ancora socratici, a una più matura, corrispondente ai dialoghi della maturità, infine ad una crisi e a una trasformazione, corrispondente ai dialoghi della vecchiaia.

Origine della dottrina delle idee

Socrate si domandava «che cos'è» la virtù, cioè cercava il «che cos'è», l'universale, l'essenza, ma non giungeva a una conclusione positiva; Platone riprende la domanda socratica e vi dà anche una risposta: il «che cos'è» è l'**idea**. Col termine «idea» non dobbiamo intendere una nozione, una rappresentazione mentale, cioè un pensiero contenuto nella nostra mente, come comunemente si suppone nel linguaggio moderno. Esso è un termine greco che deriva, come il suo sinonimo *èidos*, dal verbo *idèin*, che significa «vedere»; perciò l'*idea*, o *èidos*, è ciò che si vede, l'aspetto visibile, la forma. Qui, ovviamente, si tratta non del vedere dei sensi, ma del vedere proprio della mente, dell'intelletto. Perciò l'idea è propriamente l'oggetto dell'intelletto, la **forma intelligibile**.

Fino a questo punto Platone non aggiunge nulla di nuovo a quanto aveva detto Socrate parlando del «che cos'è», cioè dell'essenza, se non la convinzione che tale essenza, ossia l'idea, è effettivamente conosciuta, mentre Socrate riteneva di non conoscerla. La novità, rispetto a Socrate, interviene nel momento in cui Platone afferma che l'idea non è solo l'essenza, ossia l'elemento unico ed identico, universale, presente in molte realtà particolari, per esempio in molte azioni esprimenti una stessa virtù, bensì essa è anche il **modello**, l'esemplare perfetto, il *paràdeigma* (questo è il termine greco da lui usato, che significa appunto «modello»), delle realtà particolari, e quindi è una realtà essa stessa, diversa dalle realtà particolari, anzi separata da queste, come il modello è in genere separato dalle cose che gli rassomigliano, ed avente nel grado più alto il carattere comune a tutte, come è in genere proprio di ogni modello.

Questo passaggio dalla posizione socratica a quella tipicamente platonica appare chiaro nell'*Eutifrone*, che è un dialogo giovanile, ancora «socratico», in cui però Platone fa già emergere la sua concezione dell'idea. Infatti illustrando la domanda rivolta da Socrate all'indovino Eutifrone, «che cos'è la santità?», Platone dice che con tale domanda l'uomo non tende a conoscere singole azioni sante, cioè casi particolari di santità, ma «quella tale idea del santo per cui tutte le azioni sante sono sante», per potersene servire «come di modello», al fine di riconoscere come sante le azioni che le assomigliano e come non sante quelle che non le assomigliano. Qui è evidente che l'idea non è più soltanto l'essenza universale, ma è il modello stesso delle azioni sante, cioè una realtà, la quale è causa della santità di tutto ciò che è santo ed è cri-

terio per riconoscerlo come tale, in quanto è essa stessa la realtà più santa di tutte, cioè la santità perfetta.

Questa natura dell'idea come realizzazione perfetta di un determinato carattere posseduto da molte cose in modo imperfetto, risulta ancora più chiara in un dialogo della maturità, il *Fedone*, dove Platone prende come esempio di idea l'«uguale».

Quando noi diciamo che due realtà sensibili, per esempio due triangoli da noi disegnati sulla sabbia, sono uguali, diciamo qualcosa che è vero solo approssimativamente, perché in realtà i due triangoli che noi vediamo non sono proprio esattamente uguali. Dunque tra le realtà sensibili nessuna è perfettamente uguale a un'altra. Eppure noi, facendo matematica, parliamo di realtà perfettamente uguali, per esempio diciamo quali condizioni devono essere realizzate affinché due triangoli siano uguali (essere uguali un lato e due angoli, o due lati ed un angolo, ecc.). Dunque esiste un «uguale in sé», cioè un uguale perfetto, diverso da tutti gli uguali sensibili, che sono uguali in modo imperfetto, il quale è l'uguale di cui si occupa la matematica, ossia la vera scienza degli uguali: questa è l'**idea dell'uguale**.

Come si vede, dunque, l'idea non è solo modello in senso etico, cioè esemplare perfetto di virtù, ma anche modello in senso scientifico (o «epistemologico», da *epistème* che in greco significa scienza). Essa è, insomma, condizione sia di perfezione morale che di esatta conoscenza scientifica, cioè di scienza.

Quest'ultima caratteristica delle idee è chiaramente sottolineata da Platone in un altro dialogo giovanile, il *Cratilo*, intitolato al discepolo di Eraclìto il quale affermava che tutto scorre e perciò non è possibile immergersi nemmeno una volta nello stesso fiume. In esso Platone afferma che le realtà sensibili cambiano continuamente, cioè non sono mai allo stesso modo, non sono mai identiche a se stesse e che, di conseguenza, di esse non è possibile avere scienza.

Come si può infatti sapere quale è o come è una certa cosa, se questa non sta mai ferma e, appena viene presa in considerazione, subito cambia e diventa diversa da quella che era un attimo prima? Eppure noi, prosegue Platone, abbiamo alcune conoscenze scientifiche, per esempio abbiamo delle conoscenze di matematica (aritmetica, geometria, ecc.), della cui scientificità nessuno dubita.

Evidentemente Platone poteva dire questo perché al suo tempo, come vedremo, la matematica si era già sviluppata al punto da essere una vera scienza, in particolare la geometria aveva già raggiunto la forma perfetta che sarebbe passata alla storia come «geometria euclidea». Dunque, se esistono delle vere e proprie scienze e se delle realtà sensibili non ci può essere scienza, a causa del loro continuo mutare, ci dovranno essere altre realtà, diverse da quelle sensibili, e cioè esenti da mutamento, le quali saranno gli oggetti delle vere e proprie scienze. Queste realtà non sensibili, ma intelligibili, non mutevoli, ma immutabili, conclude Platone, sono le idee. Le idee pertanto si configurano come **realtà universali e immutabili**, distinte da quelle sensibili e modello di esse, aventi in grado perfetto i caratteri che accomunano tra di loro le realtà sensibili della stessa specie.

La dottrina delle idee nei dialoghi della maturità

Abbiamo già visto come nel *Fedone* Platone dimostri l'esistenza delle idee prendendo come esempio l'uguale. In questo stesso dialogo egli afferma che esistono molte altre idee, per esempio l'idea della bellezza, o bello in sé, l'idea della gran-

dezza, o grande in sé, tutte immutabili e oggetto di conoscenza razionale, e che le realtà sensibili hanno le caratteristiche espresse perfettamente dalle rispettive idee in quanto **partecipano** di queste. Ad esempio le cose belle sono belle in quanto partecipano del bello in sé e le cose grandi sono grandi in quanto partecipano del grande in sé. «Partecipare» qui significa avere qualcosa in comune, ma in modo derivato: le cose belle hanno in comune col bello in sé la bellezza, nel senso che la bellezza deriva loro dal bello in sé, perché la causa della bellezza è in quest'ultimo.

Una stessa realtà sensibile può partecipare di più idee, anche tra loro opposte, per esempio una stessa cosa può essere più grande di un'altra, perché partecipa dell'idea della grandezza, e più piccola di un'altra ancora, perché partecipa dell'idea della piccolezza. Un'idea, invece, non può partecipare della sua opposta, per esempio l'idea della grandezza non può partecipare dell'idea della piccolezza. Ciò significa che per Platone l'idea della grandezza è essa stessa grande e perciò non può partecipare dell'idea della piccolezza, cioè essere essa stessa anche piccola.

Un'altra tesi esposta nel *Fedone* è che le idee vengono conosciute dall'anima, in quanto dotata di pensiero, cioè di intelletto, ma non in questa vita, dove l'anima è unita a un corpo, perché nessuna delle realtà che incontriamo in questa vita, ossia che conosciamo con i sensi, è universale, immutabile e perfetta come lo sono le idee. Dunque bisogna ammettere che l'anima abbia conosciuto le idee prima di unirsi al corpo, cioè prima della nascita, e che la conoscenza che noi ne conserviamo in questa vita, quando esercitiamo una scienza (per esempio la matematica), sia in realtà una **reminiscenza**, cioè un ricordo di cose conosciute in precedenza. Del resto già nel *Menone* Platone aveva mostrato che uno schiavo può giungere da solo a scoprire il teorema di Pitagora senza averlo appreso in questa vita, proprio perché ne conserva il ricordo da una condizione precedente.

La stessa dottrina viene ripresa nella *Repubblica*, dove la conoscenza delle idee è precisamente la scienza che devono possedere i filosofi per poter governare bene. Ecco quindi saldarsi l'intento politico con la dottrina delle idee. I filosofi, spiega Platone, sono coloro che possiedono la vera scienza, la quale, per essere tale, deve avere per oggetto la vera realtà, il vero essere, cioè l'essere immutabile, vale a dire le idee. Ciò che muta, infatti, non è propriamente, nel senso che non continua ad essere ciò che è, ma, appunto, muta. La realtà sensibile, dunque, in quanto muta, non è il vero essere, e non è nemmeno pienamente conoscibile: essa è una specie di via di mezzo tra l'essere e il nulla, e la conoscenza che si ha di essa non è vera scienza (*epistème*), bensì una via di mezzo tra la scienza e l'ignoranza, cioè opinione (*dòxa*).

Ma nella *Repubblica* Platone arricchisce la dottrina delle idee di un aspetto importante. Egli infatti afferma che c'è un'idea suprema, che è causa di tutte le altre, l'**idea del bene** (o il Bene, che indichiamo con la maiuscola proprio per esprimere questo suo primato nei confronti di ogni altra realtà). Per illustrare la natura di questa idea suprema, Platone ricorre al paragone con il sole. Come il sole è causa della realtà sensibile, in quanto con la sua luce rende visibili tutte le cose e col suo calore le nutre e le fa vivere, così l'idea del bene è causa delle realtà intelligibili, cioè di tutte le altre idee, in quanto le rende intelligibili, cioè è causa della loro conoscibilità, e le fa essere quello che sono, cioè è causa della loro essenza e della loro esistenza. Essa perciò è «al di là dell'essere», cioè al di sopra di quel vero essere che è costituito dalle idee, in quanto le «trascende per dignità e potenza» («trascendere» significa andare oltre, dal latino *trans-scendere*, e quindi stare sopra). Essere filosofi, dun-

que, significa soprattutto conoscere l'idea del bene, perché questa è il supremo oggetto della scienza, ed è questo il motivo per cui i filosofi devono governare: sapendo, infatti, il Bene, essi sono in grado di giudicare in tutti i casi quali cose sono buone e quali non lo sono, e pertanto di guidare tutti gli uomini alla virtù ed alla felicità. Ecco il significato politico della stessa dottrina delle idee, la più peculiare fra tutte le dottrine di Platone.

Ma, indipendentemente dalle sue applicazioni etiche e politiche, l'idea del bene si configura anche come il principio assoluto (*ab-solutus*, cioè sciolto da ogni altra cosa, indipendente da tutto) della realtà. Essa è infatti causa delle idee, le quali sono a loro volta causa delle realtà sensibili.

Si può dire, pertanto, che con la dottrina dell'idea del bene Platone si riallaccia alla ricerca di un principio supremo inaugurata dai primi filosofi. A differenza di questi, o almeno dei primi tra essi (gli ionici, Eraclìto), che consideravano il principio come immanente a tutte le cose di cui era principio (dal latino *in-manere*, cioè «rimanere dentro, essere interno»), Platone lo concepisce come trascendente, cioè come esterno, come separato da esse.

Questo carattere di trascendenza e il fatto di essere causa di tutte le cose potrebbero far assomigliare l'idea del bene di Platone al Dio di cui parla la Bibbia. In realtà, però, i due princìpi in questione sono diversi, pur avendo in comune la trascendenza e la causalità nei confronti di ogni cosa. L'idea del bene, infatti, non è concepita come una persona, cioè come un soggetto capace di intendere e di volere, come un essere intelligente, bensì è soltanto oggetto di intellezione, essere intelligibile. Proprio per questo la causalità che essa esercita nei confronti delle cose non è concepita da Platone come un atto di creazione, ovvero come un atto volontario, libero, consapevole: essa è solo una dipendenza eterna ed immutabile, come la dipendenza di un teorema geometrico dagli assiomi o dai postulati a partire dai quali esso viene dimostrato.

Un ulteriore elemento viene aggiunto alla dottrina delle idee nel *Convito*, dove Platone, illustrando l'amore per le cose belle, spiega che colui che ama veramente il bello comincia anzitutto con l'amare un bel corpo, poi passa ad amare il bello che è comune a tutti i corpi, poi ancora passa dall'amore per la bellezza del corpo all'amore per la bellezza dell'anima – in quanto la bellezza dell'anima è più bella della bellezza del corpo –, infine giunge ad amare il bello in sé, ovvero l'idea stessa del bello. Colui che ama e contempla il bello in sé, conclude Platone, diventa egli stesso buono, cioè virtuoso, e quindi felice. Dunque la felicità suprema dell'anima consiste nella contemplazione dell'idea del bello, che poi è tutt'uno con l'idea del bene, in quanto per i Greci bello e bene erano pressoché sinonimi e venivano espressi dalla stessa parola: *kalokagathòs*, che significa bello, *kalòs*, e buono, *agathòs*.

Si chiarisce così il significato dell'etica ascetica esposta da Platone nel *Gorgia* e nel *Fedro*: la parte razionale dell'anima tende a portare tutta l'anima verso l'alto perché lassù, anzi – dice Platone – «nel luogo iperuranio» (sopra, *hypèr*, il cielo, *ouranòs*), hanno sede le idee. Si tratta, evidentemente, di una metafora mirante a esprimere la trascendenza delle idee nei confronti delle realtà sensibili. Solo nella contemplazione delle idee, infatti, l'anima realizza la propria felicità. Ecco perché il filosofo non deve temere la morte, ma anzi deve desiderarla come ciò che gli darà la possibilità di tornare a contemplare le idee, senza più l'ostacolo del corpo.

Crisi e trasformazione della dottrina delle idee nei dialoghi della vecchiaia

La dottrina platonica delle idee, originale e grandiosa come l'utopia politica della *Repubblica* (la città perfetta è, in fondo, l'idea della città, cioè la città ideale), andava incontro, non meno di quest'ultima, a una serie di aporie, cioè di difficoltà, di obiezioni, di problemi. Di queste, come di quelle della sua utopia, si rese conto Platone stesso, il quale anzi le espose nel *Parmenide*, stabilendo con questo dialogo, come qualcuno ha detto, «il record dell'onestà intellettuale», perché è sommamente onesto il filosofo che indica egli stesso le possibili obiezioni alla sua dottrina.

Nella prima parte del *Parmenide*, che fu scritto subito dopo la *Repubblica* e quindi anche dopo gli altri dialoghi della maturità, il filosofo prende atto che una formulazione coerente della dottrina delle idee conduce ad ammettere un'idea per ciascuna specie di cose, non solo dunque di cose nobili come la virtù o gli oggetti della matematica, ma anche di cose ignobili, il che è abbastanza assurdo, perché l'idea, in quanto modello, è espressione di perfezione.

Quindi denuncia le difficoltà a cui va incontro il rapporto di **partecipazione** tra le idee e le cose sensibili: se, infatti, le idee sono separate dalle cose, e tuttavia le cose devono partecipare di esse, le idee, in quanto partecipate dalle cose, e dunque in qualche modo presenti in queste, finiranno con l'essere separate da se stesse, il che è evidentemente assurdo.

Ma Platone denuncia anche le difficoltà a cui va incontro la stessa **separazione** tra le idee e le cose: se, infatti, ogni volta che molte cose hanno in comune un certo carattere, si deve ammettere l'esistenza di un'idea separata da esse, avente anch'essa quel carattere, allora, per la stessa ragione, quando ci si accorge che le cose hanno in comune con l'idea quello stesso carattere, si dovrà ammettere un'altra idea, separata sia dalle cose che dalla prima idea, avente anch'essa quel carattere, e così si andrà all'infinito, il che è evidentemente assurdo (questa obiezione sarà ripresa, come vedremo, da Aristotele col nome di «terzo uomo»).

Infine Platone denuncia anche le difficoltà che dalla separazione delle idee derivano alla **conoscenza** di esse da parte dell'anima, la quale, in quanto si muove, fa parte del mondo del divenire e dunque rimane estranea al mondo delle idee, rischiando di non poterle nemmeno conoscere.

Queste difficoltà, tuttavia, non sono tali da indurre Platone ad abbandonare la dottrina delle idee. Egli piuttosto la trasforma, così come aveva fatto con la dottrina politica della *Repubblica*, e la nuova formulazione della dottrina delle idee viene esposta negli ultimi dialoghi. Anzitutto nella seconda parte dello stesso *Parmenide*, dove, pur non parlando esplicitamente delle idee, Platone espone una tesi che probabilmente deve essere applicata alle idee. Egli critica l'essere assolutamente uno di Parmenide, mostrando che l'uno non può stare senza i molti e i molti non possono stare senza l'uno. Ciò significa che ciascuna idea è **insieme un'unità e una molteplicità**: l'unità è data dalla sua universalità, cioè dall'identità del carattere che essa esprime, mentre la molteplicità è data dalla partecipazione ad essa di molte cose e forse anche dalla sua stessa partecipazione ad altre idee. In tal modo sembra entrare a far parte di ciascuna idea un rapporto intrinseco e costitutivo con le cose e con le altre idee.

Ma la nuova dottrina è esposta con chiarezza soprattutto nel *Sofista*, dialogo posteriore al *Parmenide*. In esso, definendo i sofisti come coloro che, in quanto venditori di una sapienza solo apparente, dicono il falso, Platone mostra come il falso non sia

un semplice non essere (nel qual caso non esisterebbe nemmeno), ma sia una realtà diversa dall'essere, cioè sia il «diverso» (dire il falso significa infatti dire che le cose stanno diversamente da come stanno in realtà). La scoperta del «diverso» permette a Platone di affermare che ciascuna idea, in quanto è, partecipa dell'essere, in quanto è identica a se stessa, partecipa dell'identico, e in quanto è diversa dalle altre, partecipa del diverso. **Essere**, **identico** e **diverso** risultano così essere tre «generi», o idee generalissime, delle quali partecipano tutte le altre idee.

Ad essi poi si aggiungono altri due generi, cioè il **moto** e la **quiete**, quando Platone si rende conto che, oltre alle idee, che sono immutabili e perciò partecipano della quiete, si deve ammettere che faccia parte dell'essere, cioè della vera realtà, anche l'anima, in quanto essa conosce le idee: ma l'anima è vita, quindi moto, perciò dell'essere partecipa anche il moto. Si avranno così cinque «sommi generi», cioè essere, identico, diverso, quiete e moto.

In tal modo l'essere non è più limitato al solo mondo delle idee, cioè alla realtà immutabile (come sostenevano, afferma Platone, gli «amici delle idee», alludendo probabilmente alla precedente formulazione della sua stessa dottrina), ma si arricchisce e, per così dire, si dinamicizza, venendo a comprendere in sé anche l'anima e costituendo in tal modo un ulteriore raccordo con la realtà sensibile.

L'essere anzi viene definito da Platone, nel *Sofista*, come capacità (*dỳnamis*, potenza) di agire, in quanto anima che conosce, e di patire, in quanto idee che vengono conosciute, cioè che subiscono un'azione. Le idee stesse, partecipando tanto dell'identico quanto del diverso, comunicano, per così dire, tra di loro, dando luogo a quella **comunicazione** (*koinonìa*) o «coimplicazione» (*symplochè*) di idee che rende possibile il **discorso** (*lògos*), ovvero lo stesso pensiero.

Platone infatti afferma che certe idee partecipano l'una dell'altra, come risulta dal discorso che unisce tra di loro un nome ed un verbo, i quali pure sono diversi. Quando un discorso è **vero**, cioè unisce un nome ed un verbo che indicano realtà effettivamente unite (per esempio «Teeteto siede»), ciò significa che le idee ad essi corrispondenti comunicano fra di loro; quando invece un discorso è **falso**, cioè unisce un nome ed un verbo che indicano realtà effettivamente non unite (per esempio «Teeteto vola»), ciò significa che le idee ad essi corrispondenti non comunicano fra di loro.

Grazie a questa dottrina, come si vede, Platone è in grado di superare l'aporia in cui erano rimasti impigliati i megarici, quando affermavano che non si può unire un nome con un verbo, o con un nome da esso diverso, ma bisogna formulare solo giudizi identici (per esempio «l'uomo è uomo»); con la dottrina della comunicazione, o coimplicazione, delle idee, Platone rende possibile, da un punto di vista filosofico, il discorso predicativo, cioè fatto di soggetto e predicato. Inoltre, ammettendo all'interno dell'essere, oltre all'identico, anche il diverso, e oltre alla quiete, anche il moto, egli supera definitivamente l'eleatismo (non a caso proprio nel *Sofista* egli fa dire al suo interlocutore proveniente da Elea che bisogna compiere un «parricidio», cioè confutare Parmenide), concependo l'essere non più come univoco, cioè omogeneo, ma come intrinsecamente differenziato, cioè eterogeneo.

Un ulteriore perfezionamento a questa nuova dottrina delle idee viene portato nel *Filebo*, dialogo posteriore sia al *Parmenide* che al *Sofista* e appartenente agli ultimi anni della vita di Platone. Qui il filosofo riprende la tesi degli antichi pitagorici, secondo cui princìpi di tutte le cose sono il **limite** (*pèras*) e l'**illimitato** (*àpeiron*), e la applica alle stesse idee, dichiarando che esse sono composte di entrambi questi princìpi e

perciò sono costituite ciascuna da una molteplicità che, di per sé tendenzialmente illimitata, viene limitata dal limite e si configura pertanto come un **numero**. Ciò significa, probabilmente, che ciascuna idea ne contiene in sé molte altre, le quali partecipano di essa, ed è a sua volta contenuta in altre, di cui partecipa. La natura di ciascuna idea è pertanto definita dal numero di idee che di essa partecipano e di cui essa partecipa, cioè dal posto esatto che essa occupa nella complessa rete formata da tutte le idee (un po' come la posizione di un punto è oggi definita dalle sue coordinate, latitudine e longitudine).

La stessa tesi si applica anche alle realtà sensibili, che sono anch'esse un composto di limite e illimitato, dove il limite è però costituito dalle idee di cui esse partecipano, e l'illimitato viene ad essere un principio opposto alle idee, del tutto indeterminato (quest'ultimo concetto sarà ripreso nel *Timeo*). Si può dire pertanto che tutte le cose rientrano in tre generi, il **limite**, l'**illimitato** e il **misto**, cioè l'unione dei primi due. A questi tre, però, Platone aggiunge un quarto genere, dichiarando che la mescolanza di limite e illimitato richiede una **causa**, appunto la «causa della mescolanza», che egli identifica in una «mente divina». È questo un concetto nuovo, che ricorda l'intelletto di cui parlava Anassagora e che risulta più vicino al Dio della Bibbia di quanto lo fosse l'idea del bene della *Repubblica*. Esso verrà ulteriormente ripreso e sviluppato, come vedremo, nel *Timeo*.

4 LA CONOSCENZA E LA DIALETTICA

I quattro gradi della conoscenza

Alla distinzione, stabilita dalla dottrina delle idee, fra due generi di oggetti, le idee e le realtà sensibili, corrisponde in Platone una identica distinzione fra due generi di conoscenza, l'uno riguardante le idee, cioè la vera e propria **scienza** (*epistème*), e l'altro riguardante le realtà sensibili, cioè l'**opinione** (*dòxa*). Mentre la scienza, in quanto conoscenza di oggetti universali ed immutabili, è necessariamente vera, cioè non solo sa come stanno le cose, ma anche sa che esse non possono stare diversamente, e in questo senso è un sapere incontrovertibile, l'opinione, in quanto ha per oggetto realtà particolari e mutevoli, può essere tanto vera quanto falsa, cioè può essere vera in un dato momento, o relativamente a una certa situazione particolare, e falsa in un altro momento, o relativamente a un'altra situazione particolare. Ma, anche quando è vera, l'opinione non cessa di essere diversa dalla scienza.

Nel *Menone* infatti Platone paragona l'opinione vera alle statue dello scultore Dedalo, le quali erano così somiglianti alle figure viventi che sembravano sul punto di muoversi e di scappar via: altrettanto fa l'opinione che, anche quando è vera, è del tutto instabile. Invece la scienza è paragonata alle statue una volta che siano state legate, in modo da impedire che fuggano: essa infatti è stabile (*epistème* deriva da *ephìstamai*, che significa «star fermo»). Si può dire pertanto, conclude Platone, che la scienza è un'opinione vera incatenata «con un ragionamento fondato sulla causalità» (la causa infatti spiega perché le cose stanno in un certo modo e non possono stare diversamente); oppure, come dice nel *Teeteto*, che la scienza è «opinione vera accompagnata da ragione».

Platone in tal modo riprende e codifica in modo definitivo la differenza introdotta da Parmenide tra la via della verità e la via dell'opinione, dandoci la prima teoria del-

la conoscenza (o gnoseologia, da *gnòsis*, conoscenza) che sia stata esplicitamente formulata nella storia della filosofia. Grazie a questa dottrina egli può confutare definitivamente il relativismo di Protagora, cioè l'affermazione che tutte le opinioni sono vere e che l'uomo è misura di tutte le cose. Se, infatti, l'uomo è misura grazie alla scienza, e non grazie all'opinione, allora esiste un criterio per distinguere il vero dal falso. Ma la scienza non è un punto di vista soltanto umano: essa ha un valore assoluto, perciò Platone dirà nelle *Leggi* che non l'uomo, ma «Dio è misura di tutte le cose».

La differenza tra scienza ed opinione per Platone è netta e incolmabile, al punto che dall'opinione come tale, cioè dalla conoscenza sensibile, non si passa direttamente alla scienza, cioè alla conoscenza intelligibile. La scienza, come abbiamo visto in precedenza, è essenzialmente **reminiscenza**, ricordo delle idee contemplate prima della nascita. Essa pertanto non deriva dalla conoscenza sensibile, la quale è soltanto occasione che suscita il ricordo. Incontrando, infatti, le cose sensibili, che assomigliano alle idee, l'anima si ricorda di queste, cioè ritrova dentro di sé, non fuori di sé, l'autentica conoscenza. Questa dottrina in seguito fu chiamata «innatismo», perché consiste nell'ammettere che la conoscenza vera sia innata, ossia per natura presente nell'uomo e in nessun modo acquisita dall'esterno.

Platone poi non si accontenta della distinzione generale fra opinione e scienza, ma distingue, in ciascuna di queste, due gradi successivi. In un celebre passo della *Repubblica* egli paragona l'intera conoscenza a una linea divisa in quattro segmenti: i primi due rappresentano la conoscenza sensibile, gli ultimi due la conoscenza razionale.

Il primo grado della conoscenza sensibile è la conoscenza delle immagini delle realtà sensibili, o «immaginazione» (*eikasìa*, da *eikòn*, «immagine»); il secondo è la conoscenza delle realtà sensibili vere e proprie, o «credenza» (*pìstis*). Il primo grado, poi, della conoscenza razionale è la conoscenza delle immagini delle idee, che per Platone sono gli oggetti di cui si occupa la matematica, perciò essa viene chiamata «ragione» (*diànoia*), in quanto consiste di ragionamenti del tipo di quelli praticati nei teoremi geometrici, dove la validità della conclusione dipende da altro, cioè dalle premesse che la precedono (*dianoèin* significa pensare passando attraverso una serie di momenti successivi, pensiero discorsivo); il secondo grado è la conoscenza delle idee vere e proprie, cioè la filosofia, ed è chiamata da Platone «intellezione» (*nòesis*) o «intelletto» (*nous*), in quanto consiste nel cogliere con il pensiero una verità che non dipende da altro, che non è condizionata da una serie di passaggi precedenti. Il primo grado della conoscenza sensibile sta al secondo come il primo grado della conoscenza razionale sta al secondo, cioè in un rapporto di subordinazione, che è esattamente quello intercorrente tra l'opinione e la scienza.

Platone, sempre nella *Repubblica*, illustra la stessa dottrina mediante un altro paragone famoso, quello della **caverna**. Egli immagina infatti che un uomo, legato in fondo a una caverna sottoterra, dapprima non veda altro che le ombre di statuette proiettate su una parete dalla luce di un fuoco, scambiandole per autentiche realtà, il che corrisponde all'immaginazione; poi che il prigioniero riesca a liberarsi e, voltandosi, veda le stesse statuette che proiettano le ombre, scoprendo che esse sono più reali di queste, il che corrisponde alla credenza; indi che il prigioniero esca dalla caverna, sulla superficie della terra, e veda le immagini delle piante e degli animali riflesse dagli specchi d'acqua, il che corrisponde alla ragione; infine che alzi lo sguardo alle stesse piante e animali e addirittura al sole che li illumina, il che corrisponde all'intelletto. La caverna, ovviamente, rappresenta il mondo sensibile, di cui l'uomo è prigioniero duran-

te l'unione dell'anima con il corpo, mentre la superficie della terra rappresenta il mondo delle idee, a cui l'anima ritorna dopo essersi liberata dal corpo.

Oltre alla differenza tra opinione e scienza nel loro complesso è particolarmente interessante, nella teoria platonica della conoscenza, la differenza tra ragione ed intelletto, cioè tra la **matematica** e la filosofia.

La prima infatti, afferma Platone, parte da **ipotesi**, ovvero da presupposti, per esempio dalla definizione di numero, di punto, linea, triangolo, e ne ricava le conseguenze che ne derivano necessariamente, cioè i teoremi. La verità di questi, pertanto, non è assoluta, ma è condizionata dalla verità delle ipotesi: se queste sono false, anche le conseguenze che ne derivano sono false. Ma la matematica non è in grado di stabilire se le sue ipotesi siano vere o false: essa le considera come se fossero vere, cioè come se fossero autentici princìpi, senza tuttavia poterne «rendere ragione». Perciò, conclude Platone, la matematica non è una vera scienza. Invece la filosofia, che qui Platone chiama **dialettica**, parte anch'essa da ipotesi, ma non le considera come se esse fossero autentici princìpi, cioè è consapevole del loro carattere puramente ipotetico, e le usa soltanto come scalini, come punti di appoggio per salire fino alla conoscenza di un **principio anipotetico**, cioè di un principio autentico, dotato di verità assoluta e non semplicemente presupposta, ovvero presunta. Solo la dialettica, pertanto, è autentica scienza, cioè sapere incontrovertibile. Anzi essa è detta il «coronamento», il vertice, il fastigio, di tutte le scienze.

La dialettica come confutazione

La concezione della filosofia come dialettica è derivata da Socrate e trova la sua spiegazione nel modo di procedere che, secondo Platone, è proprio della filosofia a differenza della matematica.

Platone parla della dialettica per la prima volta nel *Menone*, dove contrappone il modo di discutere (*dialèghesthai*) e di confutare (*elènchein*) praticato dai sofisti, che mira al successo con tutti i mezzi, anche con l'imbroglio, e perciò è **eristica**, al modo di discutere praticato tra amici, dove ciascuno difende ugualmente la propria tesi, ma solo con mezzi leciti, cioè dando risposte sincere alle domande dell'interlocutore e usando solo le premesse che questi effettivamente ha concesso in seguito alle domande che gli sono state poste. Quest'ultima è la vera dialettica, l'arte di confutare sulla base delle premesse concesse dal proprio interlocutore. Sempre nel *Menone* Platone precisa che la dialettica si serve di ipotesi, cioè di assunzioni di cui ignora la verità, e ne deduce le conseguenze, per giudicare in base a queste se l'ipotesi sia vera o falsa.

Nel *Fedone* questo procedimento viene perfezionato mediante la precisazione che la dialettica consiste nel formulare un'ipotesi circa ciò che si vuole sapere, per esempio circa la causa di una determinata realtà, e nell'esaminare quali conseguenze ne derivano: se queste sono in contraddizione fra loro, l'ipotesi deve ritenersi insostenibile, e quindi falsa; se invece le sue conseguenze non sono in contraddizione, ma in armonia fra loro, l'ipotesi può essere sostenuta. Questo, però, non basta ad assicurarci che essa sia vera: per ottenere questa assicurazione, bisognerà cercare di «rendere ragione» dell'ipotesi, cioè di vedere se essa è riconducibile a un'ipotesi più generale, ossia se è a sua volta una conseguenza di un'altra ipotesi, della cui verità si sia certi; e se anche di questa non si è certi, bisogna risalire ad un'ipotesi ancora più gene-

rale, finché non si giunga ad un punto «sufficiente», cioè ad un principio la cui verità sia stata accertata con sicurezza.

Nel *Fedone* non è detto come ci si possa accertare della verità di questo principio: ciò è detto invece nella *Repubblica*, dove Platone afferma che la dialettica, per giungere al principio anipotetico, che è poi l'idea del bene, deve «distruggere le ipotesi», cioè deve confutarle, e che non è possibile giungere al principio anipotetico se non «passando attraverso tutte le confutazioni, come in battaglia, e sforzandosi di confutare non secondo opinione, ma secondo realtà». Ciò significa, a proposito di ciò che si vuole sapere, ad esempio «che cos'è» la giustizia, ecc., bisogna prima formulare tutte le ipotesi possibili e poi cercare di distruggerle tutte mediante autentiche confutazioni: l'ipotesi che riuscirà a resistere alla confutazione, una volta distrutte tutte le altre, sarà l'ipotesi vera, cioè il principio, che a questo punto non sarà più una semplice ipotesi, ma un autentico principio, cioè un principio non ipotetico.

L'illustrazione più ampia di questo procedimento è data da Platone nella seconda parte del *Parmenide*, dove si dice esplicitamente che la dialettica consiste nell'applicare alle idee l'argomentazione usata da Zenone di Elea a proposito delle realtà sensibili, che consisteva, come abbiamo visto, nel dimostrare una tesi (l'unità e l'immobilità dell'essere) mediante la confutazione dell'ipotesi ad essa opposta (la molteplicità e il movimento).

Solo che, aggiunge ora Platone, non basta assumere, come faceva Zenone, una singola ipotesi e dedurne le conseguenze per vedere se esse sono contraddittorie fra di loro; bisogna assumere anche l'**ipotesi opposta alla prima** e dedurne ugualmente le conseguenze per vedere se anche queste siano contraddittorie fra di loro. Qualora, infatti, ci si limiti ad una sola ipotesi, nel caso in cui le conseguenze di essa siano contraddittorie fra di loro, l'ipotesi sarà da considerare falsa, cioè confutata, ma nel caso in cui le conseguenze di essa non siano contraddittorie fra di loro, non per questo essa sarà da considerare vera, cioè effettivamente dimostrata. Solo la confutazione dell'ipotesi ad essa opposta, infatti, ci può assicurare che quella non confutata è vera.

Di questo procedimento Platone offre un esempio nel dialogo in questione, dove, per non trascurare nessuna ipotesi concernente l'Uno di Parmenide, ne formula ben otto, opposte tra loro a coppie, e di ciascuna esamina le conseguenze per vedere quando siano e quando non siano contraddittorie fra di loro.

Questa concezione della dialettica va evidentemente oltre quella di Socrate, perché non si limita alla confutazione, cioè alla dimostrazione della falsità di una tesi (al «sapere di non sapere»), ma si serve della confutazione per dimostrare la verità della tesi opposta, pervenendo in tal modo a un **vero e proprio sapere**, cioè alla filosofia come scienza.

Evidentemente Platone presuppone non solo la validità di quello che sarà chiamato il «principio di non contraddizione», che da lui viene implicitamente formulato e che impone di considerare come falso un discorso contenente delle contraddizioni, ma anche la validità di quello che sarà chiamato il «principio del terzo escluso», ossia del principio per cui, fra due tesi contraddittorie l'una rispetto all'altra, è necessario che una sia vera e l'altra sia falsa, così che, una volta individuata, mediante la confutazione, qual è quella falsa, si sa con sicurezza anche qual è quella vera. Che Platone ne fosse consapevole è provato dal fatto che egli raccomanda di passare attraverso «tutte» le confutazioni, cioè di confutare tutte le ipotesi possibili, in modo da individuare l'unica vera.

La dialettica come unificazione e divisione

Così strutturata, la dialettica si configura come la vera e propria scienza della realtà, cioè delle idee, e Platone la precisa ulteriormente come procedimento, o **metodo** (non nel senso di discorso preliminare al sapere, ma come vero e proprio processo, o percorso, del sapere: tale è il significato, in greco, del termine *mèthodos*), per ricondurre ciascuna specie di cose molteplici all'unica idea a cui tutte partecipano, questa idea insieme con le altre idee del medesimo tipo all'idea superiore e più generale, e così via; e inoltre come procedimento inverso al precedente, cioè come divisione delle idee più generali nelle molte idee più specifiche che ad esse partecipano, queste in idee ancor più specifiche, e così via. Nel *Fedro*, infatti, Platone afferma che la dialettica è l'arte di ricondurre il molteplice all'uno (*synagoghè*), o **unificazione**, e l'arte di dividere l'uno nel molteplice (*diàiresis*), o **divisione**.

Nel *Sofista* egli riprende la stessa definizione, precisando che la dialettica consiste nel sapere **dividere per generi**, scoprendo quali idee comunicano fra loro e quali non comunicano, cioè qual è l'unità che le accomuna e quali sono le differenze che le diversificano, o anche nello stabilire che cosa c'è di identico e che cosa c'è di diverso fra le varie idee. In tal modo la dialettica si configura come una specie di classificazione generale di tutte le idee, cioè una **scienza universale**, un'autentica *summa* di tutto il sapere. Questa scienza, tuttavia, per Platone non ha nulla di straordinario, ma è semplicemente la condizione per fare discorsi veri ed evitare di fare discorsi falsi, cioè è l'arte di distinguere quali soggetti possono stare insieme con quali predicati, e quali invece non possono.

Nello stesso *Sofista* Platone offre un esempio di questo metodo classificatorio, mostrando come esso serva per definire un qualsiasi oggetto, nel caso specifico l'arte di pescare con la lenza. A tale proposito egli anzitutto distingue arti produttive e arti acquisitive, stabilendo che quella cercata è un'arte acquisitiva; poi distingue le arti acquisitive in fondate sul contratto e fondate sulla forza, e stabilisce che quella cercata è fondata sulla forza; poi distingue le arti fondate sulla forza in palesi e occulte, e stabilisce che quella cercata è occulta; poi distingue le occulte in acquisitive di esseri viventi e di esseri non viventi, e stabilisce che quella cercata è di esseri viventi, e così via. Si tratta, dunque, di una serie di divisioni per due, o **dicotomie**.

Un altro esempio viene offerto nel *Politico*, dove si tratta di definire la scienza politica. Qui le scienze vengono distinte in conoscitive e pratiche, e quella cercata rientra fra le prime; poi le conoscitive vengono divise in scienze che comandano e scienze che non comandano, e quella cercata rientra tra le prime; poi vengono distinte le scienze che comandano direttamente e quelle che comandano indirettamente, e così via.

Questo metodo riceve però un perfezionamento decisivo nel *Filebo*, dove Platone, avendo scoperto il carattere numerico delle idee, cioè il fatto che ciascuna idea ne comprende un certo numero di altre, afferma che la dialettica consiste anzitutto nel cercare la caratteristica unitaria comune ad una molteplicità di cose, cioè l'idea, ma poi anche nel vedere se questa caratteristica unitaria ne comprende a sua volta due, o anche tre, o quattro, o qualche altro numero. Per definire un oggetto non basta, insomma, dividere soltanto per due, ma può essere necessario dividere per tre o per quattro o qualche altro numero.

La dialettica è pertanto l'**arte di misurare**, ossia di stabilire il numero di idee contenute in ciascuna, determinando in tal modo esattamente l'intera struttura della

realtà. L'assunzione, da parte della dialettica, di un carattere sempre più simile a quello della matematica, è dovuta all'influenza esercitata dal pitagorismo, come abbiamo visto, sull'ultima fase del pensiero platonico.

5 La «paidèia» platonica

L'educazione

Attorno alle due principali dottrine di Platone, cioè la concezione dell'uomo e della città e la dottrina delle idee, ruota una serie di dottrine minori, concernenti altrettanti temi sui quali il filosofo ateniese ha lasciato l'impronta del suo genio. Una tra queste è la dottrina platonica dell'**educazione**, scoperta e valorizzata da due grandi filologi tedeschi, Werner Jaeger e Julius Stenzel, i quali hanno mostrato come l'intera filosofia di Platone possa essere considerata una teoria dell'educazione e la sua intera vita la realizzazione di tale teoria.

Se infatti, come abbiamo visto, la filosofia per Platone è interamente orientata verso la politica, il servizio più grande che la filosofia può rendere alla politica è la formazione dei governanti, quindi essenzialmente un'opera di educazione. Ma nel delineare la formazione del governante Platone delinea la formazione dell'uomo in quanto tale, cioè non di un particolare tipo di uomo, di un esperto in una particolare arte (oggi diremmo di un «tecnico»), bensì dell'uomo in universale, perché per Platone la politica non è una tecnica fra le altre, ma l'arte di essere uomini perfetti e di rendere migliori gli altri. L'educazione, pertanto, non è semplice istruzione, cioè trasmissione di un sapere particolare, come era in fondo per i sofisti, ma formazione dell'uomo: il termine greco con cui essa veniva indicata era **paidèia** (da *pàis-paidòs*, fanciullo), che nelle lingue moderne è giusto rendere con «cultura», nel senso più completo della parola.

L'uomo, come abbiamo visto, è costituito per Platone di corpo e anima, perciò formare l'uomo significa sviluppare, ovvero portare a perfezione, sia le capacità del corpo che quelle dell'anima. Le prime si sviluppano essenzialmente con la **ginnastica**, la quale dunque non ha solo un significato agonistico, o spettacolare, o militare, ma un significato essenzialmente formativo. Le seconde si sviluppano con la **musica**, intesa nel senso ampio, per cui essa comprende tutte le arti ispirate dalle Muse: poesia, canto, danza, musica strumentale vera e propria. Fino a questo punto Platone riprende le linee fondamentali dell'educazione aristocratica tradizionale, affidandone tuttavia l'attuazione non più alla famiglia, ma alla città, ed estendendola a tutti i cosiddetti «custodi», cioè guerrieri e futuri governanti.

Per coloro fra questi, poi, che devono diventare governanti, egli prevede un'educazione ulteriore, fatta essenzialmente di **matematica** e **dialettica**, cioè filosofia. Lo studio della matematica, in tutte le sue articolazioni (aritmetica, geometria, stereometria o geometria solida, astronomia e teoria dell'armonia), ha infatti per Platone la funzione di abituare la mente a elevarsi dalla realtà sensibile e a occuparsi di realtà puramente intelligibili, preparandola in tal modo alla conoscenza delle idee, alla filosofia. La matematica dunque è propedeutica (da *pro*, precedente, e *paidèia*) alla filosofia, indispensabile per governare bene gli uomini.

Nel suo programma di educazione dei filosofi, o di preparazione dei politici, Platone seguiva l'indicazione introdotta dai sofisti, secondo cui la formazione suppone il sapere, ma la correggeva nel senso voluto da Socrate, cioè sostituendo al sapere dei sofisti, che era fondamentalmente la retorica, la scienza del bene, cioè la filosofia. In

ciò egli si collocava in una posizione di rivalità con un grande retore ateniese suo contemporaneo, **Isocrate**, il quale, raccogliendo l'eredità della sofistica, aveva aperto in Atene una scuola per la formazione degli uomini politici, in cui si insegnava essenzialmente la retorica ed anzi si identificava la filosofia con la retorica.

Bisogna dire, tuttavia, che l'atteggiamento di Platone nei confronti della retorica, dopo essere stato inizialmente ostile (nel *Gorgia*, come abbiamo visto, Platone paragonava la retorica alla cosmetica ed alla culinaria, discipline che non si propongono il bene, ma solo il piacere, e la considerava una specie di adulazione), andò in seguito mutando sino a diventare, pur a certe condizioni, favorevole. Nel *Fedro*, infatti, Platone esprime della stima nei confronti di Isocrate e riconosce il valore della retorica, purché essa non sia intesa come semplice mozione degli affetti, ma sia invece fondata sulla dialettica, cioè si serva di argomenti razionali. A questo mutamento si deve probabilmente il fatto che nella stessa Accademia, che pure era in concorrenza con la scuola di Isocrate, ad un certo momento fu introdotto l'insegnamento della retorica, che venne affidato, come vedremo, al giovane Aristotele.

Ciò su cui, comunque, Platone sempre insiste è il **metodo dialettico**, cioè dialogico, dell'educazione: questa si svolge per domande e risposte, in un dialogo fra amici, in cui si ricorre anche alla **confutazione**, ma in modo amichevole, non per il piacere di prevalere sull'avversario, ma nell'intento di purificare la sua anima dalle false opinioni. Per questo Platone dice spesso che l'essere confutati equivale a ricevere un beneficio, del quale si deve essere riconoscenti a colui che ci confuta. Nella famosa *Lettera VII*, stigmatizzando la pretesa di Dionisio di imparare la filosofia tutta in una volta, al punto da metterla subito per iscritto, si dice che solo dopo una intera vita passata insieme, conversando tra amici, rivolgendosi domande, risposte e amichevoli confutazioni, ci si mette nelle condizioni di far lampeggiare all'improvviso la luce della sapienza e dell'intellezione.

L'amore

Un'altra famosa dottrina platonica, più famosa ancora di quella dell'educazione e ad essa strettamente connessa, è la dottrina dell'amore (*èros*). Già abbiamo visto come il metodo dell'educazione debba essere il dialogo fra amici, per cui l'**amicizia**, che è una forma di amore, è condizione essenziale per la buona riuscita dell'educazione.

La cerchia di discepoli che attorniava Socrate e il gruppo di studiosi che frequentava l'Accademia di Platone erano essenzialmente delle compagnie di amici, che facevano anche vita in comune (abitazione, pasti, conversazioni, ecc.), ma Platone ha analizzato a fondo anche l'amore nel senso stretto del termine, cioè quello implicante passione, attrazione fisica tra le persone. Quando tale passione impedisce all'anima di elevarsi alla contemplazione delle idee, dando luogo a manifestazioni irrazionali, di puro desiderio fisico, allora secondo Platone essa è da condannarsi.

La condanna di questa specie di amore è contenuta nel *Fedro*, dove si considera il conflitto tra le varie parti dell'anima e si afferma che, quando l'auriga è preso da questa specie di amore, esso è tenuto a freno dal cavallo docile, che rappresenta il pudore, ma è invece spinto dal cavallo selvaggio verso la persona amata alla ricerca del piacere afrodisiaco. Si rovescia in tal modo quello che dovrebbe essere il giusto rapporto tra le parti dell'anima, cioè l'auriga, anziché guidare i cavalli, è da questi guidato e trascinato.

Tuttavia, secondo Platone, esistono dei casi in cui l'amore, proprio a causa del suo carattere passionale, ha anche una funzione positiva, quella di elevare l'anima alla contemplazione delle idee. Abbiamo già visto che nel *Convito* l'amore per un bel corpo può trasformarsi in amore per una bella anima, diventare amore per la bellezza in sé, che è tutt'uno con il bene, e generare in tal modo azioni virtuose. Questa specie di amore è certamente di origine sessuale, infatti si configura inizialmente come desiderio di generare nel bello mediante l'unione dei corpi, ma via via si trasfigura sino a diventare desiderio di generare azioni virtuose mediante l'unione delle anime nella contemplazione della bellezza in sé. Anche l'amore passionale, dunque, qualora sia purificato dai sensi, ha per Platone un valore formativo, perché rende possibile l'unione delle anime e l'elevazione di queste alla visione delle idee. Si tratta del famoso «amor platonico», su cui tanto si è equivocato.

La natura non razionale, ma non perché inferiore, bensì perché in un certo senso superiore alla ragione, di questo amore è mirabilmente sottolineata da Platone nel *Fedro*, dove l'amore viene presentato come un delirio, una pazzia (*manìa*), che però è «dono degli dèi», cioè è di origine sovrumana. Si tratta, certamente, di una forma di dissennatezza, che però, secondo Platone, è superiore all'assennatezza, come appare dalle opere meravigliose che esso produce, dalle più grandi opere d'arte ai vari esempi di azioni virtuose e addirittura eroiche.

L'arte

Un discorso analogo a quello sull'amore Platone ha fatto anche a proposito dell'arte, ugualmente collegata con l'educazione e quindi con la filosofia. Abbiamo visto come la prima forma di educazione dell'anima sia prodotta dalla musica, cioè dalle arti corrispondenti alle varie Muse. Ciò significa dunque che Platone attribuisce un valore formativo all'arte, grazie proprio al suo carattere di suggestione, che fa leva non sulla ragione, ma sui sentimenti.

Dal punto di vista educativo, che è l'unico da cui si colloca, Platone distingue diversi tipi di arte, giudicando alcuni di essi del tutto negativi e altri invece positivi. È negativa, ad esempio, la poesia di Omero, cioè l'epica, perché rappresenta gli dèi e gli eroi nell'atto di piangere e di soffrire, o troppo inclini al riso, o intemperanti e avidi, offrendo in tal modo un cattivo esempio dal punto di vista morale. Sono negative, poi, la tragedia e la commedia: la prima perché suscita la compassione e il pianto per le sventure altrui, inducendo l'anima a fare altrettanto per le proprie, mentre sarebbe meglio imparare a frenarsi e a controllare tali tendenze; la seconda perché fa divertire e ridere per le buffonate altrui, inducendo l'anima a comportamenti ridicoli. Tutte le poesie che imitano piaceri amorosi, collera e passioni varie, finiscono per fomentare tali passioni, che invece bisognerebbe disciplinare.

In generale, dunque, Platone è ostile alla **poesia**, in quanto non educativa. Non altrettanto negativo è invece il suo giudizio riguardo alla **musica** propriamente detta, cioè il canto e la melodia: certe forme di armonia possono essere, sì, eccessivamente lamentose e molli (in particolare le armonie ionica e lidia), ma altre suscitano fermezza e serenità (le armonie dorica e frigia), perciò sono educative. La musica in genere è positiva quando è ispirata a un senso di bellezza, armonia, euritmìa ed eleganza.

Un giudizio analogo a quello dato sulla poesia Platone dà sulle **arti figurative**, cioè pittura e scultura. Queste sono concepite da lui essenzialmente come **imitazione** (*mì-*

mesis) della realtà sensibile; ma poiché quest'ultima, a sua volta, è imitazione della realtà intelligibile, cioè delle idee, le arti figurative sono imitazioni di imitazioni, copie di copie, e si allontanano così due volte dalla vera realtà. L'esempio che Platone fa nella *Repubblica* è famoso: se un pittore dipinge un letto, egli imita il letto esistente nella realtà sensibile, quello fatto dal falegname, il quale a sua volta è stato fatto ad imitazione del letto ideale, cioè dell'idea del letto, quella fatta, per così dire, da Dio. Dunque le arti figurative non ci fanno conoscere alcuna verità, sono soltanto ingannatrici, come la poesia epica o lirica, tragica o comica, che imita le azioni e i sentimenti umani. Per questo carattere imitativo, Platone condanna l'arte e propone addirittura di bandire, cioè di cacciare, artisti e poeti dalla città perfetta descritta nella *Repubblica*.

Tuttavia la ragione di questa condanna non è una scarsa comprensione del valore specifico dell'arte, cioè della sua bellezza, di quello che oggi chiameremmo il suo significato estetico, bensì soltanto un intento di tipo educativo e quindi sensibile soprattutto a valori conoscitivi ed etici quali la verità e la virtù. Anzi, proprio la severità, certamente eccessiva, mostrata da Platone nei confronti dell'arte rivela quanto a fondo egli avesse compreso il potere di suggestione che è proprio di questa, il suo specifico valore estetico.

Del resto in un dialogo in cui non si propone intenti educativi, ma vuole soltanto capire «che cos'è» la poesia, lo *Ione* (dal nome di un poeta, anzi di un rapsodo contemporaneo di Socrate), Platone coglie perfettamente questo valore, affermando che l'arte è una specie di potere concesso dagli dèi ai poeti, simile al potere di un magnete, che trasmette la forza di attrazione ai successivi anelli di una catena. La fonte di tale potere è la Musa stessa, quindi una divinità, un ente superiore all'uomo, la quale lo trasmette ai poeti ispirandoli, cioè penetrando in essi, invadendoli. Perciò la condizione in cui si trova un poeta quando è ispirato dalla Musa è l'«entusiasmo», che significa letteralmente invasamento da parte della divinità. È la divinità, afferma Platone, che priva i poeti dell'intelletto per poterli usare come suoi tramiti, sicché i bei poemi sono opera più degli dèi che dei poeti. Tutto ciò mostra come egli abbia perfettamente compreso l'efficacia dell'arte, indipendentemente dalle valutazioni morali o conoscitive che ne ha dato.

Anche nel *Fedro*, del resto, Platone annovera la poesia tra le forme di delirio (*manìa*) donate dagli dèi, insieme all'amore ed alla capacità di divinare, cioè di prevedere il futuro, e nel *Convito* l'amore spirituale riesce a generare belle opere e azioni virtuose solo perché è amore del bello: l'amore del bello, dunque, fa generare, anche se si tratta non di generazione *del* bello (che sarebbe la concezione moderna dell'arte come creatività), bensì di generazione *nel* bello.

Il mito

Connesso col tema dell'amore e dell'arte è infine il tema del mito, nel quale ugualmente Platone è intervenuto in modo geniale. Di per sé il termine «mito» indica, come abbiamo visto nell'introduzione, un racconto e si contrappone al *lògos*, inteso come ragionamento, per il fatto che manca di una concatenazione logica, cioè afferma senza dimostrare. Esso tuttavia può riferirsi a materie suscettibili di una trattazione razionale, nel qual caso il mito è una forma di esposizione inferiore alla scienza, cioè è come l'opinione (tale era il mito che, secondo Platone e Aristotele, precedeva la filosofia come ricerca dei princìpi), anche se l'uso che esso fa di immagini

sensibili può renderlo più persuasivo e didatticamente efficace. Ma il mito può anche riferirsi a materie che non sono suscettibili di una trattazione razionale, perché stanno oltre i limiti della conoscenza umana: in quest'ultimo caso il mito resta, come forma di conoscenza, inferiore alla scienza, tuttavia può dire cose interessanti riguardo a un ambito che va oltre la scienza e in tal modo può costituire un prezioso complemento di questa, o un'utile indicazione ulteriore.

Platone ha usato entrambi i tipi di mito, sia quello, per così dire, pre-scientifico, sia quello post-scientifico. Il primo tipo è stato da lui usato a scopo didattico, per esempio nel celebre paragone dell'anima con una coppia di cavalli alati guidati da un auriga, oppure nel paragone dell'idea del bene con il sole, o nel famosissimo paragone della caverna, e in altre occasioni ancora. In tutti questi casi Platone ha sostanzialmente fatto ricorso ad immagini sensibili per rendere più facilmente comprensibile un discorso che, tuttavia, è stato da lui svolto anche in forma razionale. Quest'uso del mito è certamente efficace dal punto di vista didattico, ma poco interessante dal punto di vista filosofico.

Il secondo tipo di mito compare in genere a proposito di due temi: il **destino delle anime** dopo la morte e l'**azione degli dèi** nella storia umana, materie che, secondo Platone, ma anche da un punto di vista più generale, appaiono non suscettibili di trattazione razionale.

Del destino delle anime dopo la morte Platone tratta una prima volta nel *Gorgia*, dove afferma che le anime degli uomini giusti andranno nelle «isole dei beati», dove vivranno felici, mentre quelle degli ingiusti andranno nel Tartaro, luogo di pena ed espiazione. Egli vi torna una seconda volta nel *Fedone*, dove anzitutto precisa che una vita ingiusta condanna l'anima a successive reincarnazioni in animali via via inferiori, mentre una vita giusta le consente di ritornare, sempre attraverso successive reincarnazioni, in un corpo umano e poi in cielo; indi spiega che le reincarnazioni sono l'espiazione di colpe espiabili, mentre per le colpe inespiabili c'è la condanna eterna al Tartaro, e che il premio per la vita del giusto, il quale poi è il filosofo, è la sopravvivenza eterna in un luogo superiore allo stesso cielo, nel quale si contemplano beatamente le idee.

Al termine di questa esposizione Platone afferma che non si può dimostrare che le cose andranno proprio così, ma che è buona cosa il crederlo, anche se è un rischio, «ma il rischio è bello e giova fare a se stessi simili incantesimi». Qui, dunque, egli si mostra consapevole del carattere non razionale del mito, ma ne afferma ugualmente il valore, come quello di unico mezzo che ci consente di gettare uno sguardo al di là dei limiti della nostra conoscenza.

Sul destino delle anime dopo la morte Platone torna nella *Repubblica*, dove immagina che un prode guerriero, di nome Er, risusciti da morte e racconti ciò che ha visto nell'aldilà. Er, così, narra che le anime, dopo un periodo di pene, sono costrette a reincarnarsi, scegliendo ciascuna il tipo di vita che dovrà nuovamente trascorrere, in genere in corpi di animali di specie corrispondente al carattere dell'anima, e dice come la vita peggiore di tutte sia quella del tiranno. Anche al termine di questo mito Platone commenta: «e così s'è salvato il mito e non è andato perduto... e potrà salvare anche noi, se gli crediamo. Se mi darete ascolto e penserete che l'anima è immortale, che può soffrire ogni male e godere ogni bene, sempre ci terremo alla via che porta in alto e coltiveremo in ogni modo la giustizia insieme con l'intelligenza, per essere amici a noi stessi e agli dèi». Qui è evidente il valore di formazione anche morale che Platone attribuisce a certi miti.

L'altro tema di trattazione mitica, inteso nel senso del mito post-scientifico, è l'**intervento del divino nella storia**. A questo proposito, nel *Politico*, Platone narra un celebre mito, secondo cui Dio farebbe girare periodicamente il mondo in un senso e poi lo abbandonerebbe a se stesso, cosicché il mondo per un altro periodo girerebbe in senso inverso: nei periodi di intervento divino l'umanità vivrebbe in una specie di età dell'oro («il tempo di Crono»), caratterizzata dalla soddisfazione di tutti i bisogni, mentre in quelli di abbandono essa vivrebbe in condizioni di penuria, di necessità e di guerra («il tempo di Zeus»). Questo mito spiegherebbe, secondo Platone, le condizioni attuali dell'umanità, che sono condizioni di guerra e pertanto richiedono un'autorità politica.

Esso si salda con un altro mito, esposto nel *Protagora*, secondo cui il progresso della civiltà umana sarebbe stato dovuto al dio Prometeo, che avrebbe rubato a Efesto (l'equivalente del latino Vulcano) il fuoco e ad Atena l'abilità tecnica per donarli agli uomini, e in questo modo sarebbero sorte le varie arti. A questi doni si sarebbero poi aggiunti il pudore e la giustizia, portati agli uomini da Ermes per incarico di Zeus, e così sarebbero sorte le città.

Si tratta, come si vede, di spiegazioni non razionali ed è significativo il fatto che Platone ricorra a questo tipo di spiegazioni non razionali, cioè non scientifiche e dunque opinabili, ogniqualvolta si trova di fronte a vicende altrimenti non dimostrabili, quali la sorte di anime singole o dell'umanità tutta intera.

Infine Platone ricorre a un discorso mitico per spiegare l'origine dell'universo: si tratta del celebre discorso contenuto nel *Timeo*, il quale però non va assolutamente confuso con gli altri miti di cui abbiamo parlato e richiede pertanto una trattazione particolare.

6 IL «TIMEO» E LE DOTTRINE NON SCRITTE

Il racconto verosimile

Nel *Timeo* ci troviamo di fronte ad un completamento importante della filosofia di Platone, destinato ad avere una fortuna enorme, specialmente nella tarda antichità e nel Medioevo. Teniamo presente, però, che si tratta di un dialogo tardo, presentato da Platone stesso come posteriore alla *Repubblica* (di cui vorrebbe essere la continuazione), ma appartenente come stile ai dialoghi della vecchiaia. Il suo contenuto rivela infatti notevoli affinità col *Filebo* e con le «dottrine non scritte». Nel *Timeo* Platone fa narrare dal personaggio omonimo, identificabile col pitagorico Timeo di Locri, astronomo quasi leggendario, l'origine dell'universo, ossia quella che comunemente viene chiamata la «cosmogonia». Poiché tuttavia l'universo rientra nell'ambito del divenire, cioè della realtà sensibile, che, come sappiamo, per Platone non è vero essere, ma qualcosa di intermedio tra l'essere e il non essere, esso non può essere oggetto di vera e propria scienza, come può esserlo invece, grazie alla sua immutabilità, il mondo delle idee; perciò, afferma Platone, l'origine dell'universo sarà oggetto di un «racconto verosimile» (*eikòs lògos* o *mỳthos*), ossia di un racconto non perfettamente vero, come sarebbe la scienza, e tuttavia simile al vero.

Siamo qui in presenza, come si vede, di un nuovo significato del «mito», che non è più né esposizione per mezzo di immagini di una materia dimostrabile razionalmente, né allusione ad un ambito che va oltre le possibilità della ragione, bensì trat-

tazione approssimativa di una materia che sta, per così dire, al di qua, o al di sotto, del piano della ragione. È un discorso di «fisica», intesa come disciplina distinta dalla filosofia vera e propria e non ancora giunta al livello di vera e propria scienza, una fisica che si approssima alla scienza e comunque costituisce la versione più valida che, secondo Platone, sia mai stata data del tema trattato.

Il Demiurgo, il modello e il ricettacolo

Al racconto vero e proprio della cosmogonia Platone antepone un «preludio», che dunque non è soltanto verosimile ma si può considerare un discorso, dal suo punto di vista, scientifico, secondo il quale l'universo sensibile richiede, per essere spiegato, tre diverse condizioni o «cause», proprio a motivo del suo divenire, poiché «tutto ciò che nasce, nasce necessariamente da qualche cosa». È qui formulato per la prima volta quello che sarà poi chiamato il «principio di causalità».

La prima di queste tre cause è, secondo Platone, un «artefice divino», detto anche **Demiurgo** (questo termine significa appunto «artefice»), il quale è «fattore e padre dell'universo». L'universo, infatti, essendo nato, deve essere stato fatto da qualcuno, e colui che lo ha fatto è il Demiurgo. Si riconoscerà in questa entità la «mente divina», causa della mescolanza, di cui Platone parla nel contemporaneo *Filebo*. Il Demiurgo è concepito da Platone come un essere intelligente ed attivo, cioè personale, e persino come «buono». Egli dunque assomiglia al Dio biblico in virtù della sua personalità, ma se ne distingue perché non è creatore, cioè non fa il mondo dal nulla.

Sviluppando, infatti, l'immagine dell'artefice, presa evidentemente dall'arte umana, Platone afferma che anche il Demiurgo opera guardando a un modello, cioè per imitazione: a differenza, però, degli artefici umani, che imitano realtà sensibili e dunque mutevoli (la natura), il Demiurgo imita una realtà intelligibile ed eterna, cioè il mondo delle idee.

Quest'ultimo, dunque, è la seconda causa dell'universo accanto al Demiurgo, nel senso che ne costituisce il modello, l'**esemplare eterno** (*paràdeigma*). Esso non è stato fatto dal Demiurgo, ma in un certo senso gli è superiore in quanto gli serve da modello. Anzi, nel *Timeo*, riprendendo un discorso già avviato nel *Sofista*, Platone giunge a dire che il mondo delle idee, essendo modello di un universo che, secondo lui, è animato, deve essere animato, cioè vivente, esso stesso: perciò egli lo chiama anche il «vivente perfetto», o intelligibile, comprendente in sé tutti i viventi intelligibili (le idee), come il «vivente sensibile» (l'universo) comprende in sé tutti i viventi sensibili (piante e animali). Questo vivente perfetto è stato interpretato da alcuni come l'insieme del Demiurgo e del mondo delle idee, quasi che queste fossero contenute nella mente del Demiurgo come altrettanti suoi pensieri: ma nel *Timeo* non esistono passi che affermino esplicitamente questa dottrina.

La terza causa necessaria per spiegare l'origine dell'universo è sostanzialmente il luogo in cui gli elementi materiali, che per Platone sono i quattro della tradizione ionica (acqua, aria, terra e fuoco), si agitavano disordinatamente prima che il Demiurgo intervenisse ad ordinarli, formando con essi le cose a immagine delle idee. Platone dichiara che si tratta di una causa di specie difficile e oscura, proprio perché del tutto informe, la quale può essere illustrata solo per mezzo di un «ragionamento bastardo», cioè non rigoroso. Essa infatti è causa nel senso, per così dire, opposto a quello del Demiurgo, in quanto è causa di disordine: perciò Platone la chiama anche

«causa errante». Ma i nomi con cui più frequentemente egli la designa sono: «ricettacolo di tutto ciò che si genera» (cioè recipiente, contenitore), «nutrice», «madre» (in quanto opposta e complementare al Demiurgo, che è «padre»), «matrice» (*ekmaghèion*, ciò da cui una cosa è tratta fuori quando viene plasmata, come le statue di bronzo dalla matrice di creta in cui è stato versato il bronzo fuso), «sede» e infine «spazio» (*chòra*).

Non si tratta, dunque, di una materia nel senso aristotelico, ossia ciò «di cui» le cose sono fatte, ma di un luogo «in cui» le cose, come immagini delle idee, vengono a collocarsi. Non bisogna dimenticare che, per Platone, le cose sensibili non hanno consistenza propria, non sono vero essere, sono solo delle immagini e quindi, come tali, hanno bisogno di qualcosa in cui collocarsi, come l'immagine riflessa da uno specchio ha bisogno, oltre che di un modello, anche di una superficie riflettente in cui collocarsi, in cui prendere corpo. Il carattere del tutto informe di questo ricettacolo lo rende molto simile all'illimitato (*àpeiron*) di cui si parla nel *Filebo*.

La cosmogonia

Il racconto vero e proprio dell'origine dell'universo ha inizio con l'intervento del Demiurgo sui quattro elementi, che dunque già esistono e si agitano «senza proporzione né misura», cioè disordinatamente, nel ricettacolo. Tale intervento consiste nell'introdurre una proporzione matematica fra terra, fuoco, aria e acqua e nel plasmare il cosmo imponendo «forma e numeri» a questi elementi.

Il cosmo, come abbiamo detto, per Platone è animato, dunque possiede come l'uomo un'anima ed un corpo. Anzitutto il Demiurgo forma l'anima, mescolando insieme l'«identico», il «diverso» (si ricordino i «sommi generi» del *Sofista*) e una realtà intermedia tra i due (si ricordi il «misto», uno dei generi del *Filebo*), il tutto secondo rigorose proporzioni matematiche. L'anima dunque possiede una natura affine alle idee: per questo, pur essendo generata, è poi immortale. Essa, secondo Platone, si muove da sé ed è causa di tutti gli altri movimenti.

Indi il Demiurgo forma il corpo dell'universo, dandogli una forma sferica e facendolo ruotare su se stesso. Nasce così il cielo, sfera contenente in sé i vari astri e ruotante con questi intorno alla terra, posta al centro dell'universo e dotata anch'essa di forma sferica. Il moto del cielo e degli astri intorno alla terra ci dà, secondo Platone, la misura del **tempo**, che è pertanto l'immagine mobile dell'eternità delle idee. Si noti come venga ripreso, in questa concezione, il modello pitagorico del cosmo come composto da moti circolari concentrici: esso viene fissato in un modo destinato a durare quasi due millenni, mediante la concezione del cielo come una sfera e la collocazione della terra al centro.

Si tramanda che Platone pose ai suoi collaboratori dell'Accademia il problema di spiegare mediante moti circolari, cioè regolari, i moti apparentemente irregolari dei pianeti: problema che fu brillantemente risolto da Eudosso di Cnido, membro per qualche tempo dell'Accademia, mediante l'ipotesi che l'universo sia formato da una serie di sfere omocentriche (cioè concentriche) aventi assi diversamente inclinati e poli infissi nella superficie della sfera immediatamente superiore. Se si collocano i pianeti in sfere diverse, il moto di ciascuno viene ad essere la risultante di una pluralità di altri moti, tutti rigorosamente circolari. Ecco un esempio di come si può ricondurre il disordine all'ordine imponendo alle cose «forme e numeri».

Anche i singoli corpi esistenti nell'universo hanno forme matematiche: Platone attribuisce infatti a ciascuno dei quattro elementi la forma di un solido geometrico regolare (tetraedro, cubo, ottaedro e icosaedro) e suppone che tutte le cose siano state dotate di forme riconducibili a solidi geometrici, scomponibili in superfici piane, le quali a loro volta sono scomponibili in triangoli: tutto, dunque, si riduce a triangoli, cioè a superfici regolari, linee e punti. Persino gli aspetti sensibili delle cose, colori, sapori, odori, sensazioni di caldo e freddo, sono ricondotti a strutture e a rapporti di tipo matematico. Questa concezione, di indubbia origine pitagorica, sarà considerata dai fondatori della moderna fisica-matematica, in particolare da Galilei, un precorrimento di essa.

Enti matematici, idee-numeri e princìpi supremi

La dottrina del *Timeo*, oltre a trovare puntuali corrispondenze, come abbiamo visto, nel *Filebo*, rivela una tendenza dell'ultimo Platone alla matematizzazione della realtà, che trova una precisa conferma nel contenuto delle cosiddette «dottrine non scritte».

Secondo la relazione che di queste ci ha lasciato Aristotele, Platone anzitutto avrebbe ammesso l'esistenza di realtà intermedie tra le cose sensibili e le idee, identificandole con gli oggetti della matematica (numeri e grandezze geometriche). Questi sarebbero dunque dei veri e propri enti, gli **enti matematici**, esistenti fuori dalla mente umana e fatti a immagine delle idee (dottrina risultante in qualche modo anche dalla *Repubblica*). Le cose sensibili, a loro volta, sarebbero fatte a immagine degli enti matematici (dottrina risultante anche dal *Timeo*). Inoltre, sempre secondo Aristotele, Platone a un certo momento avrebbe modificato la dottrina delle idee, ponendo queste ultime in rapporto con i numeri, cioè identificando ciascuna idea con un numero o, più esattamente, riducendo tutte le idee ai primi dieci numeri. I numeri in questione, tuttavia, non sarebbero i numeri matematici, sommabili fra loro, e nemmeno le idee dei numeri (per esempio l'idea del due, l'idea del tre, ecc.), ma sarebbero idee estremamente generali, dotate di struttura numerica, dette **idee-numeri** o **numeri ideali**. Per questo gli enti matematici possono essere considerati loro immagini. È una dottrina che, per quanto oscura, sembra corrispondere esattamente alla concezione delle idee esposta nel *Filebo*.

Infine, secondo Aristotele, Platone nelle «dottrine non scritte» avrebbe fatto derivare le idee-numeri, e con esse tutte le altre cose, da due princìpi supremi, l'**Uno** e la **Diade indefinita**, che coincidono con i princìpi dei numeri ammessi dai pitagorici. L'Uno sarebbe principio nel senso che conferisce determinatezza, limitatezza, mentre la Diade sarebbe una realtà composta da due parti quantitativamente diverse l'una dall'altra (per cui sarebbe stata chiamata anche il «grande-piccolo»), aventi un rapporto reciproco del tutto indeterminato (da cui la qualifica di «indefinita»). Dall'unione dell'Uno con la Diade, attraverso cioè l'azione determinatrice esercitata dall'Uno sull'indeterminatezza della Diade, nascerebbero i numeri ideali. Ogni numero, infatti, non è altro che un rapporto determinato fra due grandezze diverse (il «grande» e il «piccolo», ovvero il «più» e il «meno»), perciò può essere considerato come il risultato dell'incontro fra quei due princìpi.

Non è difficile riconoscere in questa dottrina gli stessi lineamenti di quella del «limite» e dell'«illimitato» esposta nel *Filebo*, anch'essa di origine pitagorica. L'Uno e la

Diade sarebbero poi stati identificati da Platone, sempre secondo la relazione aristotelica, rispettivamente con il Bene e con il Male, sicché la dottrina in questione avrebbe assunto anche un significato etico. La Diade, in particolare, viene avvicinata da Aristotele al ricettacolo del *Timeo*, anche se ne condivide solo alcuni caratteri, tra cui l'indeterminatezza.

Sempre nelle «dottrine non scritte» Platone avrebbe ricondotto tutti gli enti ai due princìpi in due modi: anzitutto mostrando che i corpi si riducono a solidi geometrici, questi a superfici, le superfici a linee, le linee a punti e i punti a unità, cioè a numeri; in secondo luogo mostrando che tutti gli enti si lasciano raggruppare in due classi, gli *enti per sé*, cioè esistenti in assoluto, e gli *enti relativi ad altro* (o contrari ad altro), la prima delle quali deriva dall'«uguale», cioè dall'Uno (rapporto fra due quantità uguali), e la seconda dal «disuguale», cioè dalla Diade indefinita (rapporto tra due grandezze disuguali). Dai due princìpi, infine, egli avrebbe dedotto tutte le cose come altrettante conseguenze da due premesse generalissime, costruendo in tal modo un'unica scienza di tutte le cose, strutturata in modo perfettamente matematico (la *mathesis universalis*).

Non si può negare che siamo effettivamente in presenza di una concezione grandiosa, secondo la quale la realtà è come una gerarchia di piani discendenti dagli stessi principi ed in base alla quale è possibile trovare la soluzione di tutti i problemi, sia scientifici che etici. Non bisogna dimenticare, però, che anche questa dottrina, come quelle esposte nei dialoghi scritti, era per Platone *dialettica*, cioè espressione di un dialogo, di una discussione continua, e dunque non mai struttura rigida, definitiva, ma ricerca sempre in atto, suscettibile di continue confutazioni, correzioni e precisazioni.

7 L'ACCADEMIA ANTICA

L'Accademia al tempo di Platone

Con l'espressione «Accademia antica» si suole designare il primo periodo di vita dell'Accademia platonica, quello degli scolarcati (da «scolarca», capo della scuola) di Speusippo e Senocrate, in cui la scuola conservò un orientamento molto vicino a quello dell'ultimo Platone. Per inquadrare, tuttavia, il pensiero di questi due filosofi nel suo reale clima storico, è necessario ricordare come l'Accademia si configurava già durante la vita di Platone. Abbiamo detto che essa era stata concepita dal suo fondatore essenzialmente come una scuola di formazione politica e tale effettivamente si era mantenuta per quasi tutto il tempo in cui Platone era stato alla sua guida. È possibile tuttavia che, specialmente dopo le ripetute delusioni siracusane del maestro, la scuola abbia accentuato, accanto all'interesse etico-politico, altri interessi più specificamente scientifici, in primo luogo quello per le **scienze matematiche**, che già era stato coltivato da Platone come necessaria introduzione alla filosofia, e in certa misura anche un certo interesse per le scienze naturali. È testimonianza di questo un frammento del comico Epicrate, che rappresenta satiricamente gli Accademici come intenti a dividere una zucca: se l'allusione è chiaramente rivolta al metodo platonico della divisione, l'oggetto su cui questo si esercita fa pensare ad un interesse per la classificazione delle piante.

Dell'interesse per le matematiche è testimonianza invece il racconto secondo cui sull'ingresso dell'Accademia sarebbe stato scritto «vietato entrare a chi è ignorante di geometria», nonché la presenza nella scuola di **Eudosso di Cnido**, grande mate-

matico, scopritore del metodo di esaustione e autore della teoria delle proporzioni che costituisce il V libro degli *Elementi* di Euclide. Abbiamo già visto che lo stesso Eudosso formulò inoltre la teoria delle sfere omocentriche per spiegare i moti dei pianeti. Un'altra teoria, formulata forse nella stessa occasione da un altro frequentatore dell'Accademia, **Eraclide Pontico**, sosteneva che il sole gira intorno alla terra, ma i vari pianeti girano intorno al sole: è questo un chiaro precorrimento del sistema astronomico formulato nel XVI secolo da Tycho Brahe come tentativo di conciliare il sistema copernicano col sistema tolemaico. Un altro illustre matematico ed astronomo che frequentò l'Accademia è **Filippo di Opunte**, che alcuni considerano autore dell'*Epinomide* (appendice alle *Leggi* di Platone), in cui veramente si ha l'impressione che la filosofia sia stata ridotta a matematica.

Nell'Accademia doveva poi regnare, almeno al tempo di Platone, una grande libertà di pensiero, il che è del tutto in armonia con la concezione platonica della filosofia come dialettica, cioè come dialogo, a cui è essenziale il confronto tra posizioni diverse. È infatti probabile che all'interno di essa, durante la vita di Platone, si siano svolti alcuni grandi dibattiti, in cui le personalità più in vista dell'Accademia assumevano posizioni diverse a proposito dei maggiori problemi filosofici.

Uno di questi dibattiti, ad esempio, dovette investire addirittura la dottrina delle idee, cioè il fulcro di tutta la filosofia platonica; Platone stesso, del resto, aveva sviluppato nel *Parmenide* e nel *Sofista*, come abbiamo visto, una serie di obiezioni alla dottrina delle idee. In seguito a questo dibattito Platone concepì le idee come mescolate in qualche modo con le realtà sensibili, Speusippo abolì le idee, facendo assumere il primo posto nella gerarchia dei piani del reale agli enti matematici, e Senocrate cercò di conciliare la posizione di Platone con quella di Speusippo, identificando le idee-numeri con gli enti matematici. A questo dibattito, probabilmente, partecipò anche il giovane Aristotele, che frequentava l'Accademia dal 367 a.C., sviluppando per la prima volta la sua famosa critica alla dottrina delle idee.

Un altro di tali dibattiti dovette investire il tema del piacere, a proposito del quale Eudosso assunse una posizione di tipo edonistico, analoga a quella del socratico Aristippo, sostenendo che il piacere è il bene, poiché è ciò a cui tutti tendono, Speusippo assunse una posizione opposta, di radicale negazione che il piacere sia un bene, analoga a quella del socratico Antistene, e Platone assunse una posizione intermedia, esposta nel *Filebo*, secondo cui il piacere non è esso stesso il bene, ma è comunque indispensabile, insieme con la saggezza, a costituire la vita migliore, cioè la felicità.

Anche dal punto di vista politico l'Accademia dovette registrare al proprio interno posizioni differenziate: alla tendenza fondamentalmente aristocratica di Platone si sostituì, a un certo punto, una tendenza piuttosto monarchica con Speusippo, amico ed ammiratore del re Filippo di Macedonia, e successivamente una tendenza democratica con Senocrate, ostile alla dinastia macedone ed al suo protettorato su Atene.

Speusippo

Nato ad Atene nel 408 a.C., e dunque di vent'anni più giovane di Platone, **Speusippo** fu nipote di quest'ultimo e, come tale, gli subentrò nella proprietà dell'Accademia, che costituiva il patrimonio della famiglia, diventandone, alla morte di Platone (347 a.C.), scolarca. Durante la vita di Platone fu uno dei discepoli più vicini al maestro, partecipando con lui all'ultimo viaggio a Siracusa (364-361 a.C.) e probabilmente tenendo lui stesso dei corsi nell'Accademia. Dopo la morte di Platone tenne rapporti epistolari con il re Filippo II

di Macedonia, che si accingeva a stabilire la sua egemonia sulla Grecia, realizzatasi con la vittoria di Cheronea, nel 338 a.C., anno della morte di Speusippo. Le sue opere, di cui si conoscono titoli come *Simili*, *Sui generi e le specie* e *Encomio di Platone*, sono andate perdute e quasi tutto ciò che sappiamo del suo pensiero deriva da testimonianze di Aristotele.

Come abbiamo già detto, Speusippo, probabilmente colpito dalle critiche alla dottrina delle idee esposte nel *Parmenide* e dal successivo dibattito a cui questo dialogo diede luogo, non esitò ad eliminare senz'altro le idee (comprese le idee-numeri, o numeri ideali) dalla gerarchia di piani in cui l'ultimo Platone aveva organizzato la realtà, lasciando al primo posto di questa gli enti matematici (numeri e grandezze geometriche). A questi ultimi egli conservò il carattere di realtà «separate» dalle cose sensibili, che già Platone aveva attribuito loro (e alle idee), evidentemente per salvare la scientificità della matematica (che deve essere scienza di realtà eterne, dunque non soggette al mutamento della realtà sensibile).

Anche Speusippo, come l'ultimo Platone, pose due princìpi supremi che, se non erano più delle idee, erano comunque degli enti matematici, cioè l'**Uno** e il **Molteplice** (quest'ultimo è una versione modificata della Diade indefinita), anzi, più precisamente, fece di questi i princìpi dei numeri e pose due princìpi analoghi ad essi, cioè il punto e l'estensione, per le grandezze geometriche, concepite come un piano di realtà inferiore ai numeri.

Secondo una testimonianza non aristotelica, ma posteriore, Speusippo avrebbe concepito l'Uno come superiore all'essere, il che probabilmente significa che esso era principio dei numeri, i quali costituivano il vero essere (come l'idea del bene di Platone era al di là dell'essere perché principio delle idee). A differenza di Platone, tuttavia, Speusippo non identificò i due princìpi supremi rispettivamente col bene e col male, sostenendo che questi ultimi compaiono solo al livello del piano di realtà intermedio fra gli enti matematici e le realtà sensibili, costituito dall'anima, per essere poi presenti, naturalmente, anche nelle stesse realtà sensibili.

Le realtà sensibili, infine, ultimo piano della realtà, furono classificate da Speusippo secondo un complesso sistema di somiglianze e di differenze, tale per cui ciascuna di esse veniva ad essere definita dall'insieme delle sue relazioni con tutte le altre. Questa dottrina fu esposta nell'opera intitolata *Simili*, che sembra essere la più importante tra quelle scritte da Speusippo (era infatti di dieci libri).

Una caratteristica della filosofia di Speusippo, rilevata da Aristotele, è che essa assegnava a ciascuno dei vari piani in cui si articola la realtà due princìpi diversi, rinunciando in tal modo ad unificare l'intera realtà ed accontentandosi di ammettere tra i vari piani solo un rapporto di **analogia** (anche questo è un concetto matematico, cioè la proporzione, o identità di rapporto tra termini diversi, per esempio a : b = c : d).

Dal punto di vista etico, come abbiamo visto, Speusippo fu antiedonista e dal punto di vista politico fu monarchico, cioè favorevole ad affidare tutti i poteri ad un solo governante, probabilmente perché colpito dalla potenza che la costituzione monarchica aveva assicurato alla Macedonia.

Senocrate

Senocrate nacque a Calcedonia (Asia Minore) nel 396 a.C., frequentò l'Accademia già durante la vita di Platone e, alla morte di questo, lasciò Atene insieme con Aristotele, per recarsi alcuni anni ad Asso, nell'Asia Minore, dove, come è stato detto, era sor-

ta una specie di «succursale» dell'Accademia. Indi tornò ad Atene, nell'Accademia retta da Speusippo, e quando questi morì, fu preferito ad Aristotele e ad Eraclide Pontico nell'elezione a scolarca. Resse l'Accademia per molti anni, in concorrenza con la nuova scuola che, a partire dal 334, lo stesso Aristotele fondò ad Atene: il Liceo. Morì nel 314 a.C. Benché delle sue opere siano stati tramandati circa 70 titoli, nessuna di esse è stata conservata, ma di esse abbiamo solo frammenti, risalenti per la maggior parte a testimonianze di Aristotele.

Rappresentante di una linea più «ortodossa», cioè fedele all'insegnamento del maestro, Senocrate cercò di conciliare la posizione di Platone con quella di Speusippo, identificando le prime realtà ammesse da Platone, vale a dire le idee (nell'ultima versione della dottrina platonica, cioè le idee-numeri, o numeri ideali) con gli enti matematici: identificazione che fu giudicata infelice da Aristotele, perché, mescolando filosofia e matematica, rischiava di snaturare entrambe.

Di queste prime realtà Senocrate pose come princìpi l'Uno e la Diade indefinita, cioè gli stessi di Platone, identificando, sempre con Platone, l'Uno col bene e la Diade col male. Come realtà intermedia fra le idee-numeri matematizzate e le realtà terrestri Senocrate pose i corpi celesti, inaugurando una concezione dell'astronomia come scienza intermedia che sarebbe stata conservata anche da Aristotele. Le realtà terrestri furono poi raggruppate da Senocrate in due grandi classi, quella degli enti per sé, o assoluti, e quella degli enti relativi ad altro (dottrina, anche questa, presa dall'ultimo Platone).

Il contributo davvero originale del pensiero di Senocrate fu la dottrina secondo cui nelle realtà terrestri sarebbero presenti i cosiddetti «dèmoni», entità intermedie tra l'umano e il divino, capaci di intervenire nelle vicende umane (soprattutto nei sacrifici e negli oracoli). Non è del tutto sicuro, invece, perché non se ne trova traccia nella testimonianza aristotelica, che Senocrate identificasse l'Uno con l'intelletto divino (cioè col Demiurgo del *Timeo*), considerando le idee-numeri come interne a quest'ultimo e quindi come pensieri divini.

Quel che è certo è che, a differenza di Speusippo e d'accordo, ancora una volta, con l'ultimo Platone, Senocrate collegò mediante uno stretto legame di dipendenza tutti i piani della realtà, attribuendo ai piani superiori nei confronti di quelli inferiori la funzione di principio svolta dall'Uno e ad altrettante specificazioni della Diade la funzione di principio svolta da quest'ultima. In tal modo egli manteneva la concezione di un'unica scienza di tutte le cose sviluppata dall'ultimo Platone, accentuandone il carattere matematico.

In politica, come abbiamo detto, Senocrate fu di sentimenti democratici e antimacedoni: si tenga presente che durante il suo scolarcato Alessandro succedette a Filippo sul trono di Macedonia e assoggettò prima le città greche, fra cui Atene, e poi l'impero persiano, morendo tuttavia prima di Senocrate (323 a.C.). Con i successori di Senocrate, cioè Polemone, Cratete e Crantore, l'Accademia mutò il proprio orientamento filosofico tanto da non essere più considerata una scuola platonica.

8 Le scienze matematiche al tempo di Platone

Abbiamo visto che nella *Repubblica* Platone prescrive ai futuri governanti dieci anni di studio delle scienze matematiche, indicando fra queste la geometria (piana e solida, o stereometria), l'aritmetica, l'astronomia e l'armonica (scienza dell'armonia).

Ciò significa che al suo tempo tutte queste discipline erano in una fase di sviluppo certamente ormai avanzato, ma ad esse Platone diede indubbiamente un importante contributo.

Geometria

La geometria aveva già raggiunto l'assetto di vera e propria scienza con i pitagorici nel V secolo. Tra questi, oltre ai più impegnati sul piano filosofico, come lo stesso Pitagora, Filolao ed Archita, dei quali abbiamo già parlato, alcuni sono ricordati soprattutto per il loro contributo specifico alla geometria.

In particolare sono noti **Ippocrate di Chio** (da non confondersi con l'omonimo e contemporaneo medico di Cos) e **Teodoro di Cirene** (da non confondersi con il più tardo cirenaico soprannominato «l'ateo»), vissuti entrambi verso la fine del V secolo a.C. Il primo scrisse un'opera intitolata *Elementi*, inaugurando in tal modo una tradizione che sarebbe giunta sino a Euclide, in cui espone le proposizioni fondamentali (definizioni, assiomi e postulati) della geometria, a partire dalle quali si dimostrano tutte le altre (tale è, in greco, uno dei significati della parola «elemento»). Egli trovò anche un metodo per eseguire la quadratura delle lunule, cioè per dimostrare l'equivalenza dei segmenti di cerchio a dei triangoli rettangoli costruiti su di essi, e per trovare un cubo doppio di uno già dato. Tutto ciò mostra che Ippocrate probabilmente praticò per primo quello che sarebbe stato chiamato al tempo di Platone il **procedimento per problemi**, o «analisi».

Il secondo fu ascoltato da Platone, che lo inserisce tra i personaggi del *Teeteto*, e si distinse per lo studio delle potenze, delle radici quadrate e del rapporto tra grandezze incommensurabili (tutti temi comuni alla geometria e all'aritmetica).

Al tempo di Platone vissero illustri geometri come **Leodamante di Taso**, il già citato **Archita di Taranto** e l'ateniese **Teeteto**, scolaro di Teodoro di Cirene, protagonista dell'omonimo dialogo platonico. Costoro, secondo la più antica storia della geometria (risalente a Eudemo di Rodi, scolaro di Aristotele), «accrebbero il numero dei teoremi e dettero loro un ordinamento più scientifico», cioè una rigorosa concatenazione logica. Fu proprio nella scuola di Platone, cioè nell'Accademia, che emerse infatti la contrapposizione tra il **procedimento per problemi**, consistente nel cercare dei princìpi, ovvero degli «elementi», che permettano di costruire qualcosa che ancora non si conosce (per esempio la quadratura delle lunule o il doppio del cubo), e il **procedimento per teoremi**, consistente nel partire da princìpi, o elementi, già noti per dedurne le conseguenze che ne derivano.

Probabilmente i due procedimenti furono teorizzati dallo stesso Platone rispettivamente col nome di «analisi» (risoluzione o scomposizione) e «sintesi» (o composizione). Il primo, d'altra parte, fu certamente praticato da un certo **Leone**, autore anch'egli di un libro di *Elementi* molto più accurato di quello di Ippocrate di Chio, e scopritore dei «diorismi», cioè delle distinzioni tra problemi risolubili e problemi insolubili, nonché da **Eudosso di Cnido**, di cui già abbiamo parlato, e dal suo scolaro **Menecmo**. Eudosso inoltre scoprì altre progressioni, oltre a quelle già note (cioè la «media aritmetica», la «media geometrica» e la «media armonica»), ed il «metodo di esaustione». Menecmo si occupò anch'egli del raddoppio del cubo, di radici quadrate e di medie proporzionali. Il procedimento per teoremi, invece, fu sviluppato soprattutto da **Speusippo** (che probabilmente codificò il significato geometrico dei termini «assioma» e

«teorema»), per il fatto che esso ha a che fare con realtà eterne e non con realtà da costruirsi, come quelle di cui si occupa il procedimento per problemi.

Altri accademici distintisi per contributi alla geometria furono **Amicla di Eraclea**, **Teudio di Magnesia**, autore di un famoso libro di *Elementi*, **Ateneo di Cizio**, **Ermotimo di Colofone**, che studiò le proprietà dei «luoghi geometrici», e **Filippo di Mende**. Si può dire, in conclusione, che al tempo di Platone la geometria avesse già raggiunto il grado di sviluppo di cui avrebbe dato la definitiva sistemazione Euclide alla fine del IV secolo.

Aritmetica

Alla geometria era strettamente legata l'aritmetica, specialmente per i concetti di **potenza** (quadrato, cubo, ecc.) e di **radice** (quadrata, cubica, ecc.), nonché per la teoria delle proporzioni (o «progressioni», o «medie», o «analogie»). Allo studio dei primi avevano già dato un contributo decisivo i pitagorici, sviluppato poi dai geometri del tempo di Platone. Alla seconda invece contribuì soprattutto Eudosso di Cnido.

Si deve dire, tuttavia, che presso i Greci l'aritmetica non progredì quanto la geometria, sia a causa della macchinosità del sistema di segni usato per indicare i numeri (costituito praticamente dall'alfabeto, come presso i Romani), sia per la mancata conoscenza dei numeri negativi e delle frazioni.

Certamente dovette contribuire all'approfondimento del concetto di numero la dottrina platonica delle idee-numeri e dei loro princìpi (Uno e Diade indefinita), la quale rivela che i numeri erano concepiti come rapporti tra grandezze commensurabili (quelli che noi chiamiamo «numeri razionali») e incommensurabili (quelli che noi chiamiamo «numeri irrazionali»). Al tempo di Platone, inoltre, pare che risalga la scoperta dei «numeri primi», cioè non divisibili altrimenti che per se stessi e per uno.

Astronomia

Abbiamo già visto che Platone, nel *Timeo*, esponeva un completo sistema astronomico, consistente nel porre la terra sferica ed immutabile al centro dell'universo e nel supporre la rotazione intorno ad essa di vari pianeti, nonché di una sfera estrema, nella quale sarebbero state infisse le stelle (perciò chiamate «stelle fisse»). Di fronte all'apparente circolarità, e quindi regolarità, del moto delle stelle fisse, restava da spiegare l'apparente irregolarità del moto dei pianeti (*planètai*, o stelle erranti, dal verbo *plànomai*, errare). Platone pose ai suoi collaboratori dell'Accademia il problema: «quali sono i moti uniformi e ordinati (cioè circolari) mediante la cui assunzione sia possibile spiegare il movimento apparente dei pianeti?». Ad esso, come abbiamo visto, diede una geniale soluzione Eudosso, immaginando che il moto di ciascun pianeta sia la risultante dei moti di più **sfere concentriche** (tre o quattro per ogni pianeta), dotate di assi diversamente inclinati, ma collegate fra loro per i poli e ruotanti a velocità diversa. Eudosso giunse così ad ammettere ben ventisette sfere concentriche. La teoria fu perfezionata da **Callippo di Cizio**, scolaro di Eudosso, che portò il numero delle sfere concentriche a trentatré. Si tratta, come si vede, di una concezione rigorosamente geometrica dell'astronomia.

Armonica

Un'importante applicazione dell'aritmetica fu per i Greci la scienza della armonia, o armonica, nata con i pitagorici in seguito alla scoperta che le lunghezze della corda che davano rispettivamente l'accordo di ottava, di quarta e di quinta, stavano fra loro secondo rapporti numerici fissi. Da ciò nacque la persuasione che l'accordo fra suoni sia prodotto dal rapporto fra numeri.

Sempre i pitagorici svilupparono il concetto di **armonia** come successione di due tetracordi (insiemi di quattro suoni comprendenti due toni ed un semitono) uguali (cioè aventi il semitono nella stessa posizione).

Platone mostra di conoscere tre tipi di armonia, la frigia, la lidia e la dorica (aventi il semitono rispettivamente in prima, in seconda e in terza posizione), dai nomi delle regioni in cui erano state usate per la prima volta. Ma al suo tempo erano certamente sviluppati anche altri sei modi, cioè ipofrigio e iperfrigio, ipolidio e iperlidio, ipodorico e iperdorico: questi nove modi costituivano il «genere diatonico». Ma la codificazione dell'armonia avvenne solo in seguito, cioè con **Aristosseno di Taranto** (seconda metà del IV secolo), scolaro di Aristotele e autore degli *Elementi armonici*, dove si trattano in maniera sistematica i concetti di **tono** e **intervallo** e la costruzione delle diverse scale toniche.

CAPITOLO **4**

ARISTOTELE E IL PERIPATO

1 VITA E OPERE DI ARISTOTELE

Il periodo accademico

Aristotele nacque a Stagira, città della Grecia settentrionale, nel 384 a.C. Suo padre, Nicomaco, era medico e amico del re di Macedonia Aminta III (padre di Filippo II e nonno di Alessandro Magno), forse, anzi, era il suo medico personale. Sua madre, Festide, era originaria di Calcide, nell'isola Eubea. Aristotele restò presto orfano di entrambi i genitori e fu allevato dal cognato Prosseno di Atarneo (nell'Asia Minore), che aveva sposato una sua sorella più anziana. A diciassette anni, cioè nel 367, si recò ad Atene, mentre Platone era a Siracusa, impegnato nel suo primo tentativo di educare alla filosofia Dionisio il Giovane. Nello stesso anno, o un anno dopo, Aristotele entrò nell'Accademia e vi rimase fino all'anno della morte di Platone (347 a.C.; non è chiaro però se se ne sia andato prima o dopo). Dunque frequentò la scuola di Platone per quasi vent'anni, cioè fino alla sua piena maturità, assumendovi presumibilmente un ruolo sempre più importante. È merito di un filologo tedesco, Werner Jaeger, avere richiamato l'attenzione sul periodo trascorso da Aristotele nell'Accademia, detto perciò «periodo accademico», come elemento decisivo per comprendere la sua formazione.

Già poco dopo il 362 – anno in cui morì in battaglia Grillo, figlio di Senofonte, dando occasione ad una serie di scritti in suo onore composti da vari retori, tra cui il grande Isocrate, che volevano acquistare le simpatie di suo padre – Aristotele, poco più che ventiduenne, scrisse un dialogo, intitolato appunto *Grillo* e purtroppo andato perduto, in cui criticò, come già aveva fatto Platone, la retorica fondata esclusivamente sulla mozione degli affetti, schierandosi in tal modo contro Isocrate.

Forse in conseguenza di tale gesto fu incaricato da Platone di tenere nell'Accademia un **corso di retorica**, che egli iniziò dichiarando: «è turpe tacere e lasciare che parli Isocrate!». Come risulta dalla sua *Retorica*, le cui parti più antiche risalgono probabilmente a quel corso, Aristotele sosteneva una stretta connessione tra la retorica e la dialettica. Perciò dovette occuparsi anche di **dialettica**, cioè della disciplina che Platone nella *Repubblica* aveva prescritto, accanto alla matematica, come educazione dei futuri governanti. Al periodo accademico risale infatti la maggior parte dell'opera scritta da Aristotele sulla dialettica, i *Topici*.

Quando nell'Accademia, in seguito alla lettura del *Parmenide* di Platone, si aprì il dibattito sulla **dottrina delle idee**, cui parteciparono Eudosso, Speusippo e Senocra-

te, Aristotele intervenne scrivendo un trattato *Sulle idee* (del quale si conservano solo alcuni frammenti), in cui criticava soprattutto la separazione delle idee dalle realtà sensibili, ammessa da Platone, ma anche la mescolanza fra idee e cose, ammessa da Eudosso. Inoltre Aristotele mise per iscritto, insieme con altri discepoli di Platone, il corso tenuto da quest'ultimo sulla **dottrina dei princìpi**, in un trattato intitolato *Sul bene* (del quale pure si conservano solo frammenti).

A proposito di questa dottrina egli prese posizione nel dialogo *Sulla filosofia*, rifiutando le idee-numeri di Platone e riprendendo invece, ma con profonde modifiche, la sua concezione dei princìpi. Poco dopo il 354, anno in cui morì il suo amico Eudemo di Cipro anch'egli membro dell'Accademia, Aristotele scrisse un dialogo consolatorio intitolato appunto *Eudemo*, in cui sostenne l'**immortalità dell'anima**. Nello stesso periodo scrisse, probabilmente per incarico di Platone, un discorso, o un dialogo, di **esortazione alla filosofia**, intitolato *Protreptico* (che significa «discorso esortatorio»), indirizzandolo a un re di Cipro, un certo Temisone, per difendere la concezione della filosofia professata nell'Accademia contro quella professata da Isocrate e dalla sua scuola.

Sempre durante il periodo accademico Aristotele scrisse vari altri **dialoghi** a imitazione di quelli platonici (*Convito*, *Sofista*, *Nerinto*, *Erotico*, *Sulla ricchezza*, *Sulla preghiera*, *Sulla nobiltà*, *Sul piacere*, *Politico*, *Sulla giustizia*) e destinati alla pubblicazione: purtroppo sono andati tutti perduti e di essi si conservano solo pochi frammenti. Allo stesso periodo risalgono probabilmente anche le parti più antiche di alcuni **trattati** conservati (*Categorie*, *Analitici*, *Fisica*, *De caelo*, *Metafisica*), nonché altre opere andate perdute (*Problemi*, *Divisioni*, *Memorie*, *Sui contrari*) e compendi di dialoghi platonici (*Repubblica*, *Timeo*, *Leggi*) che costituivano il materiale di cui Aristotele si serviva per insegnare. Già nel periodo accademico, dunque, egli – pur difendendo la concezione platonica della filosofia e della cultura – aveva maturato idee personali, diverse da quelle di Platone, relative a numerosi argomenti filosofici, e aveva svolto attività di insegnamento.

I soggiorni in Asia Minore, a Mitilene e in Macedonia

Nel 347, probabilmente subito dopo la morte di Platone, quando Speusippo fu eletto scolarca dell'Accademia, Aristotele lasciò Atene e si recò, in compagnia di Senocrate, ad Asso, nell'Asia Minore, dove un certo Ermia, signore di Atarneo, che era stato a sua volta scolaro di Platone, mise a disposizione di un gruppo di accademici (Aristotele e Senocrate, appunto, ma anche Erasto e Corisco) una sede per discutere e svolgere ricerche. Pare che Aristotele ne abbia approfittato per studiare piante ed animali dell'Asia Minore, sviluppando un interesse per la **biologia** che probabilmente aveva avuto inizio già nell'Accademia. Conobbe, inoltre, e sposò la sorella (o nipote) di Ermia, Pizia, da cui ebbe, alcuni anni più tardi, una figlia dello stesso nome.

Nel 345 Aristotele si recò a Mitilene, nell'isola di Lesbo, vicino a Ereso, la città di Teofrasto, suo amico e discepolo, il quale aveva forse frequentato con lui anche l'Accademia e che gli sarebbe succeduto nella direzione della sua scuola. Qui rimase due anni, sicuramente in compagnia di Teofrasto, dedicandosi con lui ad altre ricerche di biologia. A quest'epoca risale la composizione della grande *Storia degli animali*, che contiene la descrizione di tutte le specie di animali allora conosciute (mentre Teofrasto avrebbe scritto la *Storia delle piante*).

Nel 343 Aristotele fu chiamato dal re Filippo II di Macedonia come precettore del giovane figlio Alessandro, il futuro conquistatore della Persia; Aristotele si trasferì dunque a Pella, capitale della Macedonia, dove scrisse, probabilmente per lo stesso Alessandro, un commento all'*Iliade* e alcuni dialoghi (*Sull'educazione*, *Sui poeti*, *Sul regno*, *Sulle colonie*). Quando, nel 340, Alessandro fu associato dal padre al trono, Aristotele si dedicò a ricerche di **storia politica**, non si sa se ancora a Pella o nella natale Stagira (di cui ottenne la ricostruzione dal re Filippo dopo che questi l'aveva distrutta), compilando insieme al nipote Callistene (lo storico che avrebbe seguito Alessandro nella spedizione contro la Persia) la lista dei vincitori dei giochi pitici e iniziando una raccolta di 158 *Costituzioni* di altrettante città greche (della quale ci è rimasta soltanto la *Costituzione degli Ateniesi*). Nel 338, quando Filippo sconfisse la coalizione delle città greche a Cheronea, Aristotele ottenne da lui un trattamento mite per Atene, per cui gli Ateniesi gli eressero una colonna con un'iscrizione di riconoscenza. Nello stesso anno morì Speusippo e Aristotele ebbe alcuni voti nell'elezione per il nuovo scolarca dell'Accademia ma – forse a causa della sua assenza – fu superato in numero di voti da Senocrate.

L'insegnamento nel Liceo

Nel 335 (o 334), morto Filippo e partito Alessandro per la spedizione contro la Persia, Aristotele tornò ad Atene per aprirvi una sua scuola. Nell'entrare sul suolo dell'Attica, come risulta dall'*Elegia a Eudemo* (un altro Eudemo, di Rodi, suo discepolo), Aristotele eresse un altare in onore della sua **amicizia per Platone**, definendo quest'ultimo come «l'uomo che i malvagi non sono nemmeno degni di lodare». Non potendo acquistare alcuna proprietà perché straniero, cominciò a far scuola in un giardino dedicato ad Apollo Liceo e chiamato perciò senz'altro **Liceo**, scegliendo in particolare come luogo delle sue lezioni il *perìpatos*, che in greco significa «passeggiata»; perciò la sua scuola prese il nome di *Peripato* e i suoi allievi furono detti peripatetici.

Qui Aristotele tenne dei veri e propri **corsi sulle varie scienze** in cui si articolava, come vedremo, il suo sistema: logica, fisica, filosofia prima, etica, politica, retorica, poetica. Gli appunti da lui preparati per questi corsi formano i trattati che ci sono stati conservati ed i cui titoli corrispondono a quelli dei corsi. Aristotele si dedicò anche a varie ricerche, soprattutto di biologia, di storia, di filologia, discipline basate tutte fondamentalmente sull'osservazione e sull'esperienza: anzi è probabile che egli, assistito da collaboratori, avesse dato vita a una vera e propria organizzazione di ricerche nei vari settori, paragonabile solo a una moderna università. Sono forse di questo periodo anche le opere che egli scrisse sulle filosofie precedenti, cioè *Sui pitagorici*, *Su Democrito* e *Su Archita*.

Nel 323, giunta la notizia della morte prematura di Alessandro in Persia, scoppiò ad Atene, soggetta alla Macedonia e al suo reggente Antipatro, una sollevazione antimacedone, la quale si rivolse anche contro Aristotele, in quanto amico di Filippo, di Alessandro e dello stesso Antipatro. Egli fu accusato di empietà, cioè di avere divinizzato un uomo (il suo antico amico Ermia, che invece aveva semplicemente elogiato nell'*Inno alla virtù*, quando questi fu fatto prigioniero, torturato e ucciso dai Persiani). Sapendo che, per motivi politici, l'esito del processo sarebbe stato la condanna a morte, Aristotele lasciò Atene per recarsi a Calcide, nell'isola Eubea, dove ancora esisteva la casa di sua madre. Qui però morì dopo pochi mesi, cioè nel 322 a.C., probabilmente di malattia.

Di lui si conserva il testamento, dove egli nomina esecutore delle sue volontà Antipatro, provvede alla sistemazione della figlia Pizia e del figlio Nicomaco (avuto probabilmente da Erpillide, una donna che lo assistette dopo la morte della moglie), dispone la liberazione dei suoi schiavi, lasciando loro una parte di eredità, e chiede di innalzare a Stagira una statua a Zeus e una ad Atena per sciogliere un voto fatto.

Le opere conservate

Platone e Aristotele, nelle rispettive scuole, hanno probabilmente svolto attività analoghe, cioè hanno insegnato oralmente, lasciando del materiale non destinato alla pubblicazione, in gran parte rielaborato poi dai discepoli, e hanno scritto opere, in genere dialoghi, destinate alla pubblicazione. Mentre, però, nel caso di Platone si sono conservate solo le seconde, nel caso di Aristotele si è conservato solo il materiale non pubblicato, e le opere pubblicate, dopo aver circolato per qualche secolo, sono andate perdute e di esse sono rimasti solo frammenti. Anche le opere conservate, tuttavia, non ci sono pervenute nella forma precisa in cui erano state redatte da Aristotele. Questi probabilmente preparò gli appunti per i suoi corsi e, ripetendo uno stesso corso più volte, utilizzò più volte tali appunti, integrandoli e modificandoli di volta in volta. I suoi allievi diretti fecero una prima edizione di tali corsi, che rimase però all'interno della scuola. Essa consistette a volte nel confezionare trattati diversi sullo stesso argomento (per esempio le tre *Etiche*), a volte invece nel riunire più corsi sullo stesso argomento in uno stesso trattato (come probabilmente nel caso della *Metafisica*).

Solo nel I secolo a.C. il peripatetico Andronico di Rodi fece l'edizione di tutti i trattati di Aristotele destinata a rimanere pressoché definitiva, e la larga diffusione di essa determinò a poco a poco lo scomparire delle altre opere di Aristotele, cioè di quelle destinate da lui stesso alla pubblicazione (i dialoghi). L'edizione a noi pervenuta, e l'ordine in cui si trovano disposti i vari trattati, sono sostanzialmente quelli di Andronico; questo ordine tuttavia corrisponde in gran parte a quello richiesto dal pensiero stesso di Aristotele, perciò lo seguiremo anche nella nostra esposizione.

Il *Corpus aristotelicum*, cioè l'insieme dei trattati trasmessici da Andronico, ha inizio con una raccolta di opere di **logica**, denominata *Organon*, cioè «strumento», perché secondo Andronico la logica era lo strumento delle varie scienze. La prima di tali opere è il trattato intitolato *Categorie*, cui seguono il *De interpretatione*, gli *Analitici primi*, gli *Analitici secondi*, i *Topici* e gli *Elenchi sofistici*. Alle opere di logica seguono quelle di **fisica**, aventi per oggetto la natura, prima in generale e poi nei suoi aspetti particolari (cielo, terra, realtà inanimate, esseri viventi). Esse comprendono (menzioniamo solo quelle sicuramente autentiche) la *Fisica* propriamente detta, il *De caelo*, il *De generatione et corruptione*, i *Meteorologici*, il *De anima*, i cosiddetti *Parva naturalia* (piccoli trattati di biologia), la *Historia animalium*, il *De partibus animalium*, il *De motu animalium*, il *De animalium incessu* e il *De generatione animalium*. Segue poi la *Metafisica*, titolo non risalente ad Aristotele, dovuto probabilmente alla sua collocazione «dopo» (in greco *metà*) le opere di fisica. Indi abbiamo tre trattati di **etica**, l'*Etica Nicomachea*, così chiamata probabilmente perché edita dal figlio di Aristotele, Nicomaco, la *Grande etica*, così chiamata perché originariamente scritta su rotoli di papiro più grandi del normale, e l'*Etica Eudemea*, così chiamata perché edita da Eudemo di Rodi. Chiudono la serie la *Politica*, la *Retorica* e la *Poetica*. A parte, in un papiro trovato alla fine del-

l'Ottocento, ci è pervenuta la *Costituzione degli Ateniesi*. Tutte queste opere sono scritte in stile asciutto, senza ornamenti, a volte anche spezzato ed estremamente conciso, con molte espressioni tecniche coniate per la prima volta da Aristotele, che per questo può essere considerato il creatore del linguaggio filosofico occidentale.

Le opere perdute

Sulle opere perdute di Aristotele sono fiorite molte leggende e alcuni hanno creduto che esse esponessero una dottrina diversa da quella insegnata da Aristotele nella scuola, cioè più popolare e più vicina al pensiero di Platone. In realtà esse si differenziavano da quelle conservate solo per lo stile, indubbiamente più elegante, rifinito e ricco di immagini, quale del resto la stessa forma dialogica richiedeva. Poiché Aristotele stesso le indica con l'espressione **discorsi essoterici** che significa «esterni» (nel senso di destinati all'esterno della scuola, o nel senso di esterni ai singoli corsi, cioè alle singole discipline), quelle conservate sono state a volte chiamate **esoteriche**, termine che di per sé vuol dire semplicemente «interne», ma che è stato inteso a volte col significato quasi di «riservate a pochi intimi» o addirittura «segrete». In realtà tra le opere perdute e quelle conservate c'è un perfetto parallelismo, solo che le prime furono scritte per lo più (ma non tutte) nel periodo accademico e le seconde per lo più (ma non tutte) nel periodo dell'insegnamento al Liceo, dato che nel primo Aristotele prevalentemente scrisse e nel secondo prevalentemente insegnò.

Rientrano fra le opere perdute anzitutto i dialoghi, che abbiamo già menzionato, poi le raccolte di *Divisioni*, *Problemi*, *Memorie*, *Categorie*, infine i trattati *Sul bene*, *Sulle idee*, *Sui pitagorici*, *Su Archita* e *Su Democrito*. Di tutte queste si è conservato qualche frammento. Di molte altre, invece, è rimasto solo il titolo, conservato nelle antiche liste delle opere di Aristotele.

Ad Aristotele è inoltre attribuito un corpo di *Lettere* (a Filippo, ad Alessandro e ad altri), la cui autenticità è tuttavia molto dubbia.

2 La critica alle dottrine platoniche delle idee e dei princìpi

La dottrina delle categorie: sostanza e accidente

Aristotele, come abbiamo detto, entrò nell'Accademia dopo il viaggio di Platone a Siracusa, cioè nel momento in cui Platone stava rivedendo la sua dottrina delle idee. I dialoghi platonici in cui si trova la traccia più chiara di tale revisione sono il *Parmenide* e il *Sofista* e proprio da questi dialoghi sembra aver preso le mosse il pensiero di Aristotele.

Dal *Sofista* egli riprende infatti la concezione della dialettica, cioè della filosofia, come procedimento di divisione, e quindi di classificazione, di tutte le idee. Per stabilire in quali casi le idee comunicano e in quali non comunicano tra loro, ossia quando un predicato appartiene a un soggetto e quando non gli appartiene, Aristotele distingue **quattro diversi tipi di predicazione**, cui corrispondono altrettanti tipi di predicati o **predicabili**. Tale distinzione viene da lui esposta nelle parti più antiche dei *Topici*, trattato in otto libri dedicato alla dialettica e così chiamato perché concernente i *tòpoi*, cioè i «luoghi comuni», o schemi di argomentazione, di cui ci si può servire nelle discussioni dialettiche, i quali riguardano appunto i quattro predicabili. Il

primo tipo di predicazione, in cui l'appartenenza del predicato al soggetto è tanto stretta da dar luogo a una vera e propria identità, è quello della **definizione**. Questa, che è dunque il primo predicabile, è costituita dal **genere**, cioè da un predicato più ampio, di cui il soggetto costituisce un caso particolare, o specie, e dalla **differenza specifica**, cioè da un altro predicato, che distingue la specie del soggetto dalle altre specie rientranti nel medesimo genere. Per esempio la definizione di «uomo» è «animale razionale», dove 'animale' è il genere e 'razionale' è la differenza specifica. Quando si dice che l'uomo (soggetto) è un animale razionale (predicato), si formula una predicazione, o giudizio, in cui c'è perfetta identità tra soggetto e predicato, nel senso che le due espressioni si equivalgono, sono interscambiabili, perché ogni uomo è animale razionale e ogni animale razionale è uomo. Aristotele perciò dice che la definizione è il «discorso che esprime l'essenza» di una cosa, ossia che risponde alla domanda «che cos'è» indicando il suo «che cos'era» (ossia ciò che si domandava in precedenza).

Il secondo predicabile è il già menzionato **genere**: per esempio, se il soggetto è «uomo», il genere è «animale», cioè un predicato nel quale il soggetto rientra interamente (perché ogni uomo è animale), ma che tuttavia è più ampio del soggetto, cioè non si identifica con questo (perché non ogni animale è uomo).

Il terzo predicabile è il **proprio**, cioè un predicato che, pur non esprimendo l'essenza del soggetto, può tuttavia appartenere soltanto ad esso: per esempio, se il soggetto è «uomo», un proprio è «grammatico», cioè capace di leggere e scrivere.

Il quarto predicabile è l'**accidente**, cioè un predicato che può appartenere e può anche non appartenere ad un certo soggetto, cioè gli «accade», gli «càpita» in modo appunto accidentale: per esempio, se il soggetto è «uomo», un accidente è «bianco».

In un'altra opera, contemporanea alle parti più antiche dei *Topici*, cioè il trattato intitolato *Categorie*, Aristotele osserva che fra i termini usati nelle predicazioni, alcuni possono fungere tanto da soggetto quanto da predicato, mentre altri possono fungere solo da soggetto e mai da predicato. I primi sono i termini che indicano la specie, per esempio «uomo», o il genere, per esempio «animale», mentre i secondi sono i termini che indicano gli **individui**, cioè i nomi propri, per esempio Socrate, Callia, Erasto, Corisco («individui» significa «indivisibili», cioè non divisibili in casi particolari: per esempio non ci sono molti casi particolari di «Socrate», come ci sono invece molti casi particolari di «uomo»). Questi ultimi, inoltre, fungono esclusivamente da soggetto non solo nei confronti delle specie e dei generi, e quindi delle definizioni, ma anche nei confronti dei propri e degli accidenti, i quali a loro volta hanno dei casi particolari non ulteriormente divisibili (per esempio questo particolare tipo di bianco che appartiene a Socrate), così come hanno delle specie (per esempio «bianco») e dei generi (per esempio «colore»).

Le realtà che fungono esclusivamente da soggetto sia nei confronti delle loro specie e dei loro generi, sia nei confronti dei loro propri e dei loro accidenti, sono dette da Aristotele **sostanze prime**, perché sono le realtà fondamentali, quelle senza le quali non esistono tutte le altre (le altre sono quelle espresse dai loro predicati). Se non esistessero, infatti, individui umani, non esisterebbe la specie «uomo», né il proprio «grammatico», né l'accidente «bianco» (nel senso in cui si dice degli uomini).

«Sostanza» (in greco *ousìa*) per Aristotele significa ciò che è in senso forte, ovvero primario, in quanto è condizione di esistenza delle altre cose. Egli chiama gli individui (per esempio Socrate) «sostanze prime» per distinguerli dalle loro specie e dai

loro generi (per esempio «uomo» e «animale»), che sono anch'essi sostanze, cioè realtà più fondamentali, nei confronti dei propri e degli accidenti, ma lo sono meno nei confronti degli individui, e perciò sono detti **sostanze seconde**.

Sia nei *Topici* che nelle *Categorie*, infine, Aristotele osserva che tutti i termini usati nelle predicazioni, siano essi sostanze (prime e seconde), propri o accidenti, sono riconducibili a dieci generi supremi, detti appunto **categorie** (che letteralmente significa «predicazioni»), le quali a loro volta non sono riconducibili a nessun altro genere superiore che le comprenda tutte. Questi sono: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, stare, avere, fare e patire. Si ottiene in tal modo una tavola in cui è possibile far rientrare qualsiasi realtà, cioè sia gli individui, sia le specie, sia i generi, tanto delle sostanze quanto delle non sostanze (queste ultime si possono chiamare tutte, sommariamente, accidenti). Diamo qui un esempio di come alcune realtà possono rientrare in essa:

INDIVIDUO	SPECIE	GENERE	CATEGORIA
Socrate	uomo	animale	*sostanza*
l'altezza di Socrate	alto tre cubiti	altezza	*quantità*
il bianco di Socrate	bianco	colore	*qualità*
la paternità di Socrate	paternità	parentela	*relazione*
Liceo	giardino	territorio	*dove*
ieri	giorno	periodo dell'anno	*quando*
lo star seduto di Socrate	star seduto	posizione del corpo	*stare*
il portare le scarpe proprio di Socrate	portare le scarpe	abbigliamento	*avere*
il riscaldare di Socrate	riscaldare	modificare	*fare*
l'essere riscaldato di Socrate	essere riscaldato	essere modificato	*patire*

Come si vede, nella prima riga stanno tutti i predicati che rispondono alla domanda «che cos'è» riferita a Socrate, e nelle successive tutti i predicati che, a livello di generi e di specie, rispondono alla domanda «che cos'è» riferita ai rispettivi casi individuali (per esempio: che cos'è il Liceo? un giardino), mentre a livello di questi ultimi rispondono ad altrettante domande riferite a Socrate (quanto è alto? che qualità ha? che relazione ha? dov'è? quando è? come sta? che cos'ha? che cosa fa? che cosa patisce?). Socrate dunque, cioè la sostanza prima, è alla base di tutto.

Specialmente nelle *Categorie* Aristotele insiste sulla differenza tra la sostanza e gli accidenti, affermando che la prima «soggiace» (cioè «sta sotto», in latino *sub-stare* da cui il termine *substantia*) a tutto, mentre tutto il resto giace in essa; altrove egli esprime questo concetto dicendo che la sostanza prima è **separata**, cioè esiste separatamente da altre sostanze, mentre gli accidenti sono sempre uniti a qualche sostanza. Inoltre la sostanza in genere non ha contrario (non esiste il contrario di Socrate, o di uomo, mentre esiste il contrario di bianco) e non ammette gradazioni (non si può essere più o meno uomo, mentre si può essere più o meno bianco), ma può accogliere in sé successivamente i contrari (un uomo può essere prima bianco e poi nero, mentre il bianco non può mai essere nero). Infine Aristotele distingue la sostanza prima da ogni altra realtà, dicendo che essa è «un questo» (espressione tecnica per indicare un certo individuo), mentre le altre cose sono soltanto «un quale» (espressione che indica un carattere appartenente ad altro).

La critica alla dottrina delle idee

La dottrina delle categorie, cioè la distinzione tra sostanza e accidenti, è nata, come abbiamo visto, dallo sviluppo della dialettica esposta da Platone nel *Sofista*. Di essa c'è traccia, infatti, nelle più antiche opere di Aristotele, scritte quando egli apparteneva ancora all'Accademia: per esempio nell'*Eudemo*, che è di poco posteriore al 354 a.C. Ebbene proprio questa dottrina indusse Aristotele a rifiutare in blocco la dottrina delle idee, che Platone invece credette di poter soltanto modificare. Essa è infatti alla base del trattato perduto *Sulle idee*, risalente probabilmente anch'esso al periodo accademico (poiché riprende l'autocritica fatta da Platone nel *Parmenide*) e riassunto dallo stesso Aristotele nel I e nel XIII libro della *Metafisica*.

Qui Aristotele osserva innanzitutto che la dottrina delle idee, ponendo un'idea separata per ciascun genere e ciascuna specie di realtà sensibili (per esempio l'idea dell'animale e l'idea dell'uomo come separate dagli uomini in carne e ossa), aumenta di molto il numero delle realtà esistenti, il che non facilita certo il compito di spiegarle. Il motivo per cui essa è stata ammessa da Platone, cioè la necessità di dare un oggetto alla scienza, che è conoscenza dell'universale, è senz'altro valido – afferma Aristotele –, ma esso non porta necessariamente ad ammettere idee separate, bensì porta soltanto ad ammettere dei **caratteri universali** esistenti nelle stesse realtà sensibili.

Questi caratteri universali non devono essere intesi a loro volta come soggetti, cioè come realtà aventi gli stessi caratteri delle realtà sensibili (cosa che accadeva quando le idee erano intese come «modelli» delle realtà sensibili), altrimenti si cade in un processo all'infinito e non si riesce a spiegare mai nulla in modo completo. Se, infatti, per spiegare la presenza del carattere di uomo in tutti gli uomini sensibili, si ammette l'esistenza di un uomo ideale avente egli stesso questo carattere, allora, per spiegare la presenza del carattere di uomo tanto nell'uomo ideale quanto negli uomini sensibili, si dovrà ammettere l'esistenza di un «terzo uomo», e così via all'infinito (questa critica, come abbiamo visto, era già stata formulata da Platone nel *Parmenide* e probabilmente all'interno dell'Accademia era stata chiamata «argomento del terzo uomo»).

Inoltre, se le idee fossero separate dalle cose, come pretende Platone, esse dovrebbero essere, in base alla dottrina aristotelica delle categorie, **sostanze prime**, cioè individui, mentre invece sono state ammesse come oggetti di scienza e quindi come realtà universali: ora l'universale, osserva Aristotele, o è sostanza seconda o è accidente, quindi non può mai esistere separatamente dalla sostanza prima, che è l'individuo sensibile.

Infine, le idee di cui parla Platone, conclude Aristotele, non servono a spiegare le cose, cioè sono inutili. Esse infatti non sono né causa dell'essere delle cose, cioè del fatto che le cose hanno certi caratteri, perché sono separate, cioè esterne, rispetto alle cose, né sono causa del loro divenire, cioè del fatto che le cose mutano, perché sono realtà inerti, non attive, non efficienti. Parlare di «partecipazione» delle cose alle idee, o di «imitazione» delle idee da parte delle cose, come fa Platone, equivale, secondo Aristotele, a usare metafore tratte dall'attività umana (l'arte di fabbricare oggetti) e quindi non applicabili alla realtà più in generale. Con ciò, dunque, egli rifiuta anche la dottrina secondo cui il Demiurgo plasmerebbe le cose a immagine delle idee, considerandola espressione di una concezione troppo antropomorfica della divinità.

La critica alla dottrina dei princìpi

Oltre alla dottrina delle idee Aristotele critica anche la dottrina platonica delle idee-numeri e dei loro princìpi, cioè la revisione compiuta da Platone della sua dottrina primitiva, esposta dallo stesso Aristotele nel trattato *Sul bene*. Anche questa critica dovette esser sviluppata già nel periodo accademico, perché se ne conserva traccia in un frammento del dialogo perduto *Sulla filosofia*: essa comunque è ampiamente esposta nei libri XIII e XIV della *Metafisica*.

Anzitutto Aristotele critica la riduzione, compiuta da Platone, delle idee a numeri, osservando, in base alla sua dottrina delle categorie, che i numeri sono **quantità**, o **relazioni**, e non sostanza, perciò non possono esistere separati dalle cose. Non ha senso, infatti, secondo Aristotele, ammettere dei numeri diversi da quelli matematici (in ciò egli è d'accordo con Speusippo, contro Platone e Senocrate), ma quelli matematici appunto sono quantità, dunque non possono esistere separatamente dalle cose sensibili (ed in ciò egli rifiuta anche la dottrina di Speusippo).

Inoltre i numeri, ideali o matematici che siano, non servono a spiegare le cose, cioè non ne sono causa in nessun senso. Non basta, infatti, rilevare che le cose hanno dei caratteri esprimibili in numeri per concludere che i numeri sono causa delle cose: ad esempio il fatto che le vocali siano sette (nell'alfabeto greco) e sette le Pleiadi (stelle di una costellazione) non significa che di esse sia causa il numero sette. Vediamo in ciò un rifiuto, da parte di Aristotele, di tutta la tradizione pitagorica e di ogni tentativo di ridurre la filosofia a matematica. Egli accusa infatti i filosofi accademici (l'ultimo Platone, Speusippo e Senocrate) di avere ridotto la filosofia a matematica, pur avendo detto che la matematica è solo una propedeutica, cioè un'introduzione alla filosofia (come fece Platone nella *Repubblica*).

Quanto ai princìpi delle idee-numeri, cioè l'Uno e la Diade indefinita, Aristotele in parte li critica e in parte, cioè con profonde modifiche, li accoglie. Egli anzitutto critica l'Uno, osservando che, se esso è inteso come **unità di misura**, assume tanti significati diversi quanti sono i generi di oggetti da misurare e quindi non può essere il medesimo principio per tutti; se invece è inteso come predicato di tutti gli enti, allora è un universale e, come tale, non è sostanza, cioè non può esistere separatamente dagli altri enti, come pretendeva Platone. Inoltre, anche inteso come predicato, esso assume, come l'essere, con cui è convertibile, una **molteplicità di significati**, che sono tanti quante le categorie, e perciò non può essere principio unico di tutte le cose. Né ha senso identificarlo col Bene, perché questo non può essere predicato di tutte le cose, ma solo di alcune.

Indi Aristotele critica la Diade, osservando che essa è una **quantità**, o una **relazione** (grande-piccolo), perciò non è sostanza e quindi non può essere principio delle sostanze. Infine egli critica il fatto di aver posto due princìpi identici per tutti gli enti e di averli intesi come contrari fra loro. Gli enti non possono avere infatti, a suo avviso, tutti gli stessi princìpi, perché rientrano, come abbiamo visto, in generi diversi e irriducibili fra loro (le categorie): i princìpi possono essere gli stessi solo per **analogia**, nel senso che in ogni genere ci devono essere princìpi analoghi, che cioè svolgono le stesse funzioni, ma sono individualmente diversi. Non basta, inoltre, ammettere per ogni genere due princìpi fra loro contrari, perché **i contrari non sono sostanza**, in quanto le sostanze non hanno contrari, ma possono essere accolti successivamente in una medesima sostanza.

È necessario pertanto ammettere, oltre ai due contrari, anche un terzo principio, che funga da **sostrato**, cioè da supporto, da sostegno, ai contrari, nel quale i contra-

ri vengono a trovarsi successivamente. Aristotele dunque mantiene l'esigenza platonica di ricondurre tutta la realtà ad alcuni princìpi supremi, ma modifica la concezione di questi, aggiungendo ai due contrari un sostrato e moltiplicando questa triade per quanti sono i generi degli enti.

In tal modo egli ha operato una profonda revisione del platonismo, adottando una direzione diversa rispetto a quella degli altri accademici (Speusippo e Senocrate), cioè sviluppandolo non nel senso di una matematizzazione della filosofia, e quindi di una riduzione della realtà ai suoi soli aspetti quantitativi, bensì nel senso di un recupero della molteplicità e della varietà di aspetti che è propria del mondo dell'esperienza.

3 LA LOGICA

La teoria del concetto

Prima di esaminare la concezione positiva dei princìpi proposta da Aristotele in luogo di quella platonica, vediamo quali trasformazioni subisce in lui la **dialettica**, dalla quale egli è sostanzialmente partito, in conseguenza dell'eliminazione delle idee.

La dialettica che nel *Sofista* di Platone era scienza delle idee, cioè di realtà universali e delle loro relazioni reciproche, una volta eliminate le idee rimane scienza di universali non più separati, ossia di **concetti** che esprimono gli aspetti universali delle realtà sensibili (le specie, i generi e le categorie). I concetti, dunque, non nascono prima delle idee, ma dopo di esse, come risultato della «desostanzializzazione» delle idee.

In Aristotele non troviamo la parola «concetto», che è di origine posteriore, egli parla semplicemente di «universali», oppure, per indicare il pensiero di essi esistente nella mente, di «nozioni», o infine, per indicare l'espressione di essi nel linguaggio, di «termini». Non si tratta, tuttavia, di nozioni o di termini vuoti di contenuto reale, cioè semplicemente formali, come accadrà in alcune interpretazioni di essi. Per Aristotele le espressioni linguistiche, o «voci», sono infatti **simboli**, cioè segni, espressioni convenzionali, e quindi variabili nei diversi linguaggi, di «affezioni esistenti nell'anima», cioè di nozioni, le quali sono a loro volta **immagini**, cioè rappresentazioni non convenzionali, e dunque uguali per tutti, di cose, di realtà concrete, considerate nei loro aspetti sia particolari che universali. C'è dunque una perfetta corrispondenza fra piano linguistico (linguaggio), piano mentale (pensiero) e piano reale (realtà).

La scienza del pensiero e del linguaggio, che in greco si chiamano ugualmente *lògos*, intesi in questo senso, cioè come «segni» di cose, è la **logica**, della quale Aristotele può essere considerato a buon diritto il fondatore, anche se egli non usa il termine «logica» per indicare questa scienza, ma la chiama piuttosto «analitica», perché essa analizza, cioè scompone, il pensiero nei suoi elementi. In seguito la logica fu considerata, come abbiamo visto, «strumento» di tutte le scienze, perciò la raccolta delle opere aristoteliche di logica fu chiamata *Organon*.

In Aristotele la logica è anche strumento delle altre scienze, ma è anzitutto scienza di per se stessa, cioè scienza del pensiero e del linguaggio, e, attraverso questi, delle realtà e delle loro relazioni, di cui essi sono segni. Perciò le diverse opere di logica trattano gli elementi del pensiero e del linguaggio, cioè i **concetti** o, rispettivamente, i termini nelle *Categorie*, i **giudizi** (relazioni fra concetti) o, rispettivamente, le proposizioni (relazioni fra termini, cioè fondamentalmente soggetto e predicato) nel *De in-*

terpretatione, e i **ragionamenti** (concatenazioni di giudizi) o, rispettivamente, le argomentazioni (concatenazioni di proposizioni) negli *Analitici primi*.

I ragionamenti, poi, possono essere **dimostrativi**, cioè scientifici, oppure **dialettici**, o infine **eristici**: dei primi Aristotele tratta negli *Analitici secondi*, dei secondi nei *Topici* e degli ultimi negli *Elenchi sofistici*. Con queste opere egli ci ha dato il primo grande sistema di logica che sia mai stato concepito, al quale è necessario fare riferimento ancora oggi.

Abbiamo già visto, nelle *Categorie*, la trattazione dei concetti, la loro classificazione per specie e generi e la loro distribuzione nelle dieci categorie. Per completare il discorso aggiungiamo solo che tutti i concetti, per Aristotele, hanno due caratteristiche, chiamate in seguito estensione e comprensione. L'**estensione** è la loro ampiezza, la loro universalità, cioè la capacità di abbracciare in sé altri concetti, mentre la **comprensione** è la loro determinatezza, la loro ricchezza di note distintive, la loro capacità di distinguersi da altri concetti. Quanto maggiore è l'estensione di un concetto, tanto minore è la sua comprensione, e viceversa. Un genere, ad esempio, ha maggiore estensione di una sua specie, ma una minore comprensione. I concetti che hanno l'estensione massima e la comprensione minima sono le categorie, quelli che hanno l'estensione minima e la comprensione massima sono le **specie infime**, o indivisibili, cioè le specie che non contengono altre specie come loro casi particolari: per esempio uomo, cavallo, ulivo.

La teoria del giudizio

La trattazione dei giudizi è contenuta, come abbiamo detto, nel *De interpretatione*. Qui Aristotele anzitutto distingue le «voci», ovvero i termini significanti per convenzione, in **nomi** e **verbi**, gli uni privi dell'indicazione del tempo (esempio: «uomo», di cui non si dice quando è) e gli altri aventi un'indicazione di tempo (esempio: «cammina», di cui si dice che è al presente). Nomi e verbi, presi ciascuno da solo, non sono né veri né falsi. Quando invece un nome viene messo in relazione con un verbo, cioè è unito ad esso o distinto da esso, si ha una **proposizione** o «discorso» (*lògos*), rispettivamente affermativa (esempio: «uomo cammina») o negativa (esempio: «uomo non cammina»).

Le proposizioni possono essere vere o false: sono **vere** quando uniscono o dividono termini che significano cose realmente unite o realmente divise; sono **false** quando uniscono o dividono termini che significano cose non realmente unite o non realmente divise. È evidente la derivazione di questa dottrina dal *Sofista* di Platone. Ma ci sono anche proposizioni che non sono né vere né false, per esempio le preghiere, le domande, i comandi. Poiché esse hanno ugualmente un significato, nel senso che esprimono un pensiero che viene compreso dagli altri, sono chiamate **discorsi semantici** (cioè significanti). Le proposizioni che invece sono necessariamente vere o false sono chiamate da Aristotele **discorsi apofantici** (cioè enunciativi) o enunciazioni, o, a livello del pensiero, **giudizi**. Il *De interpretatione* è una trattazione del giudizio inteso, appunto, come enunciazione, cioè come interpretazione della realtà.

I giudizi differiscono tra loro per **qualità**, nel senso che sono affermativi o negativi. Due giudizi rispettivamente affermativo e negativo, aventi lo stesso soggetto e lo stesso predicato, danno luogo ad una **contraddizione** (esempio: Socrate è bianco, Socrate non è bianco). Secondo Aristotele non è possibile che una contraddizione sia vera, cioè

che nella realtà uno stesso soggetto sia, nello stesso tempo e nello stesso senso, unito e insieme diviso dallo stesso predicato (per esempio che Socrate nello stesso tempo e nello stesso senso sia bianco e insieme non sia bianco). Questo è il famoso «principio di non contraddizione» su cui ritorneremo anche in seguito. È invece necessario che uno dei due giudizi inclusi nella contraddizione sia vero e che l'altro sia falso. Ciò non vuol dire che si sappia quale dei due è vero e quale è falso, ma che tra i due uno è vero e l'altro è falso, cioè che le cose stanno o come dice l'uno, o come dice l'altro, e non si dà una terza possibilità. Questo è l'altrettanto famoso «principio del terzo escluso».

I giudizi, poi, differiscono fra loro per **quantità**, cioè sono **universali**, **particolari** o **individuali**, a seconda che il loro soggetto sia universale, particolare o individuale (esempio: «ogni uomo», «qualche uomo», «Socrate»).

I giudizi universali affermativi e quelli universali negativi, aventi lo stesso soggetto e lo stesso predicato (esempio: «ogni uomo è bianco» e «ogni uomo non è bianco» che equivale a «nessun uomo è bianco»), possono essere entrambi falsi, perciò non danno luogo ad una contraddizione (dove vi è sempre un giudizio vero), cioè non sono fra loro contraddittori, ma solo **contrari**. Analogamente i giudizi particolari affermativi e i giudizi particolari negativi, aventi lo stesso soggetto e lo stesso predicato (esempio: «qualche uomo è bianco» e «qualche uomo non è bianco»), possono essere entrambi veri, perciò non sono **né contraddittori né contrari**. Infine i giudizi universali affermativi e quelli particolari negativi, aventi sempre lo stesso soggetto e lo stesso predicato (esempio: «ogni uomo è bianco» e «qualche uomo non è bianco»), oppure gli universali negativi e i particolari affermativi (esempio: «nessun uomo è bianco» e «qualche uomo è bianco»), non possono essere né entrambi veri né entrambi falsi, dunque sono fra loro **contraddittori**. Altrettanto dicasi per i giudizi individuali affermativi e negativi. Questa dottrina, sviluppo della dialettica del *Parmenide* platonico, permetterà ad Aristotele, come vedremo, di trasformare le confutazioni in dimostrazioni.

Infine i giudizi si distinguono per **modalità**, a seconda che esprimano **possibilità** (esempio: «è possibile che il tempo diventi brutto»), **contingenza** («è contingente che il tempo sia bello»), **impossibilità** («è impossibile che il cerchio sia quadrato») o **necessità** («è necessario che due più due sia uguale a quattro»). Come si vede dagli esempi, possibile è ciò che non è ma può essere, contingente è ciò che è ma può non essere, impossibile è ciò che non è e non può essere, necessario è ciò che è e non può non essere.

Lo studio approfondito di questi giudizi, iniziato da Aristotele ma sviluppato in seguito, è la cosiddetta «logica modale». Un capitolo di questa, sviluppato da Aristotele, è quello contenente i cosiddetti «contingenti futuri», in cui le coppie di giudizi opposti sembrano sottrarsi, nel presente, al principio del terzo escluso. Per esempio, se diciamo «domani ci sarà una battaglia navale» e «domani non ci sarà una battaglia navale», nel momento presente nessuno dei due giudizi è vero e nessuno è falso, mentre in futuro, cioè domani, necessariamente uno dei due sarà vero e l'altro falso. Con questa osservazione Aristotele evita le difficoltà da cui prenderanno spunto i megarici (in particolare Diodoro Crono con l'argomento «dominatore») per negare la contingenza.

La teoria del ragionamento

La concatenazione di più giudizi, comprendenti ciascuno un termine dell'altro, dà luogo a un ragionamento. Il tipo perfetto di ragionamento, scoperto e studiato da Aristotele negli *Analitici primi*, è il **sillogismo**, cioè il ragionamento forma-

to da tre giudizi, di cui i primi due sono detti **premesse** e il terzo **conclusione**. Nell'autentico sillogismo la conclusione deriva necessariamente dall'unione delle due premesse, per cui, poste queste, non solo si pone anche quella, ma essa non può non porsi, cioè è un giudizio necessario. Per avere un autentico sillogismo, occorre che le due premesse abbiano in comune un termine, detto **termine medio**, il quale occupi in ciascuna di esse una posizione diversa, cioè funga nell'una da soggetto e nell'altra da predicato. In tal caso la conclusione che ne risulta necessariamente è formata dagli altri due termini che si dicono **estremi**. Per esempio:

	«ogni uomo è mortale»	(prima premessa),
	«ogni Ateniese è uomo»	(seconda premessa),
dunque	«ogni Ateniese è mortale»	(conclusione).

Qui, come si vede, il termine medio è «uomo», che funge da soggetto nella prima premessa e da predicato nella seconda; «ogni Ateniese» e «mortale» sono gli estremi. Affinché il sillogismo sia corretto, è necessario che i termini siano soltanto tre. La prima premessa, in quanto più universale, è chiamata «premessa maggiore», la seconda, in quanto più particolare, è chiamata «premessa minore». Poiché la conclusione è sempre particolare, il sillogismo va da un giudizio universale a un giudizio particolare: perciò esso è chiamato anche **deduzione**.

Aristotele distingue vari tipi, o «figure», di sillogismi a seconda che le premesse siano universali o particolari, affermative o negative, disposte in un modo o in un altro. Alcuni sono sillogismi autentici, cioè deduzioni corrette, mentre altri non lo sono. La deduzione, quando è corretta, ha il pregio di essere infallibile. Essa vale, infatti, qualunque sia il significato dei termini di cui si serve, purché questi stiano nella posizione prescritta. Perciò è un procedimento puramente formale, il cui valore dipende dalla sua «forma», cioè dalla sua struttura, dalle relazioni fra i suoi termini, e non dal suo contenuto, cioè dal significato di questi.

Si può dire infatti: A è B (prima premessa), B è C (seconda premessa), dunque A è C (conclusione), dove la conclusione è necessaria qualunque sia il significato dei simboli usati. La deduzione, dunque, è un procedimento capace non di fare acquisire nuove conoscenze, ma di mostrare la necessità di giudizi impliciti in altri che già conosciamo.

Un tipo importante di sillogismo, ovvero di deduzione, è la **riduzione all'assurdo**, in cui si dimostra la validità di una tesi deducendo dalla tesi ad essa contraddittoria una conclusione manifestamente assurda, perché contrastante con un'ipotesi precedentemente ammessa. Ancor più importante è la **confutazione**, o deduzione della contraddizione, in cui si dimostra la falsità di una tesi deducendo da essa una conclusione contraddittoria con se stessa, o con la tesi in questione o con qualche altra premessa usata.

Aristotele illustra anche un altro tipo di ragionamento, da lui chiamato **induzione**, in cui, al contrario, si procede da giudizi particolari a conclusioni universali, per esempio:

«L'asino, il cavallo e il mulo sono animali senza bile», «l'asino, il cavallo e il mulo sono longevi», dunque «gli animali senza bile sono longevi».

Questo tipo di ragionamento, come si vede, non è infallibile, perché non considera tutti gli animali senza bile, ossia è meno sicuro della deduzione. Tuttavia, nei limiti in cui può valere, permette di acquisire nuove conoscenze.

La teoria della dimostrazione

Un caso particolare di deduzione, ovvero di sillogismo, è costituito dal sillogismo dimostrativo, o **dimostrazione**, che Aristotele studia negli *Analitici secondi*. Esso ha luogo quando le premesse da cui si parte sono proposizioni vere, cioè esprimenti una relazione fra termini perfettamente conforme a quella esistente nella realtà fra le cose da essi significate. In tal caso si può essere sicuri che è vera anche la conclusione, perché il sillogismo trasmette, per così dire, in modo necessario la verità delle premesse alla conclusione. Quest'ultima, dunque, non solo ci dice come stanno veramente le cose, ma, essendo necessaria, ci dice che esse non possono stare diversamente. In ciò consiste, secondo Aristotele, l'autentica **scienza** (*epistème*) e pertanto la dimostrazione è da lui detta anche sillogismo scientifico e la scienza in genere è detta «abito (cioè disposizione, atteggiamento) dimostrativo». Con questa dottrina Aristotele recupera la concezione platonica della scienza come opinione vera concatenata con i legami della causalità, perché la struttura della scienza è la dimostrazione in cui le premesse sono vere e sono, come in ogni sillogismo, causa della conclusione. Il modello di scienza cui egli fa riferimento è quello delle matematiche in genere e in particolare della geometria.

Le premesse della dimostrazione, quando sono anche «prime», cioè non dedotte da altre premesse, sono dette da Aristotele **princìpi** della scienza. Questi princìpi vengono da lui distinti in due tipi: quelli **comuni** a più scienze e quelli **propri** a una singola scienza. I princìpi propri sono l'assunzione dell'**esistenza** dell'oggetto della scienza in questione (per esempio, nel caso dell'aritmetica, i numeri, e nel caso della geometria, le grandezze), detta anche **ipotesi** (termine che qui indica dunque una proposizione non dimostrata, come anche in Platone, ma evidentemente vera), e la definizione della sua **essenza** (cioè la proposizione che dice, per esempio, che cos'è un numero pari o che cos'è un triangolo), detta anche semplicemente **definizione**. Tutti i princìpi propri sono veri, in quanto evidenti agli specialisti delle scienze di cui sono propri: per esempio i princìpi propri della geometria sono evidenti agli specialisti di geometria. I princìpi comuni invece esprimono una proprietà comune agli oggetti di più scienze, per esempio la proprietà comune a tutte le realtà quantitative (cioè agli oggetti di tutte le scienze matematiche), per cui se si sottraggono quantità uguali da quantità uguali, si ottengono quantità uguali. Essi sono evidenti a tutti, non solo agli specialisti delle singole scienze e per questo sono detti **assiomi**, che significa proposizioni degne (dal greco *àxios*, degno) di essere ammesse a causa della loro evidenza.

Tra gli assiomi due sono comuni a tutte le scienze, cioè il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso, i quali dunque, per Aristotele, sono evidenti a tutti. Ciascun principio comune, o assioma, è comune a più scienze, cioè identico per tutte queste, solo per analogia, in quanto esprime un rapporto sempre identico esistente tra oggetti diversi (per esempio tra numeri o tra grandezze).

Essendo i princìpi propri diversi per ciascuna scienza e i princìpi comuni identici solo **per analogia**, non si può dire in nessun modo, secondo Aristotele, che le scienze abbiano tutte gli stessi princìpi, o che esista un'unica scienza universale, come sostenevano Platone e Senocrate, capace di dedurre tutte le cose dagli stessi princìpi. Ogni scienza deduce dalle assunzioni e dalle definizioni dei propri oggetti le proprietà di questi ultimi, perciò ogni scienza è rigorosamente distinta e autonoma ri-

spetto a tutte le altre. Questa affermazione della molteplicità e dell'autonomia delle scienze è un altro tratto caratteristico della filosofia di Aristotele.

I princìpi delle varie scienze, come abbiamo detto, sono indimostrabili: essi vengono conosciuti, secondo Aristotele, con un atto dell'**intelletto** (*nous*), cioè con una conoscenza infallibile, ma non dimostrativa, il quale ha luogo al termine di un processo che parte dalla **percezione sensibile** (*àisthesis*). Questa ha per oggetto realtà particolari, per esempio un singolo uomo (Socrate, o Callia); ma poiché nelle realtà particolari sono presenti aspetti universali, per esempio nel singolo uomo è presente l'essenza dell'uomo, quando la percezione si ripete molte volte, dando luogo all'**esperienza** (consistente nell'essere esperti, cioè nell'avere avuto molte percezioni, e quindi nell'avere molti ricordi, dello stesso oggetto), allora l'intelletto riesce a cogliere nel particolare l'universale. Perciò Aristotele chiama questo processo **induzione**, cioè con lo stesso nome del ragionamento che va da premesse particolari a conclusioni universali.

Come si vede, siamo qui in presenza di una dottrina del tutto opposta a quella di Platone: mentre per Platone la scienza, che è conoscenza dell'universale, non deriva dalla percezione sensibile, cioè dall'esperienza, ma è una reminiscenza semplicemente occasionata da quest'ultima, per Aristotele la scienza deriva dall'esperienza. Vedremo in seguito, parlando del *De anima*, in quale modo l'intelletto riesce a cogliere l'universale nel particolare.

La dialettica

Abbiamo visto che Aristotele ha preso le mosse dalla dialettica platonica del *Sofista*, intesa come scienza delle relazioni tra le idee. Una volta rifiutate le idee, la dialettica aristotelica rimane semplicemente studio delle relazioni fra i concetti (ossia dei giudizi e dei ragionamenti), cioè **tecnica dell'argomentazione corretta**, o valida, cessando di essere di per se stessa scienza della realtà, cioè conoscenza vera. Ciò le consente delle possibilità di applicazione molto più ampie che in Platone. La dialettica in Aristotele, infatti, quando argomenta da conoscenze vere, cioè da princìpi, diventa dimostrazione e quindi scienza, ma quando non dispone di princìpi da cui partire, cioè si esercita in un campo diverso da quello della scienza, per esempio nel campo dell'**opinione**, essa può servire ugualmente ad argomentare in modo corretto. Anzi per Aristotele la dialettica vera e propria è l'arte di argomentare correttamente nel campo delle opinioni, in particolare quando si discute fra interlocutori che hanno opinioni opposte, come accade, ad esempio, nei dibattiti giudiziari o politici. Egli ha dedicato pertanto un intero trattato, i *Topici*, a esporre le regole di questa tecnica, cioè a illustrare una serie di «luoghi», o schemi di argomentazione, che possono essere applicati con successo in ogni genere di discussioni.

In mancanza di veri e propri princìpi la dialettica assume come premesse delle proprie argomentazioni, dette anch'esse sillogismi, opinioni dotate di particolare valore, perché ammesse da tutti, o da coloro che sono più autorevoli, che Aristotele chiama *èndoxa* (plurale di *èndoxon*). Il **sillogismo dialettico**, pertanto, si distingue da quello scientifico o dimostrativo perché quest'ultimo parte da princìpi mentre il primo parte da *èndoxa* e dunque, pur essendo formalmente corretto e dotato di grande valore persuasivo (in quanto gli *èndoxa* devono essere ammessi da tutti), ha tuttavia, dal punto di vista della verità, un valore inferiore alla dimostrazione.

Il sillogismo dialettico, tuttavia, si distingue anche, secondo Aristotele, da un terzo tipo di sillogismo, da lui chiamato **eristico**, o **sofistico**, per il fatto che quest'ultimo, avendo di mira unicamente il successo nella discussione ottenuto con qualsiasi mezzo e dunque anche con l'inganno, non parte da veri e propri *èndoxa*, ma da *èndoxa* solo apparenti (cioè da opinioni che sembrano ammesse da tutti, ma in realtà non lo sono), e a volte non è nemmeno un vero e proprio sillogismo, cioè un sillogismo formalmente corretto, ma è solo un sillogismo apparente. L'eristica, pertanto, è una contraffazione della dialettica e con essa non va confusa: la dialettica, infatti, benché inferiore per valore alla scienza, è una tecnica di discussione corretta ed onesta.

Il valore della dialettica è riconosciuto da Aristotele al punto tale che egli la considera utile non solo per prevalere nelle discussioni su temi non scientifici, ma anche per procedere nell'ambito delle scienze, quando non si dispone già di princìpi. È questo il caso in cui si devono cercare princìpi non ancora noti (per esempio i princìpi propri di singole scienze) o si devono difendere da eventuali contestazioni princìpi già noti (per esempio i princìpi comuni). In tutti questi casi, infatti, la dialettica, sviluppando le conseguenze di opinioni opposte, permette di vedere meglio quali sono vere (cioè quali sono autentici princìpi) e quali sono invece false. Nel dire questo, dunque, Aristotele si riallaccia direttamente alla dialettica platonica della *Repubblica* e del *Parmenide*, cioè all'arte di pervenire a un principio anipotetico passando attraverso tutte le confutazioni.

Nei *Topici* Aristotele descrive tutte le tecniche con cui, in una discussione, un interlocutore attacca una certa tesi mediante domande e l'altro la difende mediante risposte, mostrando che il primo deve cercare di confutare il secondo facendosi concedere delle premesse da cui sia possibile dedurre una conclusione contraddittoria con qualche *èndoxon* ammesso da quest'ultimo, mentre il secondo deve cercare di non lasciarsi confutare, dando risposte da cui non sia possibile dedurre tali contraddizioni.

Uno degli strumenti più efficaci di cui ci si serve nella dialettica è la distinzione tra i molti significati di una stessa parola: esso consente infatti di costruire sillogismi, e quindi confutazioni del tutto corrette, in cui cioè si eviti di introdurre più di tre termini. Quando, invece, non si distinguono tali significati e si usa uno stesso termine ora con un significato ed ora con l'altro, allora non si ha più un vero sillogismo (perché è come se si usassero più di tre termini), né, quindi, una vera confutazione, ma una confutazione solo apparente, cioè una **confutazione sofistica**. Negli *Elenchi sofistici* Aristotele smaschera il carattere sofistico di molte confutazioni, per esempio dei famosi argomenti del megarico Eubulide, basate sulla mancata distinzione dei molti significati di uno stesso termine. Vedremo come la tecnica della confutazione dialettica e la distinzione dei molti sensi delle parole svolgeranno una funzione decisiva nel momento culminante dell'intera filosofia aristotelica.

4 LA FISICA

I tre generi di princìpi e i quattro generi di cause

Torniamo ora a considerare come Aristotele concepisce i princìpi supremi della realtà, cioè vediamo come realizza, dal suo punto di vista, il concetto di filosofia ereditato da Platone, secondo il quale la filosofia è, appunto, conoscenza dei princìpi ovvero, come precisa egli stesso, delle «cause prime», intendendo con que-

st'ultima espressione non delle cause qualsiasi, ma le cause che non hanno altre cause, le cause da cui tutto il resto dipende, le cause (insomma) universali.

Una volta rifiutato, per le ragioni che abbiamo visto, il platonico mondo delle idee, la realtà di cui la filosofia ricerca le cause prime secondo Aristotele è la stessa realtà sensibile ovvero il mondo fisico, la **natura** (*phỳsis*). Ritorneremo in seguito su questo termine: ora rileviamo che per Aristotele la filosofia, intesa come conoscenza dei princìpi o delle cause prime, nasce anzitutto come ricerca dei princìpi della natura, cioè come «fisica».

Mentre, infatti, per Platone la fisica non poteva essere vera scienza, in quanto il suo oggetto, essendo una realtà dimezzata, poteva essere descritto solo mediante un «discorso verosimile», per Aristotele, al contrario, la fisica si configura per la prima volta come scienza, in quanto il suo oggetto è autentica realtà. Ad essa egli dedica il gruppo più ampio delle sue opere, che ha inizio con la *Fisica* propriamente detta e comprende poi tutte le successive, sino alla *Metafisica* esclusa.

Nel criticare i princìpi posti da Platone, cioè l'Uno e la Diade indefinita, Aristotele aveva rilevato che non basta porre due contrari, ma è necessario ammettere anche un sostrato, cioè un terzo principio, capace di accogliere in sé, successivamente, i due contrari. Nella *Fisica* egli precisa ulteriormente il carattere di questi princìpi, attraverso un'analisi del divenire nelle sue varie forme, ossia del fenomeno che più di ogni altro caratterizza la natura: il mutamento.

Ogniqualvolta si ha un divenire, osserva Aristotele, si nota che una cosa, che prima non aveva un certo carattere, poi lo acquista: per esempio un uomo, che prima era privo di una certa cultura, poi l'acquista e diventa colto. Per spiegare questo processo si deve ammettere l'esistenza di tre princìpi: la cosa che muta (nell'esempio l'uomo), e questo è il **sostrato**; la mancanza in esso di un certo carattere (nell'esempio la mancanza di cultura), e questa è chiamata da Aristotele **privazione**, che significa appunto mancanza; infine il carattere che è stato acquistato (nell'esempio il carattere di «colto»), e questo è chiamato da Aristotele **forma**, dove il termine indica, appunto, un carattere, una configurazione, una certa strutturazione, sia essa sensibile o di altro tipo.

Quando il mutamento è compiuto, il sostrato ha acquistato una forma e si comporta nei confronti di questa come **materia**, cioè come materiale che è stato plasmato, caratterizzato, determinato in un certo modo. Il concetto risulta ancora più chiaro se si pensa ad un mutamento come quello per cui un pezzo di marmo informe, in seguito all'intervento di uno scultore, diventa una statua di Socrate. In questo caso il marmo è il sostrato, o materia, e l'effigie di Socrate è la forma (la mancanza di essa, quando il marmo è allo stato informe, è la privazione). Tre, dunque, secondo Aristotele, sono i princìpi che è necessario ammettere per spiegare il mutamento: la materia (che fa da sostrato), la privazione e la forma, che sono i due contrari.

Se poi si considerano, anziché i componenti, cioè gli elementi, del processo, le sue fasi, cioè i suoi momenti, mettendosi, per così dire, in una prospettiva non statica, ma dinamica, la materia risulta essere presente già all'inizio come qualcosa che non possiede ancora la forma, ma tuttavia possiede già la capacità di acquistarla, ossia, come dice Aristotele, è **in potenza**; mentre la forma, non ancora presente all'inizio, si presenta al termine come realtà dispiegata, realizzata, ovvero **in atto**. Potenza e atto sono pertanto l'equivalente della materia e della forma, considerate da un punto di vista dinamico. Riprendendo l'esempio fatto sopra, si può dire che il marmo (materia), prima di essere scolpito, è in potenza una statua di Socrate, mentre dopo essere stato scol-

pito è una statua di Socrate in atto. La potenza (*dynamis*), come si vede, è la materia, che «può» essere cose opposte, cioè può essere informe e può anche essere formata, ossia è capace di accogliere in sé entrambi i contrari (la privazione e la forma); l'atto (*enèrgheia*), invece, è la forma, che «è» ormai presente e, con la sua presenza, realizza uno degli opposti che la materia era capace di accogliere, escludendo l'altro.

Sia il trinomio materia-privazione-forma, sia il binomio potenza-atto, sono rintracciabili in tutti i processi, cioè sono presenti in tutte le cose che mutano, perciò si può dire che sono princìpi di tutte le cose, anche se non sono costituiti sempre dalla stessa realtà, ma cambiano per le diverse cose: per esempio la materia di una statua è il marmo, quella di un tavolo è il legno e quella di un animale è la carne, così come la forma della statua è l'effigie, quella del tavolo è la sua configurazione e quella dell'animale è il coordinamento dei suoi organi. Questi princìpi, dunque, sono gli stessi solo per analogia, nel senso che in tutte le cose c'è qualcosa che svolge la funzione da essi espressa. Perciò, più che di tre princìpi, è giusto parlare di tre generi di princìpi, ciascuno dei quali è formato da tutte le cose che, nei diversi processi, svolgono una certa funzione.

Aristotele spiega in tal modo la possibilità del divenire, che Parmenide aveva negato intendendo il divenire come un passaggio, impossibile, dal puro non-essere all'essere, o viceversa. Per Aristotele, invece, il divenire è un passaggio dalla potenza all'atto, cioè da quel certo non-essere che è l'essere in potenza (un «non essere ancora») a quel certo essere che è l'essere in atto (un «essere già»). Perciò con Aristotele la fisica, bloccata sul nascere dall'eleatismo, può finalmente dispiegarsi come scienza del divenire.

Per spiegare il divenire, tuttavia, i princìpi ora menzionati, pur essendo necessari, non sono sufficienti. Anzitutto, infatti, non è possibile che la materia assuma una forma, ovvero che la potenza passi all'atto, se non c'è un agente che produce questo passaggio: nel caso della statua, lo scultore, nel caso del tavolo, il falegname, e nel caso dell'animale colui che lo genera. Questo nuovo principio, di cui Aristotele afferma la necessità, è chiamato «principio del movimento», o **causa motrice**, proprio perché mette in movimento il processo, cioè agisce, interviene attivamente. Qui evidentemente egli riprende il concetto platonico di «causa della mescolanza», sviluppato nel *Filebo*.

Inoltre, prosegue Aristotele, il mutamento è pienamente intelligibile, cioè si può considerare completamente spiegato, solo quando se ne scorge il senso, ovvero la direzione, il fine a cui è diretto: dunque è necessario ammettere anche un «fine» (*tèlos*) di esso, cioè la cosiddetta **causa finale**. Mentre, però, la causa motrice è una realtà diversa dai princìpi già menzionati, perché li precede (lo scultore esiste prima di scolpire il marmo, il genitore prima di generare l'animale), la causa finale coincide con uno di essi, precisamente con la forma, perché il fine del processo è quello di realizzare la forma. Perciò la forma, ovvero l'atto, è anche chiamata da Aristotele *entelècheia*, parola da lui coniata per indicare il raggiungimento del fine, cioè del *tèlos*, della perfezione. Da un punto di vista concettuale, tuttavia, il fine è distinto dalla forma, perché serve a spiegare il senso del processo. Naturalmente anche la causa motrice e la causa finale sono diverse per i diversi enti e sono le stesse solo per analogia.

Poiché anche la materia e la forma servono a spiegare il divenire, esse possono ugualmente essere chiamate «cause», cioè rispettivamente **causa materiale** e **causa formale**. Altrettanto non si può dire, invece, per la privazione, perché la causa di una realtà deve essere essa stessa una realtà positiva, mentre la privazione è solo mancanza di una certa realtà.

In conclusione, per spiegare completamente il divenire, sono necessari, secondo Aristotele, quattro tipi, o generi, di cause: la causa motrice, la causa materiale, la causa formale e la causa finale. Ecco dunque ritrovata la famosa distinzione alla luce della quale, come abbiamo visto nell'introduzione, Aristotele ha ricostruito la storia della filosofia a lui precedente.

La «natura» nel suo complesso

Il complesso delle opere di fisica non è che la realizzazione di questo programma, cioè la ricerca dei quattro generi di cause. Nella prima, tuttavia, cioè la *Fisica* propriamente detta, Aristotele chiarisce anzitutto il concetto di «natura», ossia della realtà di cui si devono cercare le cause. La natura, secondo la definizione aristotelica, è l'insieme degli enti che hanno in se stessi il principio del loro mutamento o del loro stare in quiete, nel senso che non dipendono dall'uomo: questi sono, infatti, gli **enti naturali**. Essi si distinguono dagli **enti artificiali**, che hanno invece il principio del loro mutamento o del loro stare in quiete nell'uomo, precisamente nella sua «arte» (qui arte sta per artigianato, cioè per capacità di fabbricare oggetti).

È dunque natura tutto ciò che non dipende dall'uomo, cioè i corpi inanimati, le piante e gli animali, che esistono da soli e da soli eventualmente si riproducono e si sviluppano, mentre è arte tutto ciò che dipende dall'uomo, cioè tutte le cose che da questo sono fatte. Abbiamo così il concetto di natura destinato a rimanere in uso fino ai tempi moderni, secondo il quale il mondo naturale è tutta quella parte della realtà che si distingue dal mondo umano, cioè la natura «fisica». A ciò va aggiunto, però, che l'uomo, per Aristotele, è a sua volta «natura», ossia è un ente naturale, perché non è prodotto da un altro uomo come un oggetto artificiale, ma è generato allo stesso modo degli altri animali.

L'arte, cioè la produzione umana, secondo Aristotele è nettamente subordinata alla natura, nel senso che la imita o, se necessario, la integra, la completa. L'arte dello scultore imita la natura, perché produce oggetti (per esempio le statue) che sono immagini di quelli esistenti nella natura (per esempio gli uomini), mentre quella dell'agricoltore e quella del medico la aiutano, o la completano, perché l'una aiuta la terra a produrre e l'altra aiuta il corpo a riacquistare la salute. Ma, se l'arte, che imita la natura, agisce sempre in vista di un fine, a maggior ragione si dovrà ammettere che agisca in vista di un fine la natura. Ciò del resto è provato dalla costanza e dalla regolarità dei suoi processi, i quali, dice Aristotele, si ripetono «per lo più», cioè quasi sempre. Perciò Aristotele, a differenza degli atomisti che consideravano la realtà fisica dominata dal caso, considera l'intera natura orientata verso un fine. Questa dottrina si chiama finalismo o concezione teleologica (da *tèlos*, fine). Non si deve credere, però, che per Aristotele il fine sia qualcosa di esterno e superiore rispetto alla natura: al contrario, ogni ente naturale tende ad un proprio fine, che è costituito dal suo pieno sviluppo, cioè dalla realizzazione piena della sua forma, della sua perfezione (*entelècheia*).

Negli esseri viventi, piante ed animali, la perfezione è costituita dall'età adulta e contrassegnata dalla capacità di generare, cioè di produrre un altro ente simile a sé, assicurando in tal modo la sopravvivenza della propria specie. Né si deve credere che Aristotele escluda dalla realtà l'esistenza del caso: questo però non è che un'eccezione alla natura. Quando un processo naturale, orientato ad un certo fine, per un motivo qualsiasi non lo raggiunge, si determina una situazione dovuta al caso: per esem-

pio quando, in luogo di un animale, si genera un mostro. Ciò accade raramente, perché i processi naturali, come abbiamo detto, si svolgono «per lo più» allo stesso modo. Se essi non si svolgono sempre allo stesso modo, ciò è dovuto alla materia presente in tutte le realtà naturali, la quale non sempre si lascia plasmare perfettamente dalla forma. Nel margine che rimane tra il «sempre» e il «per lo più» trova spazio il caso, come nelle attività umane, che «per lo più» realizzano un certo fine, trova un qualche spazio la fortuna.

Sempre nella *Fisica* Aristotele definisce il movimento in genere, che caratterizza tutta la natura, come «atto di ciò che è in potenza», ossia esistenza attuale della potenza, processo in corso di svolgimento, che non è ancora giunto al termine. Egli distingue, inoltre, quattro tipi di movimento o, meglio, di mutamento: il mutamento di luogo, o moto locale, il mutamento di qualità, o alterazione, il mutamento di quantità, o crescita e diminuzione, e il mutamento di sostanza, o generazione e corruzione. Egli studia poi vari aspetti del movimento: anzitutto il tempo, da lui definito come «misura del movimento secondo il prima e il poi»; poi il luogo, da lui definito come «limite interno del corpo contenente»; infine l'infinito, da lui dichiarato inesistente in atto ed esistente solo in potenza (ciò significa, ad esempio, che un corpo può essere diviso all'infinito, nel senso che si può continuare sempre a dividerlo, ma non esiste mai come già diviso in infinite parti; o che una successione di elementi può essere continuata all'infinito, nel senso che si può sempre aggiungere ad essa un elemento ulteriore, ma non esiste mai, come infinita, tutta in una volta).

Il cielo, la terra e i loro elementi

Il primo tipo di causa della natura che Aristotele ricerca è la **causa motrice**. Tutto ciò che muta, egli osserva, richiede una causa motrice: ciò risulta dal concetto stesso di mutamento, inteso come acquisizione in atto di una forma che si possiede solo in potenza. È chiaro, infatti, che ciò che muta non può darsi da sé la forma che deve acquisire perché in tal caso già la possederebbe e dunque non muterebbe, cioè sarebbe già in atto e non in potenza. Dunque ciò che muta deve ricevere la forma da qualcosa che già la possiede: gli oggetti artificiali dall'artefice, il quale ha già nella sua mente la forma che poi trasmette alla materia plasmandola; gli enti naturali (piante ed animali) dal genitore, il quale ha già la forma che poi trasmette, nel suo seme, attraverso la generazione.

Non si può, tuttavia, risalire all'infinito nella ricerca di una causa motrice, perché in tal caso un infinito anche solo in potenza escluderebbe l'esistenza di un principio, cioè di una causa prima, di una fonte del mutamento capace di rendere ragione di tutti i mutamenti esistenti nella realtà. Questa causa motrice prima, o, come dice Aristotele, **primo motore**, non può essere mosso esso stesso, altrimenti richiederebbe a sua volta una causa motrice e non sarebbe più il primo, cioè non renderebbe più ragione di tutti i mutamenti: esso dunque deve essere immobile, un **motore immobile**.

Con questa celebre dottrina Aristotele si differenzia da Platone, che faceva dipendere tutti i movimenti dall'anima del mondo, concepita come semovente, e li fa invece dipendere tutti da un principio diverso. Tale principio, essendo immobile, è già in atto, dunque non ha potenza; ma se non ha potenza, non ha materia; e se non ha materia, non fa parte della natura. Perciò la trattazione di esso esula dalla fisica e rientra in un'altra scienza, la «filosofia prima», di cui ci occuperemo in seguito.

Nelle opere di fisica e precisamente nel *De caelo*, Aristotele si occupa invece di ciò che è mosso dal motore immobile e, nell'ordine, la prima realtà mossa è, secondo la sua concezione, il **cielo**, che in tal modo viene ad essere, come in Senocrate, una sostanza intermedia tra il motore immobile e le realtà terrestri. Il cielo è concepito come una sfera che circonda la terra, secondo quanto aveva già detto Platone, anzi come un insieme di sfere concentriche, secondo quanto aveva detto Eudosso, nella prima delle quali si trovano le stelle e nelle altre i pianeti. Il cielo, o meglio i cieli, si muovono eternamente di moto locale, precisamente col più perfetto dei moti locali, che è il moto circolare, ovvero la rotazione su se stessi. Per poter fare questo, essi devono essere costituiti di una materia speciale, diversa dai quattro elementi tradizionali (acqua, aria, terra e fuoco), cioè non soggetta ad altri mutamenti: non soggetta ad alterazione, né a crescita e diminuzione, né soprattutto a generazione e corruzione. Questa materia è chiamata da Aristotele «etere» ed è concepita come un elemento più sottile del fuoco e più nobile di tutti gli altri. L'etere, tuttavia, è solo il corpo dei cieli, i quali hanno anche un'**anima**, cioè sono viventi, come sosteneva Platone. Essi però non si muovono da soli, ma sono mossi, in un modo che vedremo, ognuno da un suo motore immobile, distinto da essi e ad essi superiore.

Si tratta qui di un singolare miscuglio di astronomia e teologia, tipico dell'epoca in cui viveva Aristotele e di tutta l'antichità. Al centro dell'universo, cioè di questo sistema di sfere concentriche costituito dai cieli, e perciò finito, con un alto e con un basso, una destra ed una sinistra, sta, immobile, la **terra**, anch'essa di forma sferica. La terra, però, a differenza dei cieli, è costituita dai **quattro elementi** tradizionali, acqua, aria, terra e fuoco, i quali non possiedono il moto circolare eterno, ma sono soggetti a moti locali rettilinei (verso l'alto o verso il basso), ad alterazione, crescita e diminuzione, a generazione e corruzione. Perciò Aristotele tratta questo argomento nel *De generatione et corruptione*.

Ciascuno dei quattro elementi terrestri, secondo Aristotele, ha un suo **luogo naturale**: il luogo più alto è quello del fuoco, immediatamente al di sotto del cielo; poi, scendendo verso il basso, c'è il luogo dell'aria (l'atmosfera); poi quello dell'acqua e infine, nel punto più basso (che significa più vicino al centro dell'universo), quello della terra. Perciò i corpi formati di fuoco e di aria si muovono per natura verso l'alto (e il fuoco sale anche nell'aria), mentre quelli formati di terra e di acqua si muovono per natura verso il basso (e la terra scende anche nell'acqua): tutti tendono infatti a ritornare nel loro luogo naturale. Essi possono essere mossi anche in altre direzioni, ma allora si tratta di moti violenti, cioè contrari alla loro natura.

Con questa dottrina degli elementi Aristotele ha anche completato la ricerca di un altro genere di cause prime, diverse da quelle motrici, cioè le **cause prime materiali**. Esse sono, appunto, i **cinque elementi** (etere, acqua, aria, terra e fuoco): tutte le cose infatti sono composte di essi, cioè i corpi celesti (stelle, pianeti, sfere) di etere ed i corpi terrestri o di elementi terrestri allo stato puro (le pietre di terra, il vento di aria, ecc.), o di una mescolanza di essi (per esempio la carne è una mescolanza di terra e fuoco, il sangue di fuoco e acqua, ecc.). Poiché, poi, gli stessi elementi terrestri si trasformano l'uno nell'altro (l'acqua in aria, mediante l'evaporazione, o in terra, mediante il congelamento, ecc.), Aristotele ammette l'esistenza di una **materia prima**, che fa da sostrato ad essi, ma non esiste mai allo stato puro, ossia separata da una qualche forma. Le forme, infine, dei quattro elementi terrestri, sono le **quattro qualità** fondamentali (caldo e freddo, secco e umido), combinate a coppie (la terra sec-

ca e fredda, l'acqua fredda e umida, l'aria calda e umida, il fuoco caldo e secco). Le trasformazioni di questi elementi producono i vari fenomeni meteorologici (pioggia, vento, ecc.), descritti da Aristotele nell'opera che ha questo nome. Abbiamo così un'intera cosmologia (dottrina dell'universo), che tenne per quasi due millenni il luogo destinato a essere occupato dalla fisica e dalla chimica moderne.

L'anima

I corpi terrestri si dividono, secondo Aristotele, in privi di vita e viventi: questi ultimi sono i più complessi e, per lui, i più interessanti. Egli tende infatti, come abbiamo visto e come era proprio di tutta la mentalità antica, a concepire la natura essenzialmente come animata, vivente, interpretandola quindi per mezzo di un **modello biomorfico**, cioè spiegando il non vivente mediante concetti ricavati dall'analisi del vivente. Gli esseri viventi (piante ed animali) hanno come materia gli stessi elementi degli esseri non viventi (sia pure combinati in modi più complessi), ma hanno una forma diversa, che non è solo la combinazione di alcune qualità elementari, bensì è un principio più elevato, chiamato col nome tradizionale di «anima».

Alla trattazione di questo principio Aristotele dedica il *De anima*, che è il proemio a tutte le sue opere di biologia. In esso egli definisce l'anima come la «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza», o come «l'atto primo di un corpo naturale dotato di organi», dove per «atto primo» si intende il principio in virtù del quale si compiono le varie attività vitali. L'anima dunque per Aristotele non è una sostanza indipendente dal corpo, unita a questo solo accidentalmente, quale era per Platone (e per i pitagorici); essa, al contrario, è la struttura, l'organizzazione stessa del corpo vivente, il suo principio vitale, il principio che coordina il funzionamento dei suoi diversi organi, facendoli concorrere tutti a un unico fine, che è il mantenimento della vita. Un corpo senz'anima non è più, per Aristotele, un corpo vivente, per esempio una pianta o un animale, ma un cadavere, cioè un essere di genere completamente diverso, così come una mano senza vita non è più una mano, ma è detta mano solo di nome, come una mano di pietra.

Le attività fondamentali in cui consiste la vita sono, per Aristotele, di tre livelli: le più elementari sono la nutrizione e la riproduzione, le sole possedute dalle piante, che hanno come principio il tipo più elementare di anima, l'**anima vegetativa**; di livello superiore sono la sensibilità ed il movimento, possedute soltanto dagli animali, che hanno come principio un tipo più elevato di anima, l'**anima sensitiva**; al livello più elevato sono infine il pensiero e la volontà, possedute soltanto da quei particolari animali che sono gli uomini, i quali hanno come principio il tipo più alto di anima, l'**anima intellettiva**.

Negli esseri in cui è presente il tipo superiore, questo naturalmente è principio oltre che delle funzioni ad esso proprie anche di quelle dei livelli inferiori: perciò in ciascun vivente c'è un'unica anima, che svolge tutte le sue funzioni. Non bisogna, quindi, confondere i tre tipi di anima distinti da Aristotele con le tre parti dell'anima distinte da Platone: per Aristotele il tipo più alto contiene sempre in sé quelli inferiori, mentre per Platone si tratta di tre parti dell'anima umana in conflitto tra loro.

Nel *De anima* Aristotele analizza a fondo anzitutto la sensibilità, comune agli animali e all'uomo, e poi il pensiero, proprio soltanto dell'uomo. La sensibilità è la capacità di provare sensazioni o, meglio, percezioni: queste avvengono per opera dei

cinque sensi (vista, udito, olfatto, gusto e tatto) e di un «senso comune» che percepisce stimoli comuni a sensi diversi (per esempio il movimento). La percezione consiste nell'assunzione, da parte dell'organo di senso (occhi, orecchie, ecc.), della forma sensibile propria di un oggetto. Questa assunzione avviene per alcuni sensi attraverso un mezzo (la luce per la vista, l'aria per l'udito e l'olfatto) e per altri direttamente (gusto e tatto). Essa consiste nel passaggio dalla potenza all'atto sia dell'organo, che da senziente in potenza diventa senziente in atto, sia della forma sensibile dell'oggetto, cioè del suo aspetto percepibile dai sensi, che da percepibile in potenza diventa percepita in atto. In virtù della percezione, dunque, si forma negli organi di senso una specie di immagine (*phàntasma*) dell'oggetto, che viene conservata dalla memoria e può essere riprodotta dall'immaginazione (*phantasìa*).

Aristotele, in seguito, analizza il pensiero, cioè la formazione dei concetti (mentre giudizi e ragionamenti, come abbiamo visto, sono esaminati nelle opere di logica). Essa avviene per opera dell'intelletto (*nous*), facoltà superiore ai sensi, la quale coglie nell'immagine sensibile degli oggetti la loro **forma intelligibile**, cioè la loro essenza, al termine di quel processo più o meno complesso, l'induzione, che abbiamo descritto in precedenza. Condizione indispensabile, pertanto, per avere delle conoscenze razionali, è quella di avere anzitutto delle percezioni: senza percezione, cioè senza esperienza, non è possibile nessuna conoscenza.

A questo proposito Aristotele è schierato su una posizione antitetica rispetto a quella di Platone. La sua dottrina della conoscenza è stata chiamata «empirismo», per indicare che, in base ad essa, tutta la conoscenza deriva dall'esperienza. Ma, se questo è vero, è altrettanto vero che, per Aristotele, la conoscenza umana è capace anche di andare ben oltre l'esperienza, precisamente mediante la formazione dei concetti. Per questo sono necessarie, secondo Aristotele, due condizioni: anzitutto un principio che faccia passare all'atto la forma intelligibile, presente nell'immagine sensibile solo allo stato di potenza; quindi un principio che apprenda tale forma, passando esso stesso da intelligente in potenza a intelligente in atto.

Il primo di questi due princìpi è infatti chiamato **intelletto attivo** o «produttivo»: esso deve essere già in atto, perché solo ciò che è già in atto può far passare all'atto altre cose, e viene paragonato da Aristotele alla luce, che fa passare all'atto le forme sensibili della vista. Il secondo principio è chiamato **intelletto passivo** in quanto è prima in potenza, cioè del tutto vuoto, come una tavoletta di cera su cui non sono stati ancora fatti dei segni (*tabula rasa*), e poi passa all'atto, assumendo in sé qualsiasi forma intelligibile, cioè la forma di qualsiasi cosa, e rivelandosi così capace di «diventare in qualche modo tutte le cose».

L'intelletto attivo, dice Aristotele, essendo sempre in atto, è privo di potenza, quindi è immateriale, cioè del tutto indipendente dal corpo e perciò immortale. A questo proposito, però, egli non chiarisce se l'intelletto attivo sia unito all'intelletto passivo, e dunque renda partecipe della sua immortalità anche quest'ultimo, facendo essere in tal modo immortale l'intera anima di ciascun uomo, oppure se l'intelletto attivo sia separato da quello passivo e cioè sia un principio esterno all'uomo, unico e identico per tutti, e dunque se l'anima di ciascun uomo sia mortale. Questo mancato chiarimento darà adito, come vedremo, alle più svariate interpretazioni da parte dei commentatori.

Dalla sensibilità e dall'intelletto dipendono, secondo Aristotele, i desideri o tendenze: dalla prima quelle sensibili, o appetiti, e dal secondo quelle razionali, o vo-

lontà. Per lui, dunque, la conoscenza precede sempre il desiderio nel senso che si desidera solo ciò che prima si conosce come buono, per i sensi o per l'intelletto. Il movimento, poi, avviene quando un oggetto, conosciuto come buono, attrae a sé l'anima suscitando in essa il desiderio. L'oggetto del desiderio, dunque, muove l'anima restando immobile.

La biologia

La dottrina dell'anima come forma, cioè come principio di organizzazione interna agli esseri viventi, presente anche nelle piante e negli animali, ha permesso ad Aristotele di fondare la biologia, cioè la scienza della vita, conducendola a un grado di perfezione rimasto sotto molti aspetti insuperato. Anche in questo campo, conformemente alla sua dottrina della conoscenza, Aristotele parte dall'esperienza, cioè dall'osservazione.

Nella *Historia animalium*, in otto libri, egli descrive infatti ben 581 diverse specie di animali, personalmente osservate nei soggiorni in Asia Minore e nell'isola di Lesbo. Successivamente, nel *De partibus animalium*, egli distribuisce tutti gli animali per generi e specie, inaugurando una **classificazione** rimasta invariata per due millenni, praticamente fino a Linneo (sec. XVIII). Anzitutto Aristotele divide gli animali in forniti di sangue e privi di sangue (divisione che corrisponde a quella moderna fra vertebrati ed invertebrati): tra i primi, poi, distingue i mammiferi (terrestri e vivipari), i rettili e gli anfibi (terrestri e ovipari), gli uccelli (aerei e ovipari) e i pesci (acquatici e ovipari), mentre tra i secondi stabilisce altre distinzioni più complesse, fondate per esempio sulla durezza o mollezza della pelle e su altri criteri. Poi analizza le parti di cui ciascun animale è costituito, praticando per la prima volta in maniera sistematica la dissezione, e distingue i tessuti (formati di parti omogenee) e gli organi (formati di parti eterogenee). Nello studio di questi ultimi Aristotele applica la ricerca delle cause, soprattutto di quella finale, che gli permette di scoprirne le rispettive funzioni, inaugurando il principio, rivelatosi di grande fecondità per la biologia, secondo cui **la funzione spiega l'organo**. Solo infatti scoprendo a che cosa serve un certo organo, si comprende perché esso è fatto in un certo modo. Così Aristotele scopre l'apparato locomotore, quello respiratorio, quello digerente e quello riproduttivo.

Rispetto a tutti questi apparati Aristotele assegna una funzione centrale al cuore, da lui considerato fonte del calore vitale che cuoce i cibi, li trasforma in sangue e, diffondendo il sangue per tutto l'organismo, lo nutre e lo fa vivere. Inoltre egli applica il criterio dell'**analogia**, scoprendo importanti affinità tra parti di animali di specie diverse, per esempio quella tra i polmoni dei mammiferi e le branchie dei pesci, organi che servono tutti alla stessa funzione, cioè alla respirazione. Questo procedimento, che potremmo definire di «zoologia comparata», gli consente di classificare i delfini e le balene, in quanto forniti di polmoni, tra i mammiferi anziché tra i pesci come comunemente si credeva. Egli anzi dispone tutti gli animali in una specie di gerarchia di complessità e perfezione, la «scala della natura», ponendo al vertice di essa l'uomo, considerato l'animale più perfetto, e spiegando in genere i meno perfetti in base ad analogie con i più perfetti.

Nel *De generatione animalium*, infine, Aristotele studia il modo in cui gli animali si riproducono, individuando in esso la chiave per scoprire la loro vera forma, o struttura. La generazione infatti consiste, a suo avviso, nella trasmissione della forma, cioè

del principio vitale, da parte del seme maschile alla materia, costituita dal sangue mestruale femminile: dall'unione delle due nasce l'embrione. La forma è identica per tutti gli individui della stessa specie ed assicura alla specie medesima la sua permanenza al di là dell'esistenza dei singoli individui. Egli è solito ripetere che «l'uomo genera l'uomo», e non un altro animale, proprio per sottolineare la regolarità della riproduzione e la permanenza della specie. Ciascuna specie, in effetti, per Aristotele è **eterna**: egli infatti non conosce le scoperte moderne sull'evoluzione delle specie viventi. Studiando lo sviluppo dell'embrione, poi, Aristotele ha scoperto che esso cresce non per progressiva esplicitazione di organi già preformati, ma per **generazione aggiuntiva** di organi nuovi, finalizzati a determinate funzioni: ciò verrà confermato dalla biologia moderna col nome di «teoria dell'epigenesi».

Benché la biologia aristotelica avesse raggiunto un notevole grado di sviluppo, Aristotele incorse in alcuni errori, come quello di credere che nella riproduzione la forma derivi solo dal genitore maschio e la materia dal genitore femmina, che la respirazione serva solo a raffreddare il sangue, o che l'organo della sensibilità sia non il cervello ma il cuore; ma tali errori sono per lo più dovuti alla mancanza di strumenti raffinati di osservazione, per esempio il microscopio, o alla mancata scoperta del sistema nervoso.

5 La «filosofia prima» o «metafisica»

L'essere in quanto essere e le sue proprietà

Abbiamo visto che Aristotele ha ripreso il concetto platonico di filosofia come scienza dei princìpi o delle cause prime, applicandolo allo studio della natura.

Ma la ricerca delle cause prime della natura è pervenuta a risultati che vanno oltre l'ambito della natura stessa, nel senso che alcune di tali cause, come i motori immobili dei cieli e l'intelletto attivo, si sono rivelate del tutto immateriali e dunque non fanno parte della natura propriamente detta (la quale, per Aristotele, è sempre materiale). Ciò induce a riconoscere che l'oggetto della filosofia non è solo la natura, ma una realtà più ampia e onnicomprensiva, che egli indica mediante l'espressione «essere in quanto essere».

La filosofia dunque, come ricerca delle cause prime, cioè delle cause di tutto, non è più soltanto scienza della natura, ma è scienza dell'essere in quanto essere. Per distinguere questa nuova filosofia dalla fisica, Aristotele la chiama **filosofia prima** (in quanto essa sola perviene alle cause prime) e di conseguenza declassa la fisica al rango di «filosofia seconda». Nasce così la distinzione tra la fisica e quella che in seguito sarà chiamata **metafisica**, ossia la filosofia prima. Quest'ultima, tuttavia, in Aristotele nasce essenzialmente come **scienza dell'essere in quanto essere**, cioè, per usare un termine moderno, «ontologia» (da *on-òntos*, essere). All'esposizione di essa è dedicata l'intera opera intitolata *Metafisica*.

L'essere in quanto essere non è altro che la totalità dell'essere, ossia tutto ciò che esiste, tutto l'essere di tutti gli enti, considerato di per se stesso, cioè messo a fuoco, appunto, come essere, e non sotto qualche altro aspetto particolare. Aristotele rileva anzitutto che «l'essere si dice in molti sensi», cioè che la parola «essere» ha molti significati, diversi e irriducibili tra loro, i quali corrispondono precisamente alle dieci categorie. «Essere» significa, infatti, sussistere, o essere in sé, come è proprio della sostanza, o essere una qualità, o essere in relazione, o essere in un luogo, o fare o patire qualcosa, ecc.

Con questa dottrina, in parte già anticipata da Platone nel *Sofista* (mediante l'introduzione del «diverso»), Aristotele supera definitivamente la concezione univoca dell'essere sostenuta da Parmenide, secondo la quale l'essere ha un solo significato, cioè esiste un solo tipo di essere: secondo Aristotele ci sono diversi tipi, o modi, di essere, i quali non sono affatto casi particolari di un unico essere universale, ma rimangono irriducibilmente diversi.

Il pericolo che a questo punto si profila è che, se l'essere fosse del tutto privo di unità, non sarebbe più possibile una scienza complessiva di esso, cioè sarebbe compromessa la stessa possibilità della filosofia prima. Tale pericolo è però sventato, secondo Aristotele, dal fatto che una certa unità dell'essere esiste ed è precisamente costituita dalla dipendenza di tutte le categorie dalla **sostanza**. La sostanza, infatti, è principio delle altre categorie, perché queste non possono esistere senza di essa, dunque i diversi tipi di essere, corrispondenti alle molte categorie, sono tutti detti «essere» per il fatto che hanno qualche relazione con la sostanza, cioè sono tutti **relativi a qualcosa di uno**, che è appunto la sostanza.

La sostanza, tuttavia, non è principio allo stesso modo in cui lo era l'Uno di Platone: essa infatti non è un genere universale di cui le altre categorie siano casi particolari, ma è una categoria fra le altre, che tuttavia è condizione, o causa, dell'essere di tutte le altre. Per trovare, dunque, le cause prime dell'essere in quanto essere, bisognerà cercare le cause prime della sostanza: queste, infatti, attraverso la sostanza, saranno cause di tutto l'essere.

Ma, prima di compiere questa ricerca, Aristotele si sofferma a illustrare alcune **proprietà universali** dell'essere in quanto essere, cioè proprietà che valgono non solo per la sostanza, ma per tutte le categorie, vale a dire per tutti gli esseri. La più importante tra queste è quella espressa dal **principio di non contraddizione**, secondo cui «è impossibile che una stessa cosa (cioè uno stesso predicato) appartenga e non appartenga alla stessa cosa (cioè allo stesso soggetto) nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto», ovvero «è impossibile affermare e negare lo stesso predicato dello stesso soggetto nello stesso tempo e nello stesso senso».

Si tratta, come abbiamo visto, di un principio comune a tutte le scienze, di cui tutti hanno conoscenza per mezzo dell'intelletto, perché esso è intrinsecamente evidente; tuttavia, in quanto esso vale per qualsiasi ente, cioè esprime una proprietà dell'essere in quanto essere, è compito della filosofia prima darne una trattazione scientifica. Questa non può consistere, osserva Aristotele, in una vera e propria dimostrazione, perché il principio di non contraddizione è la condizione di ogni dimostrazione e quindi è indimostrabile; essa consiste invece nella confutazione di tutti i tentativi che vengono fatti di negarlo, cioè in una «dimostrazione per confutazione», che è un tipico esempio di come la dialettica possa rendersi utile alla filosofia. Chiunque voglia negare il principio in questione, dice infatti Aristotele, è costretto a dire qualcosa che abbia un significato determinato; ma, nel momento in cui fa questo, significa una cosa escludendo il suo opposto, perciò non nega, ma afferma il principio di non contraddizione, il quale pertanto si rivela innegabile. Esso in tal modo risulta essere la condizione non solo di qualsiasi dimostrazione, ma anche di qualsiasi discorso significante, perché significare vuol dire **significare qualcosa di determinato**, cioè qualcosa che esclude il suo opposto.

Un'altra proprietà dell'essere in quanto essere è espressa dal **principio del terzo escluso**, secondo cui «è impossibile che fra due predicati contraddittori (cioè tali per

cui uno sia la negazione dell'altro) vi sia un termine intermedio» e quindi «è necessario, di un medesimo soggetto, o affermare o negare un medesimo predicato, qualunque esso sia». Questo può essere considerato un corollario del principio precedente, perché la possibilità da esso esclusa, cioè quella che un soggetto non abbia né un certo predicato né la sua negazione, è l'equivalente esatto di quella esclusa dal principio precedente, in quanto non avere un certo predicato equivale ad avere la sua negazione e non avere la sua negazione equivale ad avere quel predicato: pertanto, non avere nessuna delle due cose equivale ad averle entrambe. Il principio del terzo escluso, come abbiamo accennato a proposito della logica, è di grande utilità nella dialettica, perché permette di dimostrare una certa affermazione attraverso la confutazione della sua negazione, cioè permette un uso dimostrativo della dialettica.

Le cause prime della sostanza

Abbiamo visto che la filosofia prima ricerca le cause prime dell'essere in quanto essere; che questo si dice in molti sensi, di cui il primo è la sostanza e che pertanto, per trovare le cause prime dell'essere in quanto essere, bisogna trovare le cause prime della sostanza. Questa, ribadisce Aristotele nella parte della *Metafisica* ad essa dedicata, è la prima fra tutte le categorie sia dal punto di vista dell'**essere**, perché gli enti appartenenti alle altre categorie (cioè le qualità, le relazioni, ecc.) non possono esistere se non ineriscono ad una sostanza, sia dal punto di vista della **nozione**, perché la definizione delle altre categorie contiene sempre un riferimento alla sostanza (per esempio le qualità sono affezioni della sostanza, le relazioni sono rapporti fra sostanze, ecc.).

I caratteri distintivi della sostanza sono, secondo Aristotele, il fatto di essere **separata**, cioè sussistente in se stessa e non in altro (il che la distingue dalle altre categorie), e di essere **un questo**, cioè una realtà determinata in modo ultimo e non intesa a determinare altro, il che distingue la «sostanza prima», per esempio Socrate, dalle «sostanze seconde», per esempio la specie uomo o il genere animale. In base a tali caratteri si deve necessariamente dire che non può essere sostanza la sola materia: benché questa, infatti, in quanto è sostrato del divenire, sussista in sé e non in altro, essa non può esistere separatamente dalla forma e, di per sé, non è determinata in modo ultimo perché può accogliere in sé determinazioni contrarie. Ma nemmeno può essere sostanza la sola forma, quando si tratti della forma di sostanze sensibili, cioè dotate di materia, perché in tal caso la forma, pur essendo una realtà determinata, non è altro che la determinazione posseduta dalla materia, ossia non può sussistere separatamente da quest'ultima. Pertanto, conclude Aristotele, nella realtà sensibile può essere sostanza solo l'**insieme di materia e forma**, da lui chiamato «sinolo» (che significa l'intero insieme o l'intero composto).

Del sinolo, dunque, andranno cercate le cause prime, cioè le cause più profonde corrispondenti a ciascuno dei quattro generi individuati già nella *Fisica*, ossia la causa motrice, quella materiale, quella formale e quella finale. Prescindiamo per ora dalla causa motrice, che è oggetto, da parte di Aristotele, di una trattazione successiva. Per quanto concerne la causa materiale, non c'è dubbio che essa è data anzitutto dalla materia di cui il sinolo è costituito (per esempio carne ed ossa, nel caso dell'uomo, marmo o bronzo, nel caso di una statua, ecc.), e, in ultima analisi, dai quattro elementi terrestri, acqua, aria, terra e fuoco, la cui mescolanza dà luogo agli altri tipi di materia.

Per quanto riguarda la causa formale, essa è data, secondo Aristotele, dall'**essenza**, ossia da ciò che viene indicato mediante la **definizione** (risposta alla domanda «che cos'è?»). L'essenza è chiamata, con espressione tecnica coniata dallo stesso Aristotele, «il che cos'era essere», dove «il che cos'era» indica la risposta alla domanda «che cos'è?» fatta in precedenza, e l'«essere» si riferisce all'essere qualcosa di determinato, per esempio all'essere uomo, o all'essere statua. L'essenza dell'uomo, ad esempio, è il «che cos'era esser uomo», cioè la realtà espressa dalla risposta alla domanda «che cos'è l'uomo?». Questa realtà, come sappiamo, è quella espressa dalla definizione, che a sua volta è formata dal genere e dalla differenza specifica: per esempio la definizione di uomo è «animale» (genere) «razionale» (differenza specifica).

Ebbene, aggiunge ora Aristotele, la vera causa formale della sostanza, la sua causa prima nell'ambito delle cause formali, non è tanto il genere, che è ancora troppo universale e non determina in maniera completa la sostanza, quanto piuttosto la differenza specifica, cioè la sua determinazione ultima, la più precisa, la più particolare (quella con la minima estensione e la massima comprensione). Questa è la vera **forma** della sostanza: per esempio, nel caso dell'uomo, l'**anima** (l'anima, ovviamente, umana, cioè intellettiva: questa, infatti, è ciò che differenzia la specie umana dalle altre specie animali).

La **forma**, dunque, ossia la differenza specifica, la determinazione ultima della specie, è la causa formale della sostanza, ciò che fa sì che essa sia quello che è: perciò a volte, nella *Metafisica*, Aristotele la chiama «sostanza prima», non per sostituirla al sinolo, ma per indicare che essa è la causa prima della sostanza (nel genere, ovviamente, della causa formale).

La forma, inoltre, è anche la causa prima nel genere delle cause finali: il fine infatti a cui tende ogni mutamento delle sostanze è, per Aristotele, la realizzazione piena della loro forma, cioè la loro perfezione o **entelècheia**. Ciò è evidente nelle sostanze naturali (piante e animali), dove l'individuo cresce sino a diventare adulto, cioè a realizzare pienamente la forma della sua specie, e a questo punto si riproduce, cioè dà inizio ad un nuovo processo (la generazione) tendente a realizzare la stessa forma in un nuovo individuo. Ma la stessa cosa accade anche nelle sostanze artificiali, dove l'opera dell'artefice mira esclusivamente a realizzare nella materia la forma già preesistente nella sua mente. Pertanto, ciò che propriamente si genera, quando nasce una sostanza, non è né la materia, che esiste già prima, e nemmeno la forma, perché anche questa esiste prima (nel genitore o nella mente dell'artefice), bensì soltanto il sinolo.

La potenza e l'atto

La considerazione del mutamento delle sostanze porta Aristotele ad approfondire nella *Metafisica* la dottrina della potenza e dell'atto, già enunciata nella *Fisica*. Potenza e atto sono, come abbiamo visto, l'espressione dinamica rispettivamente della materia e della forma, cioè la funzione che la materia e la forma svolgono nel divenire. Ma essi sono anche, aggiunge ora Aristotele, due modalità universali dell'essere in quanto essere: ogni essere, infatti, può essere sia in potenza che in atto, e ciò vale per tutte le categorie, sia per le sostanze che per gli accidenti, dunque potenza ed atto abbracciano tutto l'essere. Proprio per questo, cioè per la loro universalità, potenza ed atto non si possono definire (il che equivarrebbe a ricondurli a un genere determinato e a specificarli con una differenza), ma si possono solo illustrare me-

diante esempi: il seme è l'animale in potenza mentre l'individuo adulto è l'animale in atto, oppure il marmo è la statua in potenza mentre il ritratto di Socrate è la statua in atto, ecc.

Aristotele distingue poi vari tipi di potenza: **attiva** (potenza di agire, per esempio quella di riscaldare, propria del fuoco) o **passiva** (potenza di patire, cioè di subire un'azione, per esempio quella di essere riscaldato, propria del ferro); **razionale** (potenza di entrambi i contrari, per esempio quella della medicina di produrre tanto la salute quanto la malattia) o **irrazionale** (potenza di un solo contrario, per esempio quella del fuoco di riscaldare e non di raffreddare). Inoltre distingue vari tipi di atto: l'atto perfetto o **attività**, che ha in sé il proprio fine (per esempio l'attività del vedere o del pensare) e l'atto imperfetto, o **movimento**, che ha il fine in altro (per esempio l'atto del camminare o del costruire).

Ma la precisazione più importante che Aristotele fa a proposito della potenza e dell'atto è l'**anteriorità dell'atto rispetto alla potenza**. L'atto, dichiara Aristotele, è anteriore alla potenza anzitutto secondo la **nozione**, poiché non si può avere la nozione della potenza se prima non si ha quella dell'atto (la potenza non essendo altro che la possibilità di passare all'atto); poi secondo il **tempo**, perché, se è vero che nel singolo individuo prima viene la potenza (per esempio il seme) e poi l'atto (l'individuo adulto), è altrettanto vero che in assoluto prima viene l'atto (cioè il genitore) e poi la potenza (cioè il seme); infine secondo la **sostanza**, perché nelle sostanze corruttibili (cioè terrestri) ogni mutamento, ossia ogni generazione, presuppone l'esistenza precedente di una sostanza già in atto, il genitore o l'artefice, e tende a realizzare una sostanza pienamente in atto (cioè la forma, il fine), e poi soprattutto perché, aggiunge Aristotele, prima delle sostanze corruttibili ci sono le sostanze incorruttibili (le sostanze celesti), le quali sono da sempre già in atto (cioè sono eterne). Con quest'ultima osservazione Aristotele si riferisce alla sua cosmologia, secondo la quale i corpi celesti (sole, stelle, sfere celesti in genere) sono la causa della generazione dei corpi terrestri: se, infatti, il sole non girasse intorno alla terra, non ci sarebbe l'alternarsi delle stagioni, che a sua volta è condizione dell'esistenza delle piante, le quali sono condizione dell'esistenza degli animali.

Le sostanze immobili

Per quanto concerne la causa motrice delle sostanze sensibili, abbiamo visto che essa viene indicata da Aristotele anzitutto in altre sostanze terrestri, quali il genitore nel caso delle sostanze naturali e l'artefice nel caso delle sostanze artificiali, e successivamente nelle sostanze celesti (il sole e i cieli in genere). Queste ultime, tuttavia, sono a loro volta mosse, perciò non possono essere le cause motrici prime di tutte le sostanze, ma devono avere a loro volta delle cause motrici.

Nella *Metafisica* Aristotele riprende l'argomentazione già svolta nella *Fisica*, precisando che il moto dei cieli è **eterno**, cioè circolare e continuo, come è provato dal fatto che è eterno il tempo, misura di esso: ammettere un inizio o una fine del tempo equivarrebbe infatti ad ammettere rispettivamente un tempo prima di tale inizio o un tempo dopo tale fine, per cui un tempo ci sarebbe sempre. Ma un moto eterno esige una **causa motrice tutta in atto**, perché, se questa fosse anche solo in parte in potenza, per la parte in cui è in potenza potrebbe non passare all'atto, nel qual caso il movimento dovrebbe potersi interrompere, cosa che per i cieli è impossibile.

Una causa motrice tutta in atto, cioè tale che la sua sostanza sia puro atto, è necessariamente immobile, perché può esserci movimento solo dove c'è potenza. Dunque la causa motrice prima dei cieli deve essere un **motore immobile**. Essendo puro atto, questo principio sarà anche pura forma, cioè sarà una **sostanza immateriale**, **semplice** (perché solo la materia comporta composizione), **senza grandezza** (perché la grandezza comporta la divisibilità in parti) e dotata di una **potenza infinita** (nel senso di forza, perché capace di muovere per un tempo infinito).

Ed in qual modo un tale principio potrà muovere i cieli, restando perfettamente immobile? Non certo per contatto, perché in tal caso subirebbe a sua volta un'azione (cioè verrebbe toccato), il che per una realtà senza materia o senza potenza è impossibile; ma nell'unico modo in cui si può muovere senza essere mossi, cioè nel modo in cui muovono gli oggetti di intellezione e di desiderio, i quali muovono rispettivamente l'intelletto e la volontà, nel senso che li attraggono verso di loro, senza essere a loro volta mossi.

Aristotele si limita a dire che il motore immobile muove il cielo come un oggetto d'amore. Tradizionalmente queste parole sono state interpretate nel senso che il cielo e i corpi celesti in genere abbiano una capacità di intendere e di amare, cioè un'anima, e che si muovano in circolo perché amano, e quindi cercano di imitare, i rispettivi motori immobili: il moto circolare eterno è infatti il tipo di moto che più assomiglia all'immobilità. In questo senso si può dire che i motori immobili sono anche il fine, cioè la causa finale, ma soltanto dei cieli.

Quanti sono questi motori immobili? Tanti quante sono le sfere celesti che si muovono eternamente, cioè tutte quelle calcolate da Eudosso e Callippo per spiegare il moto regolare delle stelle fisse e i moti apparentemente irregolari dei pianeti, più alcune altre ammesse dallo stesso Aristotele a mo' di cuscinetti interposti tra le precedenti al fine di evitarne l'attrito: in tutto cinquantasei. Ma fra essi esiste una gerarchia, nel senso che il primo fra tutti i motori immobili è quello che muove la prima sfera celeste, cioè la sfera delle stelle fisse, che è prima poiché coinvolge nel proprio movimento tutte le altre. Per Aristotele, dunque, essendoci un solo universo, c'è anche un solo **primo motore immobile**.

E qual è la sostanza di questi motori immobili? L'unica che sia puro atto, cioè attività (atto perfetto) del tutto immateriale, vale a dire il **pensiero**. Ma il pensiero è una forma di vita, anzi la più alta forma di vita, perciò, se i motori immobili sono pensiero, essi sono anche viventi. Inoltre, poiché il pensiero, secondo Aristotele, è l'attività più piacevole ed eccellente, essi sono perfettamente felici. Ma allora, essendo sostanze viventi, eterne e felici, ciascuno di essi è anche un «dio»: i Greci, infatti, chiamavano «dio» colui che conduce eternamente una vita beata. E il primo di essi sarà il Dio supremo, colui, dice Aristotele, «dal quale dipende il cielo e tutta la natura» (per questo lo scriviamo con la maiuscola, come se fosse un nome proprio).

Ma che cosa pensa questo Dio, dato che la sua sostanza è il pensiero? Egli non può pensare che l'oggetto più degno, cioè se stesso, perché, se pensasse un oggetto diverso da sé, sarebbe in potenza rispetto a questo oggetto (cioè dovrebbe apprenderlo, passando da un'intellezione in potenza ad un'intellezione in atto): dunque il Dio supremo è **pensiero del pensiero**, cioè è una sostanza pensante che pensa se stessa, intelligente ed intelligibile al tempo stesso.

Come si vede, con questa dottrina Aristotele è pervenuto razionalmente, grazie a un ragionamento che intreccia la sua dottrina della potenza e dell'atto con la cosmo-

logia del tempo, a porre un principio supremo che possiede alcuni dei caratteri che le religioni più progredite, cioè quelle basate sulla Bibbia, riconoscono a Dio: l'eternità, la **trascendenza** (cioè la superiorità e l'indipendenza assoluta rispetto all'universo) ed anche la **personalità** (in quanto pensa ed è beato, il primo motore immobile è capace di intendere e di volere, cioè è persona). Esso, pertanto, è molto più vicino al Dio della Bibbia di quanto lo fossero l'idea del bene o il Demiurgo di Platone (la prima perché priva di intelligenza, il secondo perché dipendente dalle idee). Dal Dio della Bibbia esso rimane tuttavia diverso per il fatto che non è creatore dell'universo, ma soltanto causa del suo movimento.

L'universo infatti, secondo Aristotele, non è stato creato, ma è sempre esistito, cioè è anch'esso eterno, in quanto sono eterne le sostanze celesti, che si muovono eternamente di moto circolare, e sono eterne le specie, se non gli individui, delle sostanze terrestri, la cui eternità è assicurata dal ciclo ininterrotto della riproduzione. Tutti questi processi tuttavia dipendono, in ultima analisi, dal primo motore immobile.

La filosofia prima di Aristotele, nata come scienza dell'essere in quanto essere, cioè come «ontologia», si conclude così con l'affermazione di Dio, cioè come «teologia» (una teologia, ovviamente, filosofica, cioè razionale, e non fondata su una rivelazione religiosa): perciò da questo momento in poi la filosofia prima sarà chiamata «metafisica», per indicare non solo la sua collocazione «dopo la fisica», ma anche la sua capacità di andare «oltre la fisica».

6 L'etica

Specificità della filosofia pratica

Finora abbiamo considerato quella parte della filosofia di Aristotele che riguarda la conoscenza della realtà indipendente dall'uomo, ossia la realtà fisica e l'essere in generale: questa parte è chiamata da Aristotele **filosofia teoretica**, perché ha come fine esclusivamente la conoscenza (*theorìa* in greco significa l'osservare, lo studio). Accanto ad essa tuttavia egli ha sviluppato un'altra parte della filosofia, relativa a ciò che dipende dall'uomo, vale a dire le sue azioni e le sue produzioni.

La differenza tra azione (*pràxis*) e produzione (*pòiesis*) consiste nell'essere la prima un'attività fine a se stessa, mentre la seconda è un'attività che ha per fine un oggetto da essa prodotto: poiché il bene dell'uomo, secondo Aristotele, è il suo fine, esso non può rientrare nella sfera della produzione, la quale ha per fine qualcosa di altro, ma deve rientrare nella sfera dell'azione. Perciò la filosofia che si occupa dell'azione, cioè la **filosofia pratica**, non mira esclusivamente alla conoscenza, come la filosofia teoretica, ma anche a realizzare il bene dell'uomo. E poiché il bene del singolo uomo, secondo Aristotele, fa parte del bene della *pòlis*, il nome della filosofia pratica tutta intera è **politica**.

Tuttavia, prima di trattare del bene della *pòlis*, Aristotele tratta del bene del singolo uomo, perciò la prima parte della politica si può chiamare **etica** (da *èthos*, che significa carattere morale dell'uomo). Essa è stata oggetto di vari corsi tenuti da Aristotele, di cui ci è stato conservato il testo rispettivamente nell'*Etica Nicomachea*, nell'*Etica Eudemea* e, se è autentica, nella *Grande Etica*. Quella in cui più completamente viene esposto il pensiero etico di Aristotele è l'*Etica Nicomachea*, che ha avuto una fortuna immensa nei vari secoli.

L'intera filosofia pratica, cioè la politica in senso lato, comprendente etica e politica in senso stretto, è secondo Aristotele una scienza meno rigorosa della filosofia teoretica, perché nelle azioni umane esiste un margine di oscillazione, e quindi di imprevedibilità, maggiore che in altri campi: essa, in compenso, è più aderente alle situazioni concrete e pertanto più utile per la vita. In ogni caso, pur servendosi di molte dottrine esposte nella filosofia teoretica, in particolare della descrizione della natura dell'uomo, la filosofia pratica assume, proprio a partire da Aristotele, una specificità ed una distinzione dalla filosofia teoretica che in precedenza non aveva mai avuto.

Felicità e virtù: le virtù etiche

Ogni azione umana, secondo Aristotele, è volta a realizzare un bene, che è il suo fine. Di questi beni, però, alcuni sono ricercati in vista di altri, cioè sono mezzi, strumenti, in vista di un fine diverso, mentre altri sono ricercati di per se stessi, cioè sono veri e propri fini. Non è possibile che la serie dei mezzi e dei fini prosegua all'infinito, perché in tal caso non ci sarebbe un fine ultimo, in vista del quale tutto il resto viene desiderato, e dunque non ci sarebbe ragione di desiderare alcunché. Il bene dell'uomo, cioè il suo fine ultimo, è la felicità (*eudaimonìa*): è in vista della felicità, infatti, che gli uomini fanno tutto ciò che fanno.

Ma la felicità, secondo Aristotele, come ogni fine ultimo, consiste nella realizzazione piena e completa della propria forma, cioè della propria perfezione (*entelècheia*): nel caso specifico, nella realizzazione piena e completa della forma umana. Questa, come ogni forma, è data dalla differenza specifica, cioè, nel caso dell'uomo, dall'anima intellettiva o razionale. Perciò la felicità consisterà nell'**esercizio della funzione specifica dell'uomo**, che è la razionalità, ovvero nella perfezione, nella **virtù** dell'anima razionale (anche per Aristotele, come per tutti i Greci, virtù, *aretè*, significa perfezione, eccellenza). Ma, poiché l'uomo non è solo anima, bensì unità («sinolo») di anima e corpo, è necessario, in vista della felicità, realizzare anche il bene del corpo: perciò, secondo Aristotele, la felicità richiede come proprie condizioni alcuni beni, quali una certa ricchezza, la salute, un bell'aspetto, una buona famiglia, dei buoni amici, una città ben governata. Questi beni non sono la felicità, il bene ultimo, ma sono mezzi indispensabili al conseguimento di essa. In questo riconoscimento Aristotele si discosta dall'etica ascetica di Platone e propende per una posizione più equilibrata, intermedia tra l'ascetismo di Platone (e soprattutto dei cinici) e l'edonismo dei cirenaici.

L'essenza della felicità consiste tuttavia anche per Aristotele, come per Platone, nella virtù, cioè nella perfezione dell'anima razionale. Quest'ultima, secondo Aristotele, comprende due parti: la ragione vera e propria, o *diànoia*, e un'altra parte che non è propriamente ragione, ma tuttavia si lascia guidare dalla ragione, ovvero il carattere, o *èthos*. Ci saranno, pertanto, delle virtù della ragione, dette **virtù dianoetiche**, e delle virtù del carattere, dette **virtù etiche**. Aristotele descrive anzitutto le virtù etiche, considerandole come una via di mezzo tra due vizi opposti. Come nel caso del corpo la salute, che è l'analogo della virtù per l'anima, si ottiene e si conserva evitando gli eccessi, per esempio evitando sia di mangiare troppo che di mangiare troppo poco, oppure evitando di fare troppa ginnastica o di farne troppo poca, così nel caso dell'anima si tratta di evitare i vizi, cioè gli eccessi, tra loro opposti. Due vizi tra loro opposti sono, per esempio, la viltà (eccesso in senso negativo) e la temerarietà (ec-

cesso in senso positivo), fra cui la giusta via di mezzo è il coraggio: quest'ultimo, dunque, è una virtù. Analogamente due vizi fra loro opposti sono l'avarizia e la prodigalità, mentre la giusta via di mezzo tra essi, ossia la generosità, è una virtù.

Naturalmente, come per il cibo, così anche per le azioni, la via di mezzo non è una misura assoluta, uguale per tutti gli uomini: la giusta determinazione di essa, caso per caso, spetta alla ragione. In questo senso anche le virtù etiche dipendono dalla ragione, pur non consistendo direttamente nell'esercizio di questa. Ma la ragione, nel determinare caso per caso il «giusto mezzo», non segue procedimenti di tipo matematico, piuttosto ha come modello, in Aristotele, la medicina.

Una particolare attenzione Aristotele dedica, tra le virtù etiche, alla giustizia, della quale egli distingue due diverse forme, da praticarsi a seconda dei casi: la **giustizia distributiva**, consistente nel dare a ciascuno in proporzione ai suoi meriti (e questa vale, per esempio, nel caso degli onori), e la **giustizia commutativa**, consistente nello scambio di parti uguali (e questa vale, per esempio, nei contratti di compra-vendita). La giustizia deve essere praticata anche nel governare, tenendo conto sia di ciò che è giusto per natura, sia di ciò che è giusto per legge, eventualmente adattando quest'ultimo ai casi particolari per mezzo dell'«equità».

Le virtù dianoetiche e il genere di vita migliore

Le virtù dianoetiche, cioè quelle della ragione vera e propria, consistenti nell'esercitare quest'ultima nel modo migliore possibile, vanno ricercate tra i cinque «abiti» della ragione, che sono l'arte (*tèchne*), la saggezza (*phrònesis*), l'intelletto (*nous*), la scienza (*epistème*) e la sapienza (*sophìa*). L'**arte** è il buon esercizio della ragione nelle attività produttive, cioè la capacità di produrre bene, di fare dei prodotti, come diciamo oggi, «a regola d'arte». Essa tuttavia non ha molto a che fare con la felicità, perché, come abbiamo visto, le produzioni sono attività strumentali non fini a se stesse. Più importante, ai fini della felicità, è invece la **saggezza**, cioè il buon uso della ragione nelle azioni, senza la quale non è possibile determinare il giusto mezzo, e quindi non sono possibili le virtù etiche, e in genere non è possibile distinguere le azioni buone da quelle cattive, ossia le azioni che servono al conseguimento della felicità da quelle che lo impediscono. Essa dunque è un'autentica virtù dianoetica.

La saggezza non è una scienza, perché ha a che fare con situazioni particolari e dunque è meno sicura, meno infallibile, della scienza: tuttavia è indispensabile per vivere bene e per governare bene gli altri. L'**intelletto**, poi, è la capacità di cogliere i princìpi delle varie scienze; mentre la **scienza** è la capacità di dimostrare, a partire dai princìpi, le conseguenze che necessariamente ne derivano.

La **sapienza**, infine, è l'unione di intelletto e di scienza, cioè è la conoscenza sia dei princìpi sia delle loro conseguenze. Questa, secondo Aristotele, è l'esercizio più alto che sia possibile fare della ragione, la sua perfezione suprema. Essa consiste nel conoscere le realtà più importanti, vale a dire la natura, il cielo e i loro princìpi, ossia le cause prime. In altre parole, la sapienza è la stessa filosofia, la filosofia teoretica, anzi la filosofia prima. Nella filosofia, dunque, consiste secondo Aristotele l'esercizio più proprio della ragione e dunque la suprema felicità dell'uomo.

La sapienza, tuttavia, non ci dice come dobbiamo agire, cioè non è normativa: essa è il fine, non la regola, delle nostre azioni. È la saggezza quella che ci dice come dobbiamo agire e ci ordina quali azioni fare e quali evitare per raggiungere il fine,

costituito dall'esercizio della sapienza. Tra sapienza e saggezza, dice Aristotele, c'è lo stesso rapporto che esiste tra salute e medicina: la salute, infatti, è il fine in vista del quale la medicina prescrive quali cose fare e quali evitare. Nell'*Etica Eudemea* egli giunge addirittura a dire che la felicità consiste nel «servire e contemplare Dio», ma non è Dio colui che ci dà gli ordini, perché Dio non ha bisogno di nulla, è il nostro fine, di cui noi abbiamo bisogno: chi ci dà gli ordini è la saggezza, cioè la nostra ragione, per consentirci, appunto, di conseguire il fine.

Il genere di vita migliore che ci sia, quello in cui consiste la felicità, è dunque la cosiddetta **vita teoretica**, cioè la vita dedita allo studio, alla ricerca, alla contemplazione della verità. Si tratta, in sostanza, del genere di vita che Aristotele ha tentato di condurre in tutta la sua esistenza, ogni qualvolta non ne è stato impedito dalle circostanze. Essa viene considerata da lui addirittura superiore alla **vita politica**, cioè alla vita dedita a governare, che per la mentalità greca del suo tempo rappresentava l'ideale supremo, perché la vita teoretica è più autosufficiente ed inoltre è l'attività che più assomiglia a quella degli dèi.

L'etica di Aristotele, pertanto, più che «deontologica», cioè basata sui doveri (*dèon* in greco è il dovere), è «teleologica», cioè basata sui fini, finalistica. Aristotele non dice «devi assolutamente agire così e così», ma «se vuoi essere felice, ti conviene agire così e così».

Non bisogna tuttavia credere che la sua concezione morale sia esclusivamente utilitaristica o addirittura edonistica: Aristotele ritiene infatti che il piacere sia necessariamente connesso alla felicità nel senso che colui il quale esercita la sapienza, realizzando in tal modo la propria natura specifica di uomo, cioè la propria perfezione, non può non provare piacere, poiché il piacere è il segno che si è raggiunta una perfezione. La felicità, tuttavia, non consiste nel piacere, ma nell'esercizio della virtù, ed è accompagnata dal piacere come da un concomitante inseparabile da essa. Il piacere, in generale, è per Aristotele sempre l'effetto di un'attività, perciò il piacere più alto sarà l'effetto dell'attività più alta, dunque dell'esercizio delle virtù dianoetiche. In certi casi può essere conveniente, in vista del piacere più alto, rinunciare a piaceri inferiori, derivanti da attività che potrebbero impedire l'esercizio delle virtù dianoetiche.

Né si deve credere che l'etica aristotelica sia individualistica: alla felicità è infatti indispensabile, per Aristotele, l'**amicizia**, soprattutto la forma più alta di amicizia, quella fondata non sul piacere né sull'utile, ma sulla virtù, cioè l'amicizia tra persone virtuose che si stimano reciprocamente a causa delle rispettive virtù e collaborano alla realizzazione della vita teoretica, vivendo insieme, discutendo, scambiandosi le idee ed aiutandosi l'un l'altro a conoscere la verità.

7 LA POLITICA

Famiglia, villaggio, città

Nell'ambito della politica intesa in senso lato, cioè come coincidente con l'intera filosofia pratica, rientra, accanto all'etica, anche la politica in senso stretto, cioè la filosofia che concerne la *pòlis*. Ad essa Aristotele dedica il trattato intitolato, appunto, *Politica*. Qui egli sostiene anzitutto che il singolo uomo non basta a se stesso, ma è portato dalla stessa natura a unirsi con la donna per generare un altro individuo simile a sé: nasce così la **famiglia**, o casa (*òikos*), la quale ha il fine di provvede-

re alla soddisfazione dei bisogni quotidiani (mangiare, dormire, vestirsi, avere un riparo, ecc.). Nemmeno la famiglia, tuttavia, basta a se stessa, perciò è naturale che più famiglie si uniscano fra di loro per dar vita al **villaggio**, cioè alla comunità avente il fine di provvedere ai bisogni non quotidiani (per esempio la difesa dai briganti); sia la famiglia che il villaggio, afferma Aristotele, servono dunque per vivere, cioè per provvedere alle necessità della sopravvivenza.

Ma l'uomo non è fatto solo per vivere, bensì ha per fine il **vivere bene**, cioè tende alla felicità: per realizzare quest'ultima non bastano né la famiglia, né il villaggio, ma è necessaria la *pòlis*, che chiameremo «città», dando tuttavia a questo termine un significato più ampio di quello di semplice agglomerato urbano. Per Aristotele la città è la società politica, cioè la società che comprende in sé tutte le altre, la società perfetta, nel senso di autosufficiente, costituita in vista non semplicemente del vivere, ma del vivere bene. L'uomo, dunque, è per natura un **animale politico**, cioè fatto per vivere nella città, che raggiunge il suo fine, cioè la felicità, solo nella città: fuori dalla città, osserva Aristotele, possono vivere solo le bestie, che non ne sono capaci, o gli dèi, che non ne hanno bisogno. Il segno di questa naturale tendenza dell'uomo a vivere nella città è la parola (*lògos*): questa infatti, a differenza della semplice voce, comune a tutti gli animali ed atta ad esprimere solo piacere e dolore, è propria degli uomini e li rende capaci di discutere su che cosa è giusto o ingiusto. La città si fonda, infatti, sull'amicizia, cioè sulla collaborazione, e sulla giustizia.

La società politica dunque, per Aristotele, è fondata sulla natura stessa dell'uomo: ciò non significa che essa sia sempre esistita o che non sia stata fatta dall'uomo, ma che è necessaria alla realizzazione piena della natura umana. La natura umana, infatti, non è per Aristotele la condizione primitiva dell'uomo, quella, per così dire, del «selvaggio», ma è il suo pieno sviluppo, la realizzazione piena delle sue capacità, ossia quella che oggi chiameremmo la «civiltà» (in latino *civilitas*, non a caso derivante da *civitas*, città).

Tuttavia, prima di studiare a fondo la città, vero tema della *Politica*, Aristotele si sofferma sulla famiglia, ovvero sull'*òikos*, lo studio della quale è da lui chiamato **economia** (*oikonomìa*, letteralmente governo della casa), parola che ha, come vedremo, un significato diverso da quello moderno. La famiglia, osserva Aristotele, è composta da tre tipi di rapporti: quello fra marito e moglie, che è un rapporto fra liberi ed uguali dove però comanda il marito, in quanto dotato di una natura più «adatta a comandare»; quello fra genitori e figli, che è un rapporto fra liberi ma disuguali, dove comandano i genitori ma nell'interesse dei figli; e quello fra padrone e schiavi, che non è né fra liberi né fra uguali, dove comanda il padrone nell'interesse proprio.

L'istituto della **schiavitù** era considerato normale in tutta l'antichità, perché la mancanza di mezzi di produzione meccanici (le macchine, su cui si fonda l'economia industriale) rendeva necessaria la disponibilità di manodopera per provvedere ai bisogni più elementari, e in genere venivano fatti schiavi i barbari prigionieri di guerra. Aristotele è il primo che si pone il problema se la schiavitù sia giusta, segno che essa non gli appare sempre ovvia, anche se la mancanza di macchine gliela fa apparire necessaria (egli giunge a dire – infatti – che «se le spole tessessero da sé, non ci sarebbe bisogno di schiavi»). La sua risposta è che essa è giusta solo quando è effettivamente fondata sulla natura, cioè quando sono schiavi coloro che non sanno governarsi da sé e sono fatti per obbedire ad altri: nel caso concreto, i barbari (anche questa era un'opinione condivisa da quasi tutti i Greci, con l'eccezione di qualche sofista).

Nel governo della casa, o economia, rientra anche la cosiddetta **crematistica** (da *chrèmata* che significa i beni, gli averi), cioè l'arte di procurarsi i mezzi necessari per sopravvivere (cibo, vesti, ecc.). Questa, secondo Aristotele, è giusta, e quindi fa parte di una sana economia (nel senso aristotelico del termine), quando si limita a procurare i mezzi veramente necessari per vivere. Quando invece, come accade in genere, essa tende ad un acquisto illimitato di beni (come nel caso in cui si comprano e si rivendono merci solo al fine di accumulare la più grande quantità possibile di denaro), allora è ingiusta e non fa più parte dell'economia. È evidente che questo secondo tipo di crematistica, cioè quella che Aristotele considera ingiusta, corrisponde all'economia nel senso moderno del termine. Aristotele la condanna, come condanna anche il prestito a usura, ma tuttavia la studia, l'analizza e ne scopre alcuni importanti elementi, quali la distinzione tra valore d'uso e valore di scambio, la funzione del denaro, la tendenza all'accumulazione illimitata, ecc.

Costituzioni e rivoluzioni

Passando ad analizzare la città, Aristotele si domanda quale sia la costituzione migliore, dove per **costituzione** (*politèia*) egli intende l'ordinamento delle cariche all'interno della *pòlis*, in particolare la determinazione della carica più alta, cioè l'indicazione di chi debba esercitare il potere supremo. A questo proposito egli critica anzitutto le costituzioni proposte da Platone, sia quella utopistica della *Repubblica* che quella, più moderata, delle *Leggi*. La prima, secondo Aristotele, è sbagliata perché, nell'intento di assicurare alla *pòlis* la maggiore unità possibile, trascura il fatto che la *pòlis* è, sì, unità, ma unità di una molteplicità, cioè unità di molte famiglie. La famiglia, perciò, non deve essere abolita, come pretende Platone nella *Repubblica*, perché essa è naturale, così come non deve essere abolita la proprietà privata, necessaria alla vita della famiglia. La costituzione delle *Leggi* è migliore, perché conserva la famiglia, ma è ancora, secondo Aristotele, troppo oligarchica perché affida il governo supremo ai pochi cittadini del «Consiglio notturno».

Indi Aristotele riprende la classificazione delle possibili costituzioni fatta da Platone nel *Politico*, cioè il governo di uno, di pochi o di molti, distinguendo, per ciascuno di questi, due forme, buona e cattiva, a seconda che si governi nell'interesse dei governanti o nell'interesse dei governati: abbiamo così, rispettivamente, **regno** e **tirannide**, **aristocrazia** e **oligarchia**, **politìa** e **democrazia**. Col nome di «politìa», cioè il greco *politèia*, che significa la stessa «costituzione», e dunque la costituzione per antonomasia, Aristotele indica la forma buona del governo di molti. Tra questi sei tipi di costituzione egli non ne indica uno che sia il migliore in senso assoluto: secondo le diverse situazioni può esserlo l'uno o l'altro: ad esempio per i barbari o per i popoli ancora non molto sviluppati, dove non tutti sono in grado di partecipare al governo, la costituzione migliore è il regno, mentre per i Greci e specialmente per i più sviluppati (ad esempio gli Ateniesi) la costituzione migliore è la *politìa*. Questa, infatti, è la costituzione più adatta alla *pòlis* intesa come «società di liberi ed uguali», dove tutti i cittadini (di fatto i capi famiglia, cioè i maschi, adulti e liberi) possono pervenire mediante elezione o sorteggio alle cariche politiche e partecipare, nelle assemblee, alle deliberazioni più importanti.

La politìa è buona, per Aristotele, anche perché è una specie di «giusto mezzo» fra due vizi opposti, l'oligarchia e la democrazia: è, cioè, una democrazia moderata. L'oligarchia, infatti, è praticamente il governo dei ricchi (questi, infatti, sono i «pochi»),

mentre la democrazia è il governo dei poveri (che sono i «molti»). La politìa, invece, è il governo di coloro che non sono né troppo ricchi né troppo poveri (oggi diremmo dei «ceti medi»), anzi è la costituzione in base alla quale nella città si ottiene un'equa distribuzione delle ricchezze.

La politìa è anche la costituzione più stabile, cioè meno soggetta a quei cambiamenti di costituzione che sono le **rivoluzioni**. Aristotele, sviluppando alcune indicazioni fornite da Platone nella *Repubblica*, ma soprattutto basandosi sulla sua raccolta di ben 158 costituzioni reali (di cui ci è pervenuta solo la *Costituzione degli Ateniesi*), ha fornito una celebre analisi delle rivoluzioni, in cui indica tutti i motivi per cui queste possono prodursi e tutti i rimedi con cui si possono evitare. In genere, osserva Aristotele, le rivoluzioni si producono quando una costituzione è causa di gravi ingiustizie, per esempio nella distribuzione delle ricchezze; non sempre, però, la costituzione nuova, risultante dalla rivoluzione, è più giusta di quella vecchia. A volte, ad esempio, si rovescia un'oligarchia e si instaura una democrazia che a poco a poco però si trasforma in tirannide per l'azione dei demagoghi che cercano l'appoggio del popolo contro i ricchi.

La città felice

Oltre a indicare la migliore costituzione, cioè la migliore forma di governo, Aristotele indica nella *Politica* anche a che cosa deve tendere il governo, cioè che cosa devono fare i governanti per assicurare il «vivere bene», ovvero la felicità dei cittadini, vero fine della *pòlis*. Dopo aver ribadito la superiorità della vita teoretica sulla vita politica, egli afferma che la città più felice sarà quella in cui sarà consentito a tutti i cittadini di dedicarsi in qualche misura alla vita teoretica. Questo risultato si può ottenere assicurando soprattutto due condizioni: la **pace** e il **tempo libero** (in greco *scholè*, in latino *otium*).

Aristotele non è pregiudizialmente contro la guerra, anzi considera giusta la guerra di difesa, specialmente da parte dei Greci contro i barbari, ma ingiusta la guerra continua, suscitata al solo scopo di aumentare la potenza della *pòlis*. La guerra, per Aristotele, è un mezzo necessario ad assicurare la pace, suo unico fine. Altrettanto si può dire del disbrigo degli affari (*ascholìa*, contrario di *scholè*, come *negotium* è il contrario di *otium*), cioè delle attività economiche e politiche. Queste sono necessarie e quindi giuste, ma non bisogna dimenticare che si tratta soltanto di mezzi; il fine è un buon impiego del tempo libero, che consiste nello svolgere attività non in vista di altro, ma per il valore che hanno in se stesse, quali sono appunto le attività teoretiche. Pertanto ci si deve dedicare al disbrigo degli affari solo per quel tanto che è necessario ad assicurare una certa disponibilità di tempo libero.

Per quanto concerne in particolare gli affari politici, questo risultato è assicurato dall'assunzione delle cariche «a turno» da parte di tutti i cittadini, come può avvenire in una democrazia rettamente intesa. Nel momento, infatti, in cui alcuni governano, cioè si fanno carico degli affari politici, gli altri dispongono del tempo libero per dedicarsi alle attività teoretiche ed essere felici. Come si vede, in questa concezione il governare è visto essenzialmente come un **servizio** reso agli altri (Aristotele usa proprio il termine greco *liturgìa*, che significa prestazione a favore di altri, cioè servizio): la felicità si ottiene non governando, ma essendo governati bene, in modo da essere liberi di fare altre cose.

Naturalmente per dedicarsi, nel tempo libero, alle attività teoretiche, è necessario disporre di una certa cultura. A questo deve provvedere, secondo Aristotele, il gover-

no della città mediante l'**educazione** (*paidèia*) pubblica, cioè rivolta a tutti. I cittadini devono essere educati, infatti, sia alle attività strumentali, quali la guerra e la politica, sia alle attività fini a se stesse, cioè alla vita teoretica attraverso lo studio della grammatica, cioè il leggere e lo scrivere, del disegno e della musica, il che dimostra che per vita teoretica egli non intende solo l'esercizio della filosofia, ma anche quello delle attività culturali in genere.

8 LA RETORICA E LA POETICA

Oltre alla filosofia teoretica, che si occupa della conoscenza, e alla filosofia pratica, che si occupa dell'azione umana, Aristotele elabora anche una filosofia concernente altre attività umane, cioè le attività produttive, la cui trattazione razionale è costituita, come abbiamo visto, dall'arte (*tèchne*), nel senso di abilità tecnica. Due sono le arti di cui egli si occupa a questo proposito, l'arte di fare discorsi persuasivi, o **retorica**, e l'arte di fare poesia, o **poetica**.

Alla retorica Aristotele aveva dedicato molta attenzione sin dal periodo accademico, pubblicando il *Grillo*, dialogo sulla retorica, e tenendo un corso nella scuola di Platone rivolto in particolare contro l'antagonista scuola di retorica diretta da Isocrate. Dei corsi che egli dovette tenere anche successivamente è documento la *Retorica*, che costituisce la più organica trattazione di quest'arte che ci sia pervenuta dall'antichità. La retorica, praticata ed esaltata soprattutto dai sofisti, fu poi duramente criticata da Platone, che nel *Gorgia* l'aveva contrapposta alla filosofia come la culinaria si contrappone alla medicina; Aristotele, seguendo piuttosto l'indicazione data da Platone nel *Fedro*, rivaluta la retorica, e la considera una vera e propria arte, o tecnica, a condizione, però, che non si limiti a provocare la mozione degli affetti, come tendevano a fare Gorgia e il suo scolaro Isocrate, ma si serva anche della dialettica, cioè di argomentazioni rigorose.

La retorica, secondo Aristotele, è l'arte di scoprire ed insegnare i mezzi di persuasione, ossia ciò che rende persuasivi i discorsi: tali mezzi riguardano il carattere morale di chi parla, i sentimenti di coloro che ascoltano e la validità intrinseca delle argomentazioni. Per i primi due la retorica dipende dall'etica, che studia appunto i caratteri e le passioni, perciò Aristotele dice che essa è anche una «diramazione della politica» (dove «politica» è il nome dell'etica); per il terzo invece essa dipende dalla dialettica, perciò egli dice che la retorica è «speculare» (*antìstrophos*, letteralmente: inversa, nel senso che ne è il risvolto) alla dialettica.

Quanto alle argomentazioni di cui la retorica si serve, esse corrispondono esattamente ai due tipi fondamentali di argomentazione usati dalla dialettica, cioè alla deduzione (o sillogismo) e all'induzione. Ma, poiché nella retorica si ha a che fare con ascoltatori impreparati, che non intervengono e si limitano ad ascoltare, bisognerà far uso di deduzioni abbreviate più facili da afferrare e più suggestive, dette **entimemi**, e di induzioni ugualmente abbreviate, cioè basate su casi singoli particolarmente significativi, cioè gli **esempi**.

Entimemi ed esempi sono dunque i tipi di argomentazione usati dalla retorica e anch'essi, come gli argomenti dialettici, si servono di alcuni «luoghi» (*tòpoi*), cioè di schemi argomentativi di carattere generale. Aristotele illustra pertanto vari «luoghi retorici», relativi rispettivamente ai tre generi di discorsi per mezzo dei quali si cerca

di persuadere un uditorio: il genere **deliberativo** (usato nelle assemblee politiche), il genere **giudiziario** (usato nei processi) e il genere **epidittico**, o illustrativo (usato per elogiare o per biasimare pubblicamente).

Egli poi espone un'ampia analisi dei caratteri morali e delle passioni (la parte derivante dall'etica), considerati alla luce delle opinioni comuni (di cui bisogna tener conto per riuscire a essere persuasivi), fornendoci una quantità di preziose osservazioni, che oggi chiameremmo «psicologiche» e «sociologiche», sul modo di pensare e di comportarsi della gente. Infine egli espone una teoria dell'**elocuzione**, mostrando con quale stile devono essere resi sia il discorso orale che il discorso scritto: ad essa appartiene la descrizione di varie figure retoriche, quali ad esempio la metafora, rimasta poi alla base di tutti i successivi manuali di retorica.

La retorica di Aristotele ha goduto di grande fortuna lungo tutta l'antichità e il Medioevo, fino al Rinascimento, divenendo uno dei fondamenti della cosiddetta «cultura umanistica»; caduta in discredito nell'età moderna a causa dell'affermarsi della nuova scienza, avente come modello la matematica, è tornata in auge di recente, da quando sono stati scoperti i limiti della razionalità puramente scientifico-matematica.

L'altra arte che Aristotele studia, accanto alla retorica, è l'arte di fare poesia, cioè di scrivere componimenti poetici sia nel genere epico che in quello lirico e tragico. Di essa egli si occupa nella *Poetica*, trattato di cui ci è pervenuto solo il primo libro, mentre è andato perduto il secondo, in cui probabilmente si trattava della poesia comica, cioè della commedia. Lo studio della poesia compiuto da Aristotele è chiamato **poetica** e non va confuso con la moderna estetica: non si tratta infatti di una riflessione filosofica sull'arte in generale, bensì di un'analisi di come si fa poesia o, meglio, di come è fatta la poesia, basata soprattutto sulla tragedia antica (di Eschilo, Sofocle, Euripide). Ciò non toglie che nella poetica sia anche espressa la concezione che Aristotele aveva dell'arte.

Aristotele concepisce la **poesia** nello stesso modo in cui Platone aveva concepito l'arte in genere, cioè essenzialmente come imitazione (*mìmesis*) della realtà, come rappresentazione delle vicende umane; mentre, però, per Platone ciò la privava di qualsiasi valore conoscitivo, in quanto la realtà sensibile non era da lui considerata una realtà autentica, ma solo una copia delle idee, per Aristotele, al contrario, proprio questo carattere conferisce alla poesia un importante valore conoscitivo. L'imitazione, infatti, è una forma di conoscenza, un modo di apprendere, e pertanto la poesia ha un valore conoscitivo che si colloca, secondo Aristotele, a metà strada tra quello, inferiore, della **storia**, e quello, superiore, della **filosofia**, cioè della scienza in genere. Mentre la storia, nel senso greco di *historìa*, cioè di semplice descrizione dei fatti, ha per oggetto realtà esclusivamente individuali, e la scienza ha per oggetto realtà universali (le essenze, o forme intelligibili), la poesia ha per oggetto fatti che possono accadere a chiunque si trovi in una certa situazione e che dunque sono, in questo senso, universali come gli oggetti della scienza. I personaggi rappresentati, per esempio Oreste, Edipo, Antigone, pur essendo singoli individui, sono infatti tipi esemplari, cioè simboli, e come tali sono universali. Essa tuttavia è inferiore, dal punto di vista conoscitivo, alla scienza, perché rappresenta il suo oggetto, che pure è universale, non per mezzo di concetti, cioè di nozioni universali, ma per mezzo di immagini, cioè di rappresentazioni individuali.

Anche dal punto di vista morale Aristotele giudica la poesia in modo positivo, differenziandosi da Platone che l'aveva giudicata negativamente in quanto suscitatrice di passioni irrazionali; per Aristotele, infatti, la poesia, in particolare la tragedia, rap-

presentando una serie di vicende che suscitano passioni quali pietà e terrore, ottiene l'effetto di purificare tali passioni, cioè di farle provare allo spettatore in forma più pura. Molto si è discusso sul significato di questa **purificazione** (detta anche «catarsi» dal greco *kàtharsis*): probabilmente Aristotele intende dire che il fatto di assistere alla rappresentazione di passioni vissute da altri suscita nello spettatore le stesse passioni, ma senza l'aspetto egoistico che le caratterizza quando sono da lui vissute come proprie, e, anzi, con quel tanto di distacco da esse che consente di contemplarle senza esserne totalmente coinvolti. L'estetica moderna indicherà infatti come carattere della contemplazione estetica il fatto di essere disinteressati, cioè di non avere un interesse pratico o utilitario.

Aristotele infine coglie, oltre al valore conoscitivo e morale, anche il valore specificamente estetico della poesia, quando afferma che il mito, cioè la vicenda narrata nella tragedia, deve avere quell'**unità di azione** che lo rende «bello», dove con questo termine egli indica un «tutto» (*hòlon*) caratterizzato da un certo ordine delle sue parti, tale per cui ciascuna concorre a produrre un effetto di insieme. La stessa consapevolezza Aristotele mostra quando afferma che lo scopo del poeta non è quello di edificare moralmente attraverso la purificazione delle passioni, ma di far provare il piacere che ad essa è connesso.

9 IL PERIPATO

Teofrasto

La scuola fondata da Aristotele nel Liceo fu detta «Peripato», come abbiamo visto, perché comprendeva, oltre a un edificio usato per l'insegnamento, dove probabilmente si trovavano anche una biblioteca e un piccolo museo di storia naturale, un *perìpatos*, cioè uno spazio all'aperto riservato alle passeggiate. Dopo la partenza di Aristotele da Atene la direzione della scuola passò a **Teofrasto**.

Teofrasto nacque ad Ereso, nell'isola di Lesbo, intorno al 370 a.C., dunque era più giovane di Aristotele di una quindicina di anni. È certo che egli fu vicino ad Aristotele quando questi lasciò l'Accademia e si recò prima ad Asso, nell'Asia Minore (347), e quindi a Mitilene (345), nell'isola di Lesbo. Perciò è presumibile che in precedenza anche Teofrasto abbia frequentato l'Accademia. Divenuto scolarca del Peripato, pur essendo anch'egli straniero ad Atene, cioè «meteco», ebbe in dono da Demetrio Falereo, uomo politico di tendenze aristoteliche che era a capo del governo di Atene, i locali della scuola, di cui divenne dunque proprietario. Alla sua morte, nel 284, lasciò in eredità la biblioteca della scuola al nipote Neleo, che la portò a Scepsi, nella Troade, sottraendo in tal modo al Peripato gran parte delle opere di Aristotele non pubblicate, cioè i trattati relativi ai suoi corsi scolastici. Teofrasto scrisse una *Metafisica* (titolo datole dagli editori per la sua affinità con l'opera omonima di Aristotele), opere di logica, di fisica (tra cui il *De igne* e la *Storia delle piante*), di etica (i *Caratteri*) e di storia della filosofia (le *Opinioni dei fisici*). La maggior parte di esse sono andate perdute e se ne conservano solo frammenti.

L'interesse di Teofrasto fu più logico-scientifico che propriamente filosofico. Egli sviluppò la **logica** di Aristotele completando la tavola delle figure del sillogismo, approfondendo l'analisi della modalità del possibile e perfezionando i sillogismi ipotetici (cioè aventi una premessa ipotetica del tipo: se A è B, ecc.). Nell'ambito della **fisica** negò che il fuoco fosse un vero e proprio elemento, in quanto avente come suo

sostrato la sostanza combustibile, e limitò notevolmente il finalismo aristotelico, sostenendo che lo sviluppo delle piante e degli animali non è determinato dalla tendenza a un fine, ma soltanto dall'azione meccanica dei moti celesti e, in parte, dal caso. A proposito dell'**intelletto** parlò di una «mescolanza» tra intelletto attivo e intelletto passivo, nonché del pensiero come forma di movimento, dando in tal modo l'impressione di concepire l'intelletto e il pensiero come realtà materiali.

Per quanto riguarda la **metafisica** Teofrasto riprese da Aristotele soltanto la dottrina del motore immobile, cioè la concezione della metafisica come teologia, lasciando cadere tutto il discorso sull'essere in quanto essere e sulla sostanza: anche a proposito del motore immobile, tuttavia, dichiarò che esso non è necessario a spiegare il moto dei cieli, per i quali basterebbe l'anima ad essi immanente.

Infine, nell'**etica**, Teofrasto lasciò una famosa descrizione dei vari tipi di carattere morale, ricca di annotazioni psicologiche. A differenza di Aristotele, sostenne l'**eguaglianza tra tutti gli uomini**, quindi anche tra Greci e barbari, dichiarando che gli uomini sono tutti «congeneri», cioè della stessa stirpe, ma poi estese questo concetto anche agli animali, compromettendo in tal modo il suo significato etico. Pare inoltre che egli sostenesse, con Aristotele, la superiorità della vita teoretica su quella politica. Nelle *Opinioni dei fisici* Teofrasto espone l'intera filosofia presocratica, interpretandola aristotelicamente come una «fisica»: su quest'opera, purtroppo perduta, si basarono tutte le «dossografie», o raccolte di opinioni, ad essa relative compilate in seguito. La *Storia delle piante* è un'opera analoga all'aristotelica *Storia degli animali* e fa di Teofrasto il fondatore della botanica.

Gli altri discepoli diretti di Aristotele: Eudemo, Dicearco, Aristosseno, Clearco

Oltre a Teofrasto, fu scolaro diretto di Aristotele **Eudemo di Rodi**, contemporaneo del primo, editore dell'*Etica Eudemea* e, probabilmente, della *Metafisica*, che lasciò il Liceo alla morte di Aristotele e fondò una scuola aristotelica a Rodi. Scrisse una *Storia della matematica* ed una *Storia della teologia*, entrambe perdute. La principale dottrina filosofica che di lui si conosce consiste nell'unificazione del motore immobile con l'anima della sfera più grande, quella delle stelle fisse. La trascendenza del Dio di Aristotele è così completamente abbandonata.

Un altro scolaro diretto di Aristotele fu **Dicearco di Messina**, del quale si sa che concepiva l'anima come «armonia dei quattro elementi». Questa dottrina, che comporta chiaramente la mortalità dell'anima, è di sapore più pitagorico che aristotelico, probabilmente per influenza dell'ambiente italico. Pare inoltre che Dicearco si opponesse a Teofrasto, sostenendo la superiorità della vita pratica, cioè politica, su quella teoretica.

Un terzo scolaro diretto di Aristotele fu **Aristosseno di Taranto**, autore degli *Elementi armonici*, del quale abbiamo già parlato come del massimo teorico della scienza armonica. Anch'egli, come Dicearco, concepiva l'anima come armonia del corpo, confermando in tal modo le tendenze pitagoriche che dovevano derivargli dalla sua città natale (la stessa di Archita). Infine pare che sia stato scolaro diretto di Aristotele **Clearco di Soli** (nell'isola di Cipro), il quale sosteneva, a differenza dei due appena menzionati, la separabilità dell'anima dal corpo e quindi la sua immortalità, ma fondandola su pratiche magiche più che su argomenti filosofici: si narra infatti che, per-

cuotendo con una bacchetta il corpo di un ragazzo, ne avesse tratto fuori l'anima, facendovela successivamente rientrare con un nuovo colpo di bacchetta.

Stratone

Il successore di Teofrasto nella direzione del Peripato fu **Stratone**.

Stratone nacque a Lampsaco, non si sa bene quando, frequentò probabilmente il Liceo, ma solo dopo la morte di Aristotele; indi andò ad Alessandria, in Egitto, come precettore del re Tolomeo II. Alla morte di Teofrasto tornò ad Atene, dove assunse la direzione della scuola che mantenne fino alla morte, avvenuta nel 274. Delle sue opere, perdute, si conservano solo frammenti.

La filosofia di Stratone è una semplice fisica, senza alcuna apertura metafisica, che pretende di spiegare tutto mediante i soli elementi materiali. Per questo motivo si ha l'impressione che egli nemmeno conoscesse le opere di Aristotele e che pertanto sia vera la tradizione secondo cui queste sarebbero state portate via da Atene alla morte di Teofrasto. Stratone infatti sostiene che tutte le cose che esistono sono state fatte dalla **natura**, la quale consiste principalmente di **pesi** (cioè forze) e **moti**. Oltre a ciò, egli ammette l'esistenza nella natura di due qualità opposte, il **caldo** e il **freddo**, dalla cui combinazione derivano tutte le altre qualità. Stratone poi nega l'esistenza dell'etere, sostenendo che il cielo è fatto di fuoco, e respinge la dottrina aristotelica dei luoghi naturali, insieme con l'intera concezione finalistica della natura. Degli dèi, se anche esistono, non c'è alcun bisogno, sostiene Stratone, per spiegare le vicende del mondo. Quanto all'anima, essa è concepita da Stratone come un «pnèuma», cioè un soffio caldo, diffuso in tutto il corpo. Sia i pensieri che le sensazioni non sono altro che movimenti, e l'intelletto è presente in tutti gli animali: ciò significa che non esiste più alcuna differenza tra anima intellettiva e anima sensitiva.

Vedremo che queste dottrine assomigliano molto più ad altre, sviluppate ugualmente nel III secolo a.C., cioè allo stoicismo e all'epicureismo, che alla filosofia di Aristotele. Si deve concludere, pertanto, che soltanto due generazioni dopo Aristotele il Peripato aveva praticamente cessato di trasmettere la filosofia del suo fondatore.

10 LA NASCITA DELLE SCIENZE PARTICOLARI

Mentre nell'Accademia si svilupparono soprattutto le scienze matematiche, nel Peripato si svilupparono le scienze fondate sull'**osservazione**, cioè la storia naturale, la storia propriamente detta e la filologia (scienza del discorso, cioè delle parole). Ciò è dovuto alla diversa concezione che i fondatori delle due scuole avevano della realtà: per Platone la vera realtà sono le idee, quindi le sole scienze sono quelle basate sul ragionamento, cioè appunto le matematiche. Per Aristotele invece la realtà sensibile è realtà autentica ed è quella da cui deve partire ogni conoscenza, quindi di essa è possibile avere scienza e la si ottiene attraverso l'osservazione. Egli pertanto fece del Peripato una vera e propria organizzazione di ricerca scientifica, non trascurando nessun ramo del sapere e tenendo corsi lui stesso in tutti i campi. Da questo punto di vista il Peripato doveva assomigliare ad una moderna università, articolata in diverse facoltà, corrispondenti alle diverse parti della filosofia aristotelica (fisica, biologia, psicologia, scienze morali,

scienze politiche, retorica e poetica). Accanto ai corsi, cioè all'attività didattica, dovevano esistere in essa anche gli strumenti per la ricerca scientifica, cioè libri, tavole, raccolte di documenti, materiale di osservazione (esemplari di piante e di animali).

Scienze naturali

Col nome di «scienze naturali» indichiamo quella che per Aristotele si chiamava **storia** (*historìa*) della natura, nel senso di raccolta e descrizione di dati, e che per molti secoli ha continuato a chiamarsi «storia naturale». Nell'ambito di essa, pur coltivando anche quelle che sarebbero diventate la moderna fisica, la chimica e l'astronomia, Aristotele ha privilegiato soprattutto le scienze degli esseri viventi, cioè la **biologia**, ed in particolare la **zoologia**. Teofrasto invece ha privilegiato la **botanica**. L'eredità di queste ricerche, tuttavia, fu raccolta, più che dal Peripato posteriore a Teofrasto, da quella che fu forse la più grande istituzione scientifica dell'antichità, cioè il **Museo** (letteralmente: il tempio delle Muse), fondato ad Alessandria da Demetrio Falereo, il politico di tendenze aristoteliche che aveva già fatto dono a Teofrasto dei locali del Liceo, divenuto in seguito consigliere del re d'Egitto Tolomeo I (uno dei generali di Alessandro Magno). In esso fu messa insieme una grandiosa **biblioteca** con tutte le opere degli antichi Greci, e furono collocate varie raccolte di animali e oggetti di studio. In esso inoltre operarono matematici ed astronomi come **Conone**, **Apollonio** e **Ipparco**, nonché medici come **Erofilo** ed **Erasistrato**. Soprattutto questi ultimi continuarono la tradizione della biologia di Aristotele e di Teofrasto.

Le scienze storiche e filologiche

Lo spirito di osservazione di Aristotele si esercitò, come sappiamo, oltre che sulla natura, anche sui prodotti dell'uomo: ne è prova la grandiosa raccolta di 158 *Costituzioni*, nella quale egli dovette farsi aiutare dalla scuola (o almeno da Teofrasto e dal nipote Callistene, storico di professione). Ma Aristotele inaugurò anche la storia di varie scienze, premettendo frequentemente ai suoi trattati vere e proprie introduzioni storiche alle rispettive discipline. Questo suo lavoro fu continuato da Teofrasto, autore delle *Opinioni dei fisici*, e da Eudemo, autore di una *Storia della matematica* e di una *Storia dell'astronomia*.

Infine Aristotele può essere considerato il fondatore della filologia, vale a dire della scienza delle parole, ovvero dei testi scritti, in genere letterari. Sappiamo che egli fece un'edizione con commento dell'*Iliade*, che si occupò della grande produzione teatrale greca redigendo le *Didascalie* alle tragedie di Eschilo, Sofocle ed Euripide, e le liste dei *Vincitori delle Dionisie e delle Lenee*, e infine che curò anche una raccolta di *Proverbi*. Ma fu soprattutto con le *Categorie* e il *De interpretatione* che egli inaugurò lo studio delle varie parti del discorso (nome, verbo, aggettivi, avverbi di luogo e di tempo, forma attiva e passiva), da cui doveva nascere la grammatica.

Anche in questa direzione i suoi principali continuatori si trovano nel Museo di Alessandria, e sono i cosiddetti grammatici, cioè i segretari, i bibliotecari i quali avevano a disposizione tutti i testi allora conosciuti (molti dei quali sono andati poi perduti) e ne curarono cataloghi, edizioni, commenti. In questo senso furono «aristotelici» illustri grammatici come **Callimaco** ed **Ermippo** (autore, quest'ultimo, di una biografia di Aristotele e di una lista di tutte le sue opere).

CAPITOLO **5**

L'ETÀ ELLENISTICA

PREMESSA

Con il termine «ellenismo» si intende il periodo della storia greca che ha inizio con la morte di Alessandro Magno (323 a.C.) ed è caratterizzato dalla diffusione della cultura greca all'intero bacino del Mediterraneo, specialmente orientale, cioè dalla ellenizzazione dei territori circostanti alla Grecia, dall'Asia Minore alla Siria, all'Egitto e, in una certa misura, anche a Roma. Questo fenomeno fu reso possibile dalle conquiste di Alessandro, che portarono progressivamente, in Grecia, alla sostituzione della *pòlis*, intesa come società politica indipendente, con il regno, inteso come unità politica più vasta e governata da un monarca (il regno di Macedonia), e negli altri paesi alla creazione di monarchie dinastiche, discendenti dai successori di Alessandro (i «diadochi»): il regno di Pergamo, retto dai discendenti di Attalo, il regno di Siria, retto dai discendenti di Seleuco, e il regno d'Egitto, retto dai discendenti di Tolomeo. Tutte queste monarchie dovettero soccombere, tra il II e il I secolo a.C., in seguito alla conquista romana, alla conclusione della quale (occupazione dell'Egitto ad opera di Ottaviano nel 30 a.C.) si può considerare chiusa l'età ellenistica.

La nuova situazione politica che si instaurò in Grecia e la diffusione della cultura greca agli altri popoli ebbero due conseguenze sul modo di pensare degli uomini e quindi anche sulla filosofia: il sorgere dell'**individualismo**, cioè di un interesse volto prevalentemente ai problemi individuali, dovuto al fatto che gli individui non si sentivano più membri di una comunità (la *pòlis*) in cui potessero collaborare alla ricerca del bene comune, e il sorgere del **cosmopolitismo**, il sentimento di appartenere a una comunità più vasta della singola nazione, addirittura di dimensioni mondiali (una *pòlis* cosmica o «cosmopoli»), in cui la vita politica perdeva qualsiasi interesse per l'uomo comune.

Questo fece sì che, in filosofia, l'etica prendesse il sopravvento sulla politica e anzi il problema della felicità individuale diventasse il problema centrale dell'intera filosofia, subordinando a sé tutti gli altri problemi filosofici (**primato dell'etica**). La complessa articolazione che la filosofia aveva assunto in Platone e soprattutto in Aristotele venne riducendosi ad una fondamentale tripartizione in **logica** (intesa come trattazione della conoscenza), **fisica** (intesa come descrizione complessiva della realtà) ed **etica** (intesa appunto come ricerca della felicità individuale). Solo per ciò che riguarda l'etica, tuttavia, le filosofie dell'età ellenistica portarono contributi veramen-

te originali, mentre in logica e in fisica ripresero per lo più le concezioni sviluppate in precedenza, addirittura dai presocratici.

Questa semplificazione della filosofia lasciò un ampio spazio allo sviluppo delle **scienze particolari**, che ebbe un notevole incremento anche per le facilitazioni offerte dalle dinastie regnanti mediante la creazione di biblioteche (specialmente a Pergamo e ad Alessandria d'Egitto) e di istituzioni di ricerca (il famoso Museo di Alessandria).

1 Epicuro

Uno dei maggiori filosofi dell'età ellenistica fu **Epicuro**.

Nato a Samo, come Pitagora, nel 341 a.C., Epicuro ebbe come maestro il democriteo Nausifane. Nel 307/306, dopo avere insegnato in altre città, si recò ad Atene, dove fondò una scuola in un edificio fuori città, dotato di un giardino (*kèpos*, da cui la scuola prese il nome di Giardino), raccogliendo intorno a sé una cerchia di amici e mantenendosi del tutto estraneo alla vita politica. Morì nel 271/270, dopo avere scritto varie opere, di cui ci restano solo alcune lettere (*A Erodoto*, *A Pitocle*, *A Meneceo*), *Massime*, *Sentenze* e frammenti di un trattato perduto *Sulla natura*.

La logica

Le prime due parti del sistema di Epicuro, la logica e la fisica, sono interamente orientate verso la terza, cioè l'etica, nel senso che vengono considerate esclusivamente in funzione della ricerca dei mezzi per conseguire la felicità. Pertanto, per ciò che concerne la logica, Epicuro si preoccupa solo di assicurarsi un criterio di verità («canone», da cui il nome di «canonica» attribuito a questa disciplina) al fine di non sbagliare nell'individuazione di ciò che può portare alla felicità. Tale criterio è identificato da Epicuro nell'**evidenza** (*enàrgheia*), per cui sono da considerarsi vere solo le conoscenze che risultino immediatamente evidenti. Tali sono anzitutto le conoscenze fornite dai sensi, cioè le **sensazioni**, o percezioni, che secondo Epicuro non ingannano mai, e, in qualche misura, anche alcune conoscenze di ordine non sensibile, cioè le cosiddette **prenozioni** (*prolèpseis*) o anticipazioni, che sono le sensazioni conservate nella memoria, per mezzo delle quali conosciamo in anticipo gli oggetti simili a quelli che abbiamo percepito in precedenza. Tutte le altre rappresentazioni mentali o sono frutto di immaginazione, cioè sono prodotte da immagini non corrispondenti agli oggetti («fantasie»), oppure sono semplici **supposizioni** (*hypolèpseis*), della cui verità non si può mai essere sicuri.

La fisica

A questa logica di tipo fondamentalmente sensistico corrisponde coerentemente in Epicuro una fisica di tipo materialistico. Le sole realtà esistenti sono infatti per lui i corpi percepibili dai sensi, i quali non sono altro che aggregati di **atomi**, come aveva sostenuto Democrito, che si muovono nel vuoto. Lo spazio vuoto, secondo Epicuro, è infinito, perciò è infinito anche l'universo che ha sede in esso, formato da un numero infinito di mondi, cioè di insiemi di corpi costituiti di atomi, e dai cosiddetti «intermondi», o spazi vuoti che separano i vari mondi.

A differenza di Democrito, tuttavia, Epicuro ritiene che la caratteristica fondamentale degli atomi, e la causa del loro movimento, sia il **peso**, per cui tutti gli atomi tendono a cadere giù, cioè a muoversi verso il basso (qui forse c'è un'influenza della dottrina aristotelica, che considera naturale per i corpi pesanti il moto verso il basso). In base a questa teoria però gli atomi, cadendo tutti parallelamente all'in giù, non si incontrerebbero mai e quindi non potrebbero dare origine, con la loro aggregazione, ai corpi. La difficoltà è risolta da Epicuro mediante l'ammissione di una **deviazione** (che il poeta latino Lucrezio chiamerà *clinàmen*) dalla loro traiettoria, la quale fa sì che essi si incontrino e si aggreghino. In tal modo Epicuro introduce un margine di indeterminatezza, ossia di casualità, nell'altrimenti rigido determinismo della sua fisica, ed è proprio questa indeterminatezza che gli consentirà di salvare la libertà del volere umano.

Anche l'**anima** dell'uomo, secondo Epicuro, è formata di atomi, sottili e leggeri come quelli che formano il vento (*ànemos* in greco significa infatti vento), diffusi in tutto il corpo, e le sensazioni che essa prova sono prodotte dall'incontro dei suoi atomi con quelli delle immagini, o **simulacri**, emanate dai corpi esterni. L'anima pertanto è mortale come qualsiasi altro corpo, nel senso che è destinata a dissolversi quando gli atomi che la costituiscono si disgregheranno. Questa certezza di non sopravvivere è per Epicuro l'argomento migliore per liberarci dal **timore della morte**: egli ebbe a dire infatti che non c'è ragione di temere la morte, perché quando ci siamo noi, essa non c'è ancora, e quando essa c'è, non ci siamo più noi.

Anche gli dèi, la cui esistenza secondo Epicuro è assicurata dalle diffuse credenze popolari, che hanno una certa evidenza, sono fatti di atomi sottilissimi e si trovano fuori dal nostro mondo, nei cosiddetti intermondi. Essi sono immortali e beati, perciò del tutto indifferenti e disinteressati alle vicende umane. Questa certezza ci libera, secondo Epicuro, anche dal **timore degli dèi**, che insieme al timore della morte è una delle principali cause dell'infelicità umana.

L'etica

Per quanto riguarda finalmente l'etica, Epicuro afferma, coerentemente con la sua logica e la sua fisica, che l'unico criterio per distinguere il bene dal male è dato dai sentimenti (*pàthe*), ovvero dalle sensazioni di piacere e di dolore. In base a queste risulta che l'unico vero bene è il **piacere** (*hedonè*), come aveva già insegnato Aristippo di Cirene. Il vero piacere però, secondo Epicuro, non consiste nel fare qualcosa, cioè nel cosiddetto piacere in movimento, bensì nella semplice assenza di dolore, cioè nel cosiddetto **piacere in quiete** (o «catastematico»).

Come a livello del corpo il piacere consiste nell'assenza di dolore fisico, a livello dell'anima il piacere consisterà nell'assenza di turbamento, cioè di preoccupazioni, di tensioni, di ansia, vale a dire nell'assoluta **imperturbabilità** (*ataraxìa*), o serenità d'animo. Tale imperturbabilità, in cui consiste la perfetta felicità e a cui pertanto si deve tendere come al bene supremo, è resa possibile, secondo Epicuro, dalla liberazione dal timore della morte e dal timore degli dèi, ottenuta per mezzo della fisica, che fornisce la conoscenza della reale natura dell'universo, e inoltre dalla liberazione da ogni desiderio di cose che non siano assolutamente necessarie. Se infatti non ci si può liberare dal desiderio di mangiare e bere, perché il cibo e le bevande sono necessari, ci si può benissimo liberare da altri desideri, che pure sono naturali, ma

non riguardano cose necessarie, come ad esempio quello dei cibi buoni e raffinati, o dei piaceri sessuali, i quali sono causa di turbamento, e più ancora da quelli non naturali, come il desiderio del potere e dell'onore.

Persino il dolore fisico può essere facilmente sopportato dall'uomo saggio, quando questi riesca a liberarsi dalla paura di esso, per cui si può dire che il saggio sa essere felice anche tra i tormenti. Con riferimento a queste dottrine veniva attribuito a Epicuro il cosiddetto «quadrifarmaco», o quadruplice rimedio al dolore, vale a dire: 1) liberarsi dal timore degli dèi, 2) liberarsi dal timore della morte, 3) liberarsi dal desiderio di cose non necessarie, 4) liberarsi dal timore del dolore. Come si vede, l'edonismo di Epicuro non conduce ad una vita dissoluta, come a volte si è creduto, ma ad un comportamento alquanto ascetico.

Conseguenza della ricerca dell'assoluta imperturbabilità è la completa **rinuncia alla vita politica**, in quanto causa di turbamento, e quindi il ritiro in una vita totalmente privata, quasi clandestina: «vivere di nascosto» era una delle raccomandazioni di Epicuro. Ciò riflette perfettamente il mutamento di condizioni politiche verificatosi in Grecia con la scomparsa della *pòlis* e l'instaurazione della monarchia. L'unico affetto che Epicuro raccomanda di coltivare è l'amicizia, perché si tratta di un sentimento disinteressato, non passionale come l'amore e quindi non causa di turbamento: l'amicizia era infatti il vincolo saldo che univa tra loro i membri della sua scuola.

L'etica epicurea viene così a delineare una nuova figura di filosofo, che non è più il filosofo-re di Platone o il filosofo-scienziato (ma anche «animale politico») di Aristotele, bensì il **saggio** dell'età ellenistica, preoccupato soltanto della propria felicità individuale e capace di rendersi, in vista di questa, del tutto insensibile alle passioni.

2 Gli stoici antichi: Zenone, Cleante e Crisippo

L'altra grande scuola filosofica che venne fondata ad Atene contemporaneamente al Giardino di Epicuro è la scuola stoica, così chiamata perché i suoi esponenti, non potendo possedere edifici in città, in quanto non erano ateniesi, insegnavano in un luogo pubblico, il Portico Dipinto (*Stoà Poikìle*). Lo stoicismo si sviluppò lungo vari secoli (dal III a.C. al II d.C.), perciò suole essere diviso in tre fasi: antico, medio e nuovo. Lo stoicismo antico è rappresentato soprattutto da tre autori, Zenone, Cleante e Crisippo, tutti fioriti nel III secolo a.C.

Zenone di Cizio è il fondatore della scuola stoica. Probabilmente di stirpe fenicia, nacque a Cizio nell'isola di Cipro, intorno al 333 a.C. e si recò ad Atene a 22 anni, cioè nel 311, dove frequentò il cinico Cratete, i megarici Diodoro e Stilpone e l'accademico Polemone. Insegnò per primo nella Stoà di Atene, dove rimase fino alla morte, che si diede volontariamente a 72 anni, nel 261 a.C. Delle sue opere si sono conservati solo pochi frammenti.

Successore di Zenone a capo della scuola stoica fu il suo allievo **Cleante di Asso**, nato intorno al 304 e lasciatosi morire di fame ad Atene intorno al 233 a.C. Tra le sue opere si è conservato integro un *Inno a Zeus*, in cui Cleante riprende alcune dottrine contenute in un poema di un altro allievo di Zenone, i *Fenomeni* di Arato di Soli.

Infine il successore di Cleante fu **Crisippo**, nato anch'egli a Soli intorno al 281 e morto intorno al 208 a.C. Autore di numerose opere, di cui si conservano solo frammenti, Crisippo diede allo stoicismo antico una sistemazione definitiva, completando e precisando le dottrine dei suoi predecessori. Ebbe tra i suoi scolari Diogene di Seleucia, il quale, come vedremo, partecipò all'ambasceria dei filosofi greci a Roma nel 155 a.C.

La logica

Gli stoici antichi si attennero rigorosamente alla tripartizione della filosofia in logica, fisica ed etica. Anch'essi, tuttavia, concepirono la logica e la fisica soprattutto in funzione dell'etica, cioè come mezzi per la ricerca della felicità, pur dando contributi originali e importanti allo sviluppo della logica. Poiché la felicità, come vedremo, era da loro identificata con la virtù, essi concepivano la stessa filosofia come esercizio (*àskesis*) della virtù.

La **logica** stoica comprende una dottrina del criterio della verità, o canonica, ed una logica propriamente detta (nel senso aristotelico del termine), chiamata anche dialettica. Anche per gli stoici, come per Epicuro, criterio della verità è l'**evidenza**, che appartiene soprattutto alle sensazioni, le quali sono pertanto il fondamento della conoscenza. Le sensazioni sono infatti sempre vere, perché sono una sorta di impronta delle cose nell'anima. Dalle sensazioni derivano le «rappresentazioni», le quali sono vere quando si conformano, cioè esprimono un «assenso», alle sensazioni. La rappresentazione vera è detta dagli stoici «catalettica» (*phantasìa kataleptikè*), perché realizza la vera «comprensione» delle cose (tale è il significato dell'aggettivo «catalettico»), da essi paragonata al gesto di afferrare gli oggetti stringendoli in pugno. Infine dalle sensazioni derivano anche le «nozioni comuni», conoscenze di carattere generale che stanno alla base di tutte le scienze.

La logica propriamente detta, o dialettica, si occupa non della conoscenza, ma di ciò che può essere significato dal linguaggio, cioè detto (il *lektòn*). Ad esso appartengono anzitutto i **concetti**, che vengono raggruppati dagli stoici in quattro grandi «categorie»: il sostrato o sostanza, la qualità essenziale, la qualità accidentale o modo, e la qualità esprimente relazione. Queste categorie a loro volta vengono ricondotte tutte al concetto generale del «qualcosa» (in greco *ti*). Oltre ai concetti, appartengono a ciò che può essere detto anche le **proposizioni**, o giudizi, o assiomi, che possono essere «categoriche», cioè asseverative, o «ipotetiche», cioè condizionali. Infine la logica si occupa dei **sillogismi**, che possono essere «ipotetici» o «disgiuntivi». Sono sillogismi ipotetici quelli le cui premesse sono giudizi ipotetici, cioè condizionali, per esempio: «se è giorno, c'è luce; ma è giorno; dunque c'è luce» (questo sarà chiamato nel Medioevo *modus ponendo ponens*); oppure «se è giorno, c'è luce; ma non c'è luce; dunque non è giorno» (questo sarà chiamato *modus tollendo tollens*). Sono invece sillogismi disgiuntivi quelli le cui premesse sono giudizi categorici disgiuntivi, cioè esprimenti un'alternativa: «o è giorno, o è notte; ma è giorno; dunque non è notte» (*modus ponendo tollens*); oppure «o è giorno, o è notte; ma non è giorno; dunque è notte» (*modus tollendo ponens*). Come si vede, i sillogismi stoici si distinguono da quelli aristotelici perché sono costituiti non da legami fra termini, esprimenti ciascuno un'essenza, ma da legami fra proposizioni, esprimenti ciascuna un fatto, un evento, un dato di esistenza. Perciò la logica stoica è stata detta anche **logica proposizionale**.

La fisica

La fisica stoica si richiama in gran parte alla filosofia di Eraclìto: la realtà è un'unica materia animata, la **natura**, la quale è fondamentalmente costituita dal fuoco, ovvero da un soffio infuocato detto *pnèuma* (letteralmente «soffio», analogo al latino *spiritus*, dal verbo *spirare*), che è divino, anzi è senz'altro Dio. Tutte le cose, dunque, sono divine, anzi si identificano con Dio (panteismo).

All'inizio del mondo, secondo gli stoici, tutte le cose erano di fuoco; dal fuoco successivamente si sono generati gli altri elementi, cioè l'aria, l'acqua e la terra; ma al fuoco sono tutti destinati a ritornare in una **grande conflagrazione**, che segnerà la fine del mondo. A questo punto ha inizio un nuovo ciclo, con una nuova generazione dei nuovi elementi dal fuoco e un nuovo ritorno di essi a quest'ultimo; i vari cicli si susseguono eternamente, determinando in tal modo l'**eterno ritorno** dei medesimi eventi.

La legge che regola le vicende cosmiche è una ferrea necessità, detta anche **Fato**, o Destino (*eimarmène*), per cui tutto ciò che accade, accade necessariamente. Ma questa legge è anche razionale, anzi è la **Ragione** stessa, detta dagli stoici, con termine ripreso da Eraclìto, *lògos*. Il Destino, perciò, è espressione della Provvidenza divina. Nel *lògos* universale sono contenute delle «ragioni» particolari, che costituiscono i «semi» (*spèrmata*) di tutte le cose, cioè i germi dai quali le varie cose si sviluppano necessariamente, e sono perciò chiamate **ragioni seminali** (*lògoi spermatikòi*). Anche l'anima umana è fatta di fuoco e nella sua parte più alta, o «dominante» (*egemonikòn*), è ragione; anch'essa deriva dal fuoco divino e al fuoco è destinata a ritornare.

L'etica

L'etica degli stoici consegue perfettamente dalla loro fisica, nel senso che prescrive all'uomo, come condizione per raggiungere la felicità, l'adeguamento, o conformazione (*oikèiosis*, rendersi familiari, affini, conformi a qualcosa), alla natura e alla sua legge razionale, quindi il vivere secondo natura, che è tutt'uno col vivere secondo ragione. In questo consiste la **virtù**, che gli stoici, come già i cinici, considerano l'unico vero bene. Per contro, l'unico vero male è il vizio, mentre tutte le altre cose che comunemente sono considerate beni (vita, onore, piacere, ricchezza, salute) e quelle che comunemente sono considerate mali (morte, disonore, dolore, miseria, malattia) sono per gli stoici **indifferenti** (*adiàphora*). Tra le cose moralmente indifferenti, tuttavia, alcune sono conformi alla natura (per esempio la vita, la salute, la bellezza, la ricchezza) e perciò sono considerate dagli stoici «preferibili», mentre altre sono contrarie alla natura e perciò sono «da non preferirsi».

In corrispondenza con la distinzione tra bene, male e realtà intermedie, o indifferenti, distinte a loro volta in preferibili e da non preferirsi, gli stoici distinguono anche i vari tipi di azioni umane. L'**azione perfetta** (*katòrthoma*) consiste nel praticare la virtù, disinteressandosi di tutto il resto, e in essa consiste la vera saggezza, cioè la vita realizzabile solo dal saggio. L'opposto è l'azione malvagia, o errore (*amàrtema*), consistente nel praticare il vizio. Tuttavia fra questi due estremi esistono le **azioni convenienti** (*kathèkonta*), cioè le azioni dirette a ottenere le cose preferibili e a evitare quelle da non preferirsi, e tali sono le azioni praticate dagli uomini comuni. Le azioni convenienti, chiamate in latino (da Cicerone) *officia*, cioè «doveri», possono essere «doveri perfetti», quando vengono compiute a causa della virtù, o saggezza, ed in tal caso coincidono con l'azione perfetta, oppure «doveri relativi» o imperfetti, quando vengono compiute per ottenere qualcosa di preferibile. Probabilmente questo concetto di «dovere» derivò a Zenone, che era fenicio, dalla conoscenza della Bibbia ebraica, che parla di «comandamenti» divini, concetto estraneo alla mentalità greca.

La vera felicità, che consegue alla virtù, è una forma di assoluta tranquillità, di indipendenza dalle cose, di autosufficienza, di **impassibilità** (*apàtheia*). La condizione del saggio pertanto, che solo pochi uomini riescono a realizzare, è paragonata dagli

stoici a quella di un autentico re, ovvero di un dio. Ma la lotta contro le passioni, praticata dagli stoici, poteva condurre addirittura alla rinuncia alla vita, come nel caso di Zenone e di Cleante. Si comprende, così, perché nel linguaggio comune si sia soliti ancora oggi parlare di fermezza stoica, sopportazione stoica, coraggio stoico, ecc.

Dalla fisica stoica deriva anche una concezione dei rapporti umani del tutto originale e destinata ad avere grande fortuna. In quanto l'anima proviene dalla divinità, tutti gli uomini, secondo gli stoici, sono progenie di Dio e quindi sono accomunati fra loro in un unico genere (cioè generazione, stirpe), per cui sono tutti fratelli. Non c'è differenza, dunque, fra Greci e barbari, o fra liberi e schiavi, ma tutti sono uguali. Tutti fanno parte, per la stessa ragione, di un'unica città, che è il mondo intero, la «cosmo-*pòlis*»; tutti devono quindi obbedire a un'unica legge, che è la legge di natura (giusnaturalismo), e tutti devono essere amici fra loro («*philantropìa*», cioè amicizia verso ogni uomo). Si noteranno le affinità fra quest'ultima concezione e quella cristiana.

3 LO SCETTICISMO E L'ACCADEMIA MEDIA

Pirrone

Contemporaneamente allo sviluppo dell'epicureismo e dello stoicismo nasceva in Grecia il cosiddetto scetticismo, di cui è considerato fondatore **Pirrone**. Scetticismo deriva da *skèpsis*, che significa ricerca, indagine, e sta a indicare la ricerca elevata a sistema, cioè una ricerca fine a se stessa, che non approda mai ad alcuna verità.

Pirrone nacque intorno al 365 a.C. a Elide, dove probabilmente ebbe come maestro il socratico Fedone (il fondatore della scuola di Elide); ma sembra che abbia ascoltato anche alcuni megarici ed è certo che partecipò, insieme col democriteo Anassarco, alla spedizione di Alessandro Magno in Persia. Tornato in patria alla morte di Alessandro (323), vi fondò una scuola, o una cerchia di amici, e vi morì intorno al 275 a.C. Pirrone non scrisse nulla, ma il suo pensiero fu messo per iscritto dal discepolo Timone di Fliunte, autore, fra l'altro, dei *Silli* (satire), che visse ad Atene fra il 325 e il 235.

Secondo Pirrone non è possibile conoscere la natura delle cose, probabilmente perché queste sono tutte uguali fra loro, cioè non differiscono per carattere e per valore. Di conseguenza sia i sensi che la ragione ci ingannano, in quanto le differenze da essi attestate sono solo apparenti, per cui di nessuna cosa si può dire che «sta così piuttosto che non così». L'unico atteggiamento da assumere nei confronti della realtà è pertanto l'astensione da ogni opinione (*adoxìa*), o la rinuncia a parlare (*aphasìa*), o, come fu detto in seguito, la **sospensione del giudizio** (*epochè*). Sul piano etico ciò conduce all'indifferenza verso qualsiasi cosa e quindi all'impassibilità (*apàtheia*), esattamente come nello stoicismo. Lo scetticismo di Pirrone e del suo discepolo Timone fu ripreso, come vedremo, alcuni secoli più tardi, da Enesidemo (I sec. a.C.) e Sesto Empirico (II sec. d.C.).

Arcesilao e Carneade

A conclusioni analoghe a quelle di Pirrone giunsero, sempre nel II secolo a.C., alcuni esponenti dell'Accademia platonica, cioè **Arcesilao** e **Carneade**. Poiché la fase dell'Accademia da essi rappresentata si differenzia, quanto a orientamento fi-

losofico, da quella antica di Speusippo, Senocrate, Polemone, Crantore e Cratete, e poiché da essa si distinguerà in seguito una fase più tarda, che sarà detta «Accademia nuova», quella di cui ci stiamo occupando ora fu chiamata «Accademia media».

Arcesilao di Pitane (315-241) fu scolarca dell'Accademia platonica dopo Cratete e fu in polemica soprattutto con gli stoici. Non scrisse nulla. A suo avviso non è possibile conoscere nulla, né con i sensi, né con la ragione, perciò non resta che sospendere il giudizio (*epochè*). È verosimile che Arcesilao si riallacciasse ai primi dialoghi di Platone, quelli – come abbiamo visto – detti socratici, in cui non si giungeva ad alcuna conclusione; rendendosi conto, tuttavia, che bisogna comunque vivere, cioè comportarsi in un certo modo piuttosto che in un altro, Arcesilao consigliava di attenersi, nella vita pratica, a ciò che è **probabile**, ossia ragionevole (*èulogon*), anche se non rigorosamente dimostrabile come vero (perciò la sua posizione fu chiamata «probabilismo»).

Alcune generazioni dopo Arcesilao divenne scolarca dell'Accademia Carneade di Cirene (214-129), che partecipò con lo stoico Diogene di Seleucia e col peripatetico Critolao ad un'ambasceria di filosofi greci a Roma nel 155 a.C. Secondo Carneade non è possibile, come già aveva detto Arcesilao, conoscere nulla con certezza, cioè non esiste alcun criterio di verità, né nei sensi, né nella ragione. I sensi, infatti, spesso ci ingannano e la ragione non può dimostrare nulla, perché le dimostrazioni devono sempre partire da premesse indimostrabili. Conseguentemente, bisogna sospendere ogni giudizio.

Pare che Carneade criticasse, in particolare, la dottrina stoica della Provvidenza divina, indicando a smentita i vari mali che esistono nel mondo, e la concezione stoica della divinità come razionale, affermando che essa conduce a contraddizioni insuperabili. Infine egli negava l'esistenza di norme valide nel campo dell'etica, e a questo proposito fece molto scandalo il discorso che egli tenne a Roma, prima a favore e poi contro l'idea di giustizia. Anche Carneade, come Arcesilao, consigliava di attenersi, nella vita pratica, al criterio del probabile, giungendo anzi a distinguere **tre gradi crescenti di probabilità**: la rappresentazione semplicemente probabile, quella persuasiva e quella che resiste ad ogni esame. Nessuno di tali gradi costituisce, tuttavia, una certezza assoluta.

4 La scienza nell'età ellenistica

L'età ellenistica fu di fondamentale importanza per lo sviluppo delle scienze particolari, indipendenti dalla filosofia. L'impulso a questo sviluppo era stato dato, come abbiamo visto, dall'Accademia di Platone per le scienze matematiche e dal Liceo di Aristotele per le scienze basate sull'osservazione (filologia, storia, medicina). I monarchi dell'età ellenistica incrementarono tale processo, creando delle vere e proprie istituzioni di ricerca, prima fra tutte il Museo di Alessandria. In queste istituzioni lo straordinario sviluppo delle scienze particolari fu reso possibile soprattutto grazie a due fattori, risalenti il primo all'influenza di Aristotele ed il secondo all'influenza di Platone: la **specializzazione**, cioè la distinzione e l'autonomia delle varie discipline, e l'**utilizzazione della matematica**, cioè la sua applicazione alla conoscenza della realtà sensibile.

Il Museo, come abbiamo visto, fu fondato ad Alessandria d'Egitto dal re Tolomeo I Sotèr per suggerimento del peripatetico Demetrio Falereo, già scolaro di Teofrasto ed emigrato da Atene per motivi politici; come istituzione consacrata alle Muse (da cui il nome), fu un luogo in cui convennero cultori delle più diverse scienze e diven-

ne una specie di istituto di ricerca, a imitazione del Liceo di Atene, con in più il vantaggio di essere finanziato e protetto dalla dinastia dei Tolomei. Non si dimentichi che ad Alessandria fu chiamato per qualche tempo dal re Tolomeo I anche il peripatetico Stratone di Lampsaco, perché facesse da precettore al figlio del re, prima di assumere la direzione del Liceo quale successore di Teofrasto. Nel Museo fu creata, già al tempo di Tolomeo I, la celebre Biblioteca di Alessandria, in cui vennero raccolte copie di tutti i libri allora esistenti, trascritte su rotoli («volumi») di papiro: dai poemi omerici alla Bibbia (che fu fatta tradurre dall'ebraico in greco da una commissione di settanta esperti, detti appunto i «Settanta») e alle opere di tutti i filosofi greci. Pare che a un certo momento in essa fossero riuniti oltre cinquecentomila libri.

Ma anche altri monarchi ellenistici cercarono di rivaleggiare con i Tolomei, per esempio gli Attalidi, che crearono a Pergamo una biblioteca analoga a quella di Alessandria. Per contrastare tale concorrenza, i Tolomei vietarono l'esportazione dei papiri, cioè delle piante con cui venivano preparati i rotoli sui quali scrivere i libri. Fu così che i re di Pergamo fecero ricorso, in luogo dei papiri, a dei fogli ottenuti con pelli di pecora disseccate, dette perciò «pergamene» (la cui unione formava i «codici», o libri di pagine rilegate insieme).

Filologia e medicina

Per quanto riguarda anzitutto le scienze basate sull'osservazione, ebbero grande sviluppo in età ellenistica la filologia e la medicina. La **filologia** fu inaugurata dai bibliotecari di Alessandria, tra i quali **Zenodoto** e **Aristarco di Samotracia** curarono edizioni dei poemi omerici, stabilendo quali versi potevano essere considerati autentici e quali invece interpolati, **Callimaco** compilò i famosi cataloghi (*pìnakes*) di tutti i libri conservati nella biblioteca, **Ermippo** inaugurò il genere delle biografie dei filosofi (destinato a culminare, cinque secoli più tardi, nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio) e **Dionigi di Tracia** scrisse la prima grammatica.

La **medicina** fu sviluppata, sempre nel Museo di Alessandria, durante il III secolo a.C., da **Erofilo di Calcedonia**, che scoprì la funzione centrale svolta dal cervello come organo coordinatore di tutto il sistema nervoso e giunse a distinguere i nervi sensori dai nervi motori, e da **Erasistrato di Iulide**, che scoprì la differenza fra vene ed arterie, supponendo che nelle prime scorresse il sangue e nelle seconde una specie di soffio vitale (*pnèuma*). Tali scoperte anatomiche furono rese possibili dalla pratica della dissezione dei cadaveri, permessa dai re Tolomei, che fu però anche all'origine dell'errore relativo alle arterie (nei cadaveri, infatti, il sangue affluisce tutto nelle vene). In ogni caso il progresso della medicina, in particolare dell'anatomia umana, si fondò essenzialmente sull'osservazione empirica, inaugurata da Aristotele nell'ambito degli animali e delle piante.

Geografia e geometria

Altre scienze ricevettero invece enorme impulso dall'utilizzazione della matematica. Va annoverata tra queste la **geografia**, che grazie a **Eratostene**, direttore della Biblioteca di Alessandria nel III secolo, pervenne alla creazione di carte geografiche corredate di meridiani e paralleli e persino alla scoperta, in misura pressoché esatta, delle dimensioni della terra.

Tra le discipline matematiche, soprattutto la **geometria**, già sviluppata nell'Accademia di Platone, assunse la propria sistemazione definitiva a opera di **Euclide** (da non confondersi con l'omonimo filosofo di Megara), che soggiornò ad Alessandria intorno all'anno 300 a.C. e scrisse i famosi *Elementi*. In quest'opera Euclide espose tutta la geometria del suo tempo nella forma di un sistema assiomatico-deduttivo, cioè costituito da una serie di **premesse** (gli «elementi» appunto), quali le definizioni, gli assiomi e i postulati, e da una serie di **teoremi** (detti «proposizioni» o «tesi»), dimostrati deduttivamente o per assurdo, secondo i procedimenti logici teorizzati da Aristotele negli *Analitici*. Negli *Elementi* di Euclide furono inserite anche parti di opere di altri autori, per esempio la teoria delle proporzioni e il metodo di esaustione (consistente nel misurare la circonferenza aumentando continuamente il numero dei lati dei poligoni in essa inscritti e ad essa circoscritti) di Eudosso di Cnido.

Un altro grande contributo alla geometria in età ellenistica venne da **Apollonio di Perge**, vissuto ad Alessandria nella seconda metà del III secolo a.C., che scrisse le *Sezioni coniche*, descrivendo le proprietà di curve quali l'ellisse, la parabola e l'iperbole, ottenute appunto dalla sezione di uno o più coni mediante un piano.

Astronomia

L'applicazione della matematica all'astronomia, che aveva già permesso le geniali spiegazioni del moto dei pianeti ad opera di Eudosso e Callippo, portò ad altre ingegnose ipotesi con **Eraclide Pontico**, anch'egli scolaro di Platone, che spiegò l'apparente moto diurno delle stelle ammettendo la rotazione della Terra al centro di una volta celeste immobile, e l'apparente moto irregolare di alcuni pianeti ammettendo che essi girino intorno al Sole (il quale gira, però, a sua volta, intorno alla Terra).

Più geniale ancora fu l'ipotesi di **Aristarco di Samo**, vissuto nel III secolo a.C., che per primo affermò l'immobilità del Sole e la rivoluzione della Terra intorno ad esso, diventando in tal modo il precursore della teoria eliocentrica di Copernico. Questa ipotesi fu tuttavia abbandonata nel II secolo a.C., quando un altro grande astronomo, **Ipparco di Nicea**, sostituì alla teoria delle sfere omocentriche di Eudosso e Callippo la teoria degli «eccentrici» e degli «epicicli», ammettendo che il Sole giri intorno alla Terra lungo un'orbita eccentrica rispetto a quest'ultima e che i pianeti percorrano orbite risultanti dalla rivoluzione intorno a un punto, collocato sopra un cerchio («epi-ciclo» significa «sopra il cerchio»), che a sua volta gira intorno alla Terra. Questa teoria sarà ripresa, come vedremo, dal famoso astronomo Claudio Tolomeo, l'autore del sistema tolemaico.

La meccanica di Archimede

Infine un complesso intreccio fra matematica e fisica produsse la meccanica di **Archimede**, vissuto a Siracusa dal 287 al 212 a.C., ma trattenutosi per qualche tempo anche ad Alessandria.

Archimede fu ucciso, come è noto, da un soldato romano dopo la conquista di Siracusa, che egli aveva cercato di impedire fornendo ai suoi concittadini ingegnose macchine belliche (per esempio gli specchi ustori). Fu autore di numerose opere, tra cui *Sulla sfera e il cilindro*,

Misura del cerchio, *Spirali*, *Arenario*, *Galleggianti*, *Sull'equilibrio dei piani* e *Metodo per la scoperta dei teoremi meccanici* (dedicato a Eratostene).

I maggiori contributi scientifici di Archimede furono nel campo della **statica**, dove egli scoprì la legge della leva (che diede occasione alla celebre frase secondo cui, se fosse dato un punto di appoggio, si potrebbe sollevare, con una leva appropriata, persino la Terra), e soprattutto dell'**idrostatica**, o statica dei liquidi, dove egli scoprì il famoso «principio» che porta il suo nome, secondo cui un corpo immerso in un liquido incontra una forza contraria uguale al peso del liquido da esso spostato. Questo principio, che permette a sua volta di conoscere il peso specifico dei corpi, rese possibile ad Archimede di accorgersi che una corona apparentemente d'oro conteneva in realtà una certa quantità di argento, dato che i due metalli hanno un peso specifico diverso (pare che in quest'occasione egli abbia esclamato il famoso *èureka*, cioè «ho trovato!»).

Ma Archimede portò anche importanti contributi di ordine **metodologico**, servendosi di procedimenti meccanici (spostamento o dissezione di volumi) per scoprire teoremi geometrici: si tratta di un metodo intuitivo, che poi ha bisogno di essere confermato da vere e proprie dimostrazioni geometriche, ma che comunque rivela l'utilità di combinare insieme la geometria con la meccanica. Per questo motivo il fondatore della moderna fisica-matematica, cioè Galilei, vedrà soprattutto in Archimede il suo predecessore.

CAPITOLO **6**

LA FILOSOFIA A ROMA

PREMESSA

Durante l'età ellenistica, come abbiamo visto, la cultura greca entrò in contatto diretto anche con Roma, che ancor prima di diventare un impero sottomise a sé una ad una tutte le monarchie fondate dai successori di Alessandro, cioè la Macedonia, Pergamo, la Siria e l'Egitto. Con la sconfitta della Macedonia nella battaglia di Pidna (168 a.C.) i Romani occuparono la Grecia e rimasero profondamente colpiti dalla sua cultura, dalla sua arte e dalla sua scienza, per cui accadde, come fu detto, che la Grecia, pur conquistata, conquistò a sua volta il suo ancor rozzo vincitore (*Graecia capta ferum victorem cepit*).

Il fenomeno di ellenizzazione della cultura romana fu particolarmente accentuato per quanto concerne la filosofia, perché di questa i Romani erano completamente digiuni, mentre i Greci erano ormai profondamente esperti. Avvenne così che le principali tendenze della filosofia greca si trasferirono a Roma, portatevi a volte dagli stessi filosofi greci che soggiornavano nell'Urbe, a volte dai Romani più colti che si trasferivano in Grecia per completare la loro formazione nelle varie scuole filosofiche. Non si può parlare, dunque, di una vera e propria filosofia romana, diversa da quella greca e dotata di una propria originalità. Tuttavia, poiché trasferendosi a Roma le dottrine dei filosofi greci spesso assunsero una coloritura nuova, tipicamente romana, e poiché nella stessa Roma fiorirono alcune personalità filosofiche di un certo livello, come Cicerone, Seneca e altri, è giusto esaminare come si sviluppò la filosofia a Roma da quando vi fu introdotta (II secolo a.C.) al momento in cui si spense l'ultimo filosofo romano di orientamento tradizionale, cioè Marco Aurelio (II secolo d.C.). Il periodo che ci accingiamo a considerare è perciò, dal punto di vista cronologico, in parte sovrapposto all'età ellenistica, di cui ci siamo già occupati, e in parte sovrapposto alla nuova epoca che si aprirà con l'avvento del cristianesimo, di cui ci occuperemo subito dopo.

Le caratteristiche principali che si riscontrano nel pensiero filosofico dei Romani, il quale rimane fondamentalmente una ripresa delle principali scuole greche, sono un interesse quasi esclusivo per i **problemi etici e politici**, in conformità con l'indole prevalentemente pratica degli antichi Romani, e una sensibilità nuova per i **problemi giuridici**, che costituisce una peculiarità della civiltà romana. Alla politica e al diritto, del resto, conduceva la storia stessa di Roma, che si avviava a diventare il più grande impero del mondo, capace di ricondurre sotto un unico governo e sotto un'unica legge tutti i popoli del bacino del Mediterraneo.

1 LO STOICISMO MEDIO

Nell'anno 155 a.C. un'ambasceria di tre filosofi greci si recò a Roma in rappresentanza delle principali scuole filosofiche: Carneade per l'Accademia, Critolao per il Peripato e Diogene di Seleucia per la Stoà. Mentre l'Accademia e la Stoà, però, attecchirono a Roma, il Peripato non vi ebbe veri e propri seguaci, e invece ne ebbe l'epicureismo, che in quell'ambasceria non era rappresentato.

Fu soprattutto un momento dello sviluppo dello stoicismo, che gli studiosi chiamano **stoicismo medio** per distinguerlo da quello antico di Zenone, Cleante e Crisippo, e da quello nuovo che si avrà nella stessa Roma durante i primi due secoli dell'era cristiana, ad esercitare una notevole influenza sui Romani. Il più importante esponente di esso è **Panezio di Rodi** (nato nel 185 a.C. e morto nel 110), il quale, prima di assumere la direzione della Stoà ad Atene, fu qualche tempo a Roma nel famoso circolo degli Scipioni e di là irradiò il suo pensiero sino a influire, mezzo secolo più tardi, su Cicerone.

La caratteristica dello stoicismo medio, chiaramente riconoscibile in Panezio, è l'accoglimento di dottrine estranee allo stoicismo antico e desunte da altre scuole filosofiche, in particolare dall'aristotelismo. Panezio abbandona infatti la dottrina stoica dell'inizio e della fine del mondo nella conflagrazione cosmica e la sostituisce con quella aristotelica dell'eternità del mondo. Ma il suo contributo più importante è di ordine etico ed è contenuto nell'opera *Sul dovere*, imitata da Cicerone nel *De officiis*. Qui Panezio espone un'etica praticabile da tutti gli uomini, non solo dai saggi, fondata appunto sul concetto di **dovere** (*kathèkon*, che in greco significa ciò che conviene, che si addice, che si deve fare) e notevolmente mitigata rispetto allo stoicismo antico, per esempio mediante il riconoscimento di un valore anche ai beni esterni (salute, ricchezza, onori).

Successore di Panezio nella direzione della Stoà fu **Posidonio di Apamea** (140-51 a.C.), che tenne scuola anche a Rodi, dove fu ascoltato da Cicerone. Anch'egli, come Panezio, introdusse nello stoicismo dottrine prese da altre scuole, in particolare da quella platonica, come l'opposizione tra anima e corpo, la preesistenza e l'immortalità dell'anima.

2 IL NEOEPICUREISMO E LUCREZIO

Nel I secolo a.C. la scuola di Epicuro ad Atene fu chiusa, ma una reviviscenza dell'epicureismo si ebbe in Italia, probabilmente a Napoli, e comunque in Campania, perché nella villa di Lucio Calpurnio Pisone (suocero di Cesare), a Ercolano, sono stati trovati i resti di numerosi papiri contenenti opere di Epicuro e soprattutto di un filosofo epicureo trasferitosi in Italia intorno all'80 a.C., **Filodemo di Gadara** (nato alla fine del II secolo e morto fra il 40 ed il 30 a.C.). Questi fu autore di numerose opere, tra cui la *Retorica*, *Sui segni*, *Il buon re secondo Omero*, *Sulla musica*, *Sulla pietà*, ecc., in cui critica, dal punto di vista della dottrina di Epicuro, gli stoici ed i peripatetici (per esempio critica la retorica aristotelica opponendovi un più rigoroso metodo induttivo e analogico). Altri epicurei operanti in Italia nello stesso periodo sono **Sirone**, che fu maestro di Virgilio, e **Fedro**, ascoltato a Roma da Cicerone.

Ma il più noto epicureo romano fu il poeta **Tito Lucrezio Caro** (97-53 a.C.), autore del poema *De rerum natura*, nel quale la filosofia di Epicuro non solo viene esposta

in versi estremamente suggestivi ed efficaci, ma viene anzi esaltata con passione come una vera e propria liberazione dell'uomo da ogni forma di paura, ed Epicuro stesso è presentato come una specie di salvatore del genere umano. Ciò è dovuto indubbiamente, oltre che alla vena poetica, anche al temperamento passionale di Lucrezio, che lo condusse al suicidio a soli 44 anni.

3 L'Accademia nuova e Cicerone

Abbiamo visto che uno dei tre filosofi venuti in ambasciata a Roma nel 155 a.C. era Carneade, allora scolarca dell'Accademia media, cioè scettica e probabilistica. Lo scetticismo di cui egli fece mostra, recitando due discorsi tra loro opposti, uno favorevole e l'altro contrario alla giustizia, non piacque tuttavia ai Romani, spiriti pratici e costruttivi (pare che esso sia stato criticato soprattutto da Catone il Vecchio). Molto maggiore successo ebbe invece a Roma la nuova ed ultima fase dell'Accademia platonica, nota col nome di Accademia nuova, inaugurata da **Filone di Larissa**, nominato scolarca intorno al 110 e venuto poi a insegnare a Roma, dove fu il principale maestro di Cicerone.

Filone abbandonò decisamente lo scetticismo dell'Accademia media, affermando che il criterio di verità degli stoici (l'evidenza) è certamente criticabile, ma ciò non significa che non sia possibile conoscere la vera natura delle cose. A questa è possibile avvicinarsi, secondo Filone, con un notevole grado di probabilità, così che il criterio del probabile può valere non solo sul piano pratico, come volevano Arcesilao e Carneade, ma anche sul piano teorico, cioè della conoscenza vera e propria.

Ancor più decisamente critico nei confronti dello scetticismo fu il successore di Filone nella direzione dell'Accademia, il suo scolaro **Antioco di Ascalona** (vissuto tra il 120 ed il 60 a.C.), anch'egli maestro di Cicerone. Antioco infatti riprese contro gli scettici la decisiva confutazione operata da Aristotele nei confronti del relativismo di Protagora: se si nega la possibilità di conoscere il vero, cioè la differenza tra il vero e il falso, non si può più affermare nulla con verità, nemmeno la stessa impossibilità di conoscere il vero. La verità dunque, secondo Antioco, è conoscibile, e la vera filosofia è una sintesi di platonismo, aristotelismo e stoicismo, chiamata poi **eclettismo** (dal greco *ek-lègein*, che significa «scegliere da» o «raccogliere da»), in quanto «sceglie» elementi di verità in ciascuna di queste dottrine (per esempio l'esistenza di un sommo bene, il valore dei beni esterni, ecc.).

Seguace dell'Accademia nuova si dichiarò apertamente **Marco Tullio Cicerone**.

Nato ad Arpino nel 106 a.C., Cicerone, grazie soprattutto alle sue qualità oratorie, fece carriera politica a Roma, militando nel partito degli ottimati, sino a divenire console. Fu ucciso nel 43 a.C. nella sua villa di Formia dai sicari di Antonio, contro cui si era schierato durante la guerra civile. Scrisse, oltre a varie orazioni, numerose opere filosofiche, tra cui gli *Academica*, le *Tusculanae disputationes*, il *De finibus bonorum et malorum*, il *De natura deorum*, il *De officiis*, il *De fato*, il *De divinatione*, il *De re publica* (in parte perduto) e il *De legibus*.

Più vicino a Filone che ad Antioco, riguardo alla conoscenza della realtà Cicerone è alquanto problematico, ammettendo solo la possibilità di conoscere ciò che è probabile, ma finisce poi con l'accettare varie dottrine platoniche, aristoteliche e stoiche. I suoi contributi più originali sono l'intuizione politica secondo cui la costituzione romana ha realizzato l'ideale platonico della **costituzione mista**, mettendo insie-

me un elemento monarchico (i consoli), un elemento aristocratico (il Senato) ed un elemento democratico (i tribuni della plebe), il che la rende la costituzione migliore in assoluto e più stabile di tutte; inoltre l'approfondimento della dottrina stoica della **legge naturale**, secondo cui tale legge è stabilita dagli dèi per tutti gli uomini, è conoscibile dalla ragione e deve costituire il punto di riferimento delle leggi positive, cioè poste dagli uomini.

L'importanza di Cicerone è infine enorme per la quantità di notizie che egli ci ha trasmesso sulle varie filosofie dell'età ellenistica (epicureismo, stoicismo e scetticismo), che ne hanno reso possibile la ricostruzione anche in mancanza delle opere originali dei loro rappresentanti.

4 IL NEOSTOICISMO ROMANO

Dopo lo stoicismo medio di Panezio e Posidonio, si sviluppò a Roma, nei primi due secoli d.C., una nuova fase dello stoicismo detta perciò stoicismo nuovo o neostoicismo. Caratteri di questa fase furono un interesse quasi esclusivo per i **problemi di etica** e una forte **sensibilità religiosa** (non bisogna dimenticare che, contemporaneamente al suo sviluppo, si diffondevano a Roma le religioni del vicino Oriente, compreso il cristianesimo).

Seneca

Il primo rappresentante del neostoicismo romano è il poeta tragico **Lucio Anneo Seneca**.

Nato a Cordova (nella penisola iberica) all'inizio del I secolo d.C., Seneca visse a Roma, alla corte imperiale, quale consigliere di Nerone; ma, sospettato di avere preso parte alla congiura dei Pisoni, si diede la morte, per ordine dell'imperatore, nel 65 d.C. Oltre a numerose tragedie, scrisse opere filosofiche, quali il *De ira*, il *De vita beata*, il *De otio*, il *De tranquillitate animi*, il *De brevitate vitae*, il *De beneficiis*, 8 libri di *Questioni di fisica* e 20 libri di *Epistole a Lucilio*.

Seneca condivide la dottrina stoica della Provvidenza divina e giunge in alcuni passi a concepire un Dio quasi personale; egli inoltre è convinto, con gli stoici, della necessità di vivere secondo natura e di dominare le passioni, e, con gli accademici, dell'immortalità dell'anima. Ma il suo contributo filosofico principale è la scoperta del concetto di **coscienza morale** (*conscientia*), cioè consapevolezza interiore, che ciascun uomo possiede, della distinzione tra bene e male. Pare anzi che egli fosse solito praticare il cosiddetto esame di coscienza, per stabilire quotidianamente in che cosa avesse peccato.

Fortemente sensibile alla realtà del peccato, e convinto che tutti gli uomini siano, in diversa misura, peccatori, Seneca deriva da questa convinzione la necessità di praticare un atteggiamento di compassione verso tutti e di perdonare i peccati. La dottrina stoica dell'amore per il genere umano (filantropia) assume in lui colorazioni tali (Seneca parla di fratellanza tra gli uomini) da far supporre, probabilmente senza fondamento reale, che egli abbia avuto dei contatti con l'apostolo Paolo, vissuto a Roma negli stessi anni e caduto vittima della persecuzione di Nerone contro i cristiani. Ma dalla filosofia di Seneca è assente qualsiasi fede in un intervento salvifico di Dio nei confronti dell'uomo.

Epitteto

Altri stoici romani contemporanei di Seneca furono L. Anneo Cornuto, A. Persio Flacco, M. Anneo Lucano, nipote di Seneca, e Musonio Rufo. Quest'ultimo ebbe come scolaro il greco **Epitteto**, il secondo importante esponente del neo-stoicismo romano.

Epitteto nacque a Ierapoli nel 50 d.C., fu condotto schiavo a Roma al tempo di Nerone e in seguito vi ottenne la condizione di liberto. Costretto a lasciare Roma nel 94 d.C., in seguito a un editto dell'imperatore Domiziano che cacciava tutti i filosofi, si recò a Nicopoli in Epiro, dove tenne delle lezioni che furono trascritte dal suo allievo Flavio Arriano. Il testo di tali lezioni fu intitolato *Diatribe*, mentre una serie di loro estratti forma il famoso *Manuale* tradotto in italiano da Giacomo Leopardi. Morì nel 138 d.C.

Epitteto concepì la filosofia essenzialmente come **educazione alla virtù**. Questa dipende solo dalla nostra volontà, come ne dipende anche il vizio. Per Epitteto infatti il vero bene e il vero male stanno solo nelle cose che dipendono da noi, mentre tutte quelle che non dipendono da noi (salute, ricchezze, onori, amici, parenti, ecc.) non hanno alcun valore e non meritano in alcun modo che ci si dia pensiero di esse. L'uomo deve pertanto decidere tra virtù e vizio, esercitando la sua fondamentale capacità di scelta (*prohàiresis*), basata sulla conoscenza del bene e del male.

Questa concezione si inserisce nella più generale dottrina stoica della Provvidenza divina, secondo la quale Dio è presente nella realtà e ne costituisce la legge: perciò, per l'uomo, scegliere la virtù equivale a sottomettersi alla volontà divina, cioè a «servire Dio». Bisogna infine, secondo Epitteto, amare tutti gli uomini, perché tutti sono ugualmente progenie divina.

Marco Aurelio

L'ultimo grande esponente del neostoicismo romano fu nientemeno che l'imperatore **Marco Aurelio Antonino**: il fatto che tale filosofia potesse essere praticata tanto da uno schiavo, come Epitteto, quanto da un imperatore, come Marco Aurelio, testimonia la sua diffusione, ma anche la sua universalità.

Marco Aurelio nacque nel 121 d.C., divenne imperatore di Roma nel 161 e morì nel 180 presso Vienna, mentre comandava una spedizione contro i Quadi e i Marcomanni. Scrisse solo un'opera, in greco, intitolata *A se stesso*, più comunemente nota col titolo di *Ricordi*.

Il tema stesso dell'opera, che è una serie di considerazioni ed esortazioni rivolte dall'autore a se stesso, rivela l'importanza che ebbe per Marco Aurelio l'**interiorità**. La vera pace, a suo avviso, si raggiunge infatti solo nel ritiro in se stessi e nel distacco dalle vicende del mondo. Per questo egli, imperatore, fu un ammiratore dello schiavo Epitteto. Delle vicende esterne, secondo Marco Aurelio, non c'è bisogno di preoccuparsi, perché l'universo è ordinato secondo il volere di Dio, che ad esso provvede come una divinità immanente (dottrina stoica della Provvidenza). Ma ciò che più conta per l'uomo è la propria anima, la cui parte più elevata, cioè l'intelletto (*nous*), è per Marco Aurelio un demone divino, cioè un essere intermedio tra l'uomo e Dio. Perciò essa costituisce una specie di acropoli inespugnabile, in cui l'uomo può sempre trovare un rifugio al sicuro dalle passioni.

CAPITOLO **7**

L'INCONTRO TRA LA FILOSOFIA GRECA E LE RELIGIONI BIBLICHE

1 ALESSANDRIA D'EGITTO E LA SCOPERTA DELLA BIBBIA

Già nel III secolo a.C. si stabilì ad Alessandria d'Egitto, capitale del regno ellenistico dei Tolomei e sede del Museo, una numerosa comunità ebraica, emigrata dalla Palestina in seguito all'occupazione da parte degli stessi Tolomei d'Egitto prima, e poi dei Seleucidi di Siria. Secondo la tradizione fu il re Tolomeo II a far tradurre in greco dai Settanta la Bibbia ebraica, cioè quello che i cristiani chiamano l'Antico Testamento, per collocarla nella Biblioteca del Museo. È probabile che già nel II secolo gli ebrei di Alessandria, ormai completamente ellenizzati, leggessero la Bibbia nella traduzione greca, avendo ormai dimenticato la loro lingua d'origine. È del resto significativo che gli ultimi libri dell'Antico Testamento, scritti probabilmente dopo la traduzione dei Settanta e in seguito non riconosciuti come ispirati da Dio da parte degli ebrei palestinesi, siano stati redatti direttamente in greco (*Tobia*, *Giuditta*, *Maccabei* I e II, *Baruc*, *Ecclesiastico* o *Siracide*), anzi alcuni proprio ad Alessandria (la *Sapienza*). In questa città dunque avvenne l'incontro tra la filosofia greca, che vi era ampiamente nota per la presenza di filosofi e scienziati di prim'ordine, e la Bibbia.

Quest'ultima, come è noto, è un insieme di libri storici, didattici e profetici, redatti nell'arco di un millennio dal popolo ebraico e ritenuti dai credenti, sia ebrei che cristiani, ispirati da Dio. Molte delle dottrine in essa contenute, benché non siano propriamente dottrine filosofiche, ma si presentino come rivelazione divina e siano pertanto accettate per fede, possiedono un notevole interesse dal punto di vista filosofico, con convergenze e divergenze rispetto alla filosofia greca, perciò non potevano non esercitare un'enorme influenza sullo sviluppo di questa.

Anzitutto la Bibbia ci presenta la nozione di un Dio unico (monoteismo), assoluto (cioè indipendente da ogni altra realtà) e trascendente (cioè totalmente separato e superiore rispetto a qualsiasi altra realtà esistente). Questo Dio è concepito come Persona, cioè soggetto capace di intendere e di volere, la cui assolutezza implica pertanto l'onniscienza (sapere tutto) e l'onnipotenza (potere tutto). Quasi tutti questi caratteri erano già stati attribuiti alla divinità anche dai filosofi greci, ma il Dio biblico ne possiede altri che ai Greci erano totalmente ignoti: è creatore del mondo e si è rivelato all'uomo, cioè si è messo in comunicazione con quest'ultimo.

Creare, nel senso biblico, significa produrre dal nulla mediante un atto di libera volontà. Secondo la Bibbia Dio ha creato il mondo, cioè lo ha tratto dal nulla, producendo tutto l'essere di tutti gli enti, sia materiali che spirituali, i quali pertanto so-

no tutti sue creature. Questa nozione era del tutto sconosciuta ai Greci, perché anche i filosofi che più vi si erano avvicinati, cioè Platone e gli stoici, non la concepirono in modo così chiaro e completo. Il Demiurgo di Platone, infatti, produce solo l'ordine del mondo, trovando già di fronte a sé la materia e le Idee esistenti dall'eternità e da lui non prodotte; e il Dio-*lògos* degli stoici si identifica col mondo stesso, cioè col fuoco, limitandosi a generare periodicamente dalla sua stessa sostanza tutti gli altri elementi, cioè trasformandosi esso stesso in tutte le altre cose.

Il Dio biblico, inoltre, **si rivela all'uomo**, cioè esige di essere riconosciuto dall'uomo come suo unico Dio, ed in compenso lo assiste e lo protegge, cioè gli assicura la felicità. Anzi, secondo la rivelazione biblica, Dio creò l'uomo (Adamo, nel quale si riassume l'intero genere umano) a propria immagine e somiglianza, soffiando nel fango, con cui ne aveva fatto la carne, il proprio **spirito** (che significa, appunto, «soffio»). In tal modo l'uomo viene ad essere superiore a tutte le altre creature che abitano la terra, cioè a tutti gli animali ed a tutte le piante, ed è in diritto di disporne per la propria utilità, cioè è signore della terra (questo è il significato, presumibilmente, del «paradiso terrestre»). Ma l'uomo, sempre secondo il racconto biblico, si è ribellato a Dio, cioè ha peccato (il «peccato originale»), e di conseguenza ha perduto il favore di Dio (la «grazia»), la felicità per cui era stato creato e il dominio sulla terra.

Solo un popolo, gli ebrei, discendenti di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (detto anche Israele), hanno saputo conservare la fede nell'unico vero Dio, cioè riconoscerlo come loro unico Signore, perciò questi ha promesso loro di proteggerli (l'Alleanza o «Testamento»), li ha liberati dalla schiavitù d'Egitto e ha dato loro la sua Legge (i «comandamenti» rivelati a Mosè sul monte Sinai), in modo che, osservandola, essi potessero conservare la sua protezione e la sua amicizia. Dio ha dato agli ebrei anche un territorio, la «terra promessa» (o «terra di Canaan», chiamata poi dai Romani Palestina) e un regno indipendente (il «regno d'Israele»), che essi hanno perduto per la loro infedeltà, cioè perché non hanno osservato la sua Legge. Ma Dio ha promesso loro un salvatore, il Messia, che un giorno verrà sulla terra ed instaurerà su tutti gli uomini il «regno di Dio». L'intera storia umana acquista così un senso: non è più un ripetersi ciclico di eventi (l'«eterno ritorno»), ma è un **processo lineare**, che ha un inizio, la creazione dell'uomo, ed una meta, l'avvento del Messia, cioè il regno di Dio.

Alcune di queste idee dovettero sembrare agli ebrei colti, cioè ellenizzanti, di Alessandria come singolarmente coincidenti con quelle dei filosofi greci. Si narra, ad esempio, che un filosofo ebreo alessandrino, **Aristobulo**, il quale personalmente era di orientamento aristotelico, nel 150 a.C. dichiarò al re Tolomeo Filometore che i poeti e i filosofi greci, specialmente Platone, avevano conosciuto la Bibbia e ne avevano ricavato la loro concezione della divinità. Si tratta di un falso, perché è certo che i filosofi greci, almeno sino al III secolo a.C., non conobbero la Bibbia; ma è un falso significativo, che sarà ripreso, come vedremo, da altri pensatori sia ebrei che cristiani per spiegare la convergenza tra il Dio della Bibbia e il «Dio dei filosofi», cioè tra la nozione biblica di Dio e quella elaborata dai filosofi greci.

Influenze della Bibbia sulla filosofia greca ci furono in seguito, cioè a partire dal I secolo d.C., e di esse stiamo appunto per occuparci. Ma probabilmente ci furono anche influenze di tipo inverso, cioè della filosofia greca sugli autori degli ultimi libri dell'Antico Testamento: pare, ad esempio, che il libro intitolato *Sapienza*, che è il più tardo e fu scritto ad Alessandria nel I secolo a.C., contenga alcune nozioni desunte dalla filosofia greca, quali la stessa nozione di una «Sapienza divina», alquanto simi-

le al *lògos* degli stoici, o quella della creazione di una materia anteriore al mondo, che ricorda la dottrina della materia di Platone, o quella dell'immortalità dell'anima, che ricorda ugualmente una dottrina di Platone.

2 FILONE DI ALESSANDRIA

Il filosofo in cui è presente la prima grande sintesi tra le idee contenute nella Bibbia ebraica e la filosofia greca, fu **Filone**.

Di stirpe e di religione ebraica, Filone nacque ad Alessandria d'Egitto intorno al 20 a.C. e vi morì intorno al 50 d.C., dunque visse a cavallo fra l'era precristiana e quella cristiana. Pur credendo fermamente nella sua religione, Filone era di cultura greca (pare che non conoscesse nemmeno la lingua ebraica) ed era uno studioso appassionato dei filosofi greci, soprattutto di Platone. Scrisse numerose opere, di cui molte sono conservate: *Le allegorie delle leggi*, *La creazione del mondo*, *L'erede delle cose divine*, *La migrazione di Abramo*, *La mutazione dei nomi*.

Filone era intimamente convinto che tra la Bibbia e il pensiero dei filosofi greci, specialmente di Platone, ci fosse una profonda concordanza e che questa fosse dovuta alla conoscenza della Bibbia da parte di Platone. Per mostrare questa concordanza, egli applicò alla lettura della Bibbia il metodo dell'**interpretazione allegorica**, cioè della ricerca di un significato nascosto (costituito, in questo caso, da verità filosofiche e morali) diverso da quello letterale del testo, che del primo sarebbe soltanto un travestimento simbolico, cioè un'immagine poetica.

Egli identifica il Dio di cui parla la Bibbia con il Dio di Platone, intendendo con quest'ultima espressione una sintesi tra l'idea del bene della *Repubblica* e il Demiurgo del *Timeo*. Il nome più appropriato di Dio, tuttavia, è secondo Filone quello che Dio stesso rivelò a Mosè quando gli disse: «Io sono colui che sono», cioè l'**Essere** (termine che per Filone significa, platonicamente, l'eterno, l'immutabile, colui che non diviene). Questo Dio, come insegna la Bibbia, ha creato tutte le cose, ma non direttamente, bensì, secondo Filone, per gradi. Anzitutto ha creato la Sapienza (termine chiaramente desunto dal libro omonimo dell'Antico Testamento), che Filone ora concepisce come il Pensiero stesso di Dio, o come la sua Parola, ora come un vero e proprio ente distinto da Dio e intermedio fra lui e le altre cose. La Sapienza viene poi identificata da Filone col mondo delle idee di cui aveva parlato Platone, cioè con i modelli eterni delle cose, concepiti non più come realtà esterne a Dio, ma come pensieri contenuti nella sua stessa mente; essa infine viene chiamata da lui *lògos*, cioè con lo stesso nome usato dagli stoici per indicare la Ragione divina che governa il mondo. Altre realtà intermedie tra Dio e le creature, di cui parla Filone, sono le Potenze, ma anche a proposito di queste non è chiaro se esse siano entità distinte da Dio o suoi semplici attributi (e se il *lògos* sia essa stesso una Potenza).

Dio ha poi creato la materia, che Filone concepisce platonicamente come fonte di ogni imperfezione e dello stesso male morale, e infine ha creato tutte le altre cose, plasmando la materia sul modello delle idee contenute nella sua mente. Anche l'uomo è stato creato, ovviamente, da Dio, il quale però – ed ecco una dottrina originale di Filone – ha introdotto nella natura umana, formata platonicamente di corpo ed anima, il suo **spirito**. Nell'uomo pertanto sono presenti tre componenti, il corpo, l'anima e lo spirito: queste ultime due, secondo Filone, sono distinte e lo spirito è su-

periore all'anima, perché infuso direttamente da Dio, è immortale ed è stato creato per ritornare a Dio. È per questo che l'uomo, in tutta la sua vita terrena, deve obbedire alla legge divina, tenere a freno le passioni e coltivare soprattutto le attività spirituali (la filosofia), in modo che, alla morte del corpo, il suo spirito possa ricongiungersi con Dio in una sorta di visione soprannaturale, che Filone chiama **estasi**, per indicare che, per mezzo di essa, l'uomo è uscito fuori di sé (*ek-stàsis* significa «stare fuori»), cioè ha perduto la propria individualità, e si è immedesimato con Dio. Siamo di fronte, come si vede, a una sintesi grandiosa tra la Bibbia e la filosofia platonica, che però sacrifica l'aspetto storico della rivelazione biblica a tutto vantaggio del suo contenuto filosofico.

3 IL CRISTIANESIMO E LA SUA DIFFUSIONE

S. Paolo

Colui che diffuse il cristianesimo nei paesi ellenizzati fu soprattutto **Paolo di Tarso**, che i cristiani hanno proclamato santo, cioè perfetto esempio di virtù. Ebreo convertito al cristianesimo dopo essere stato persecutore dei cristiani, in possesso di una buona cultura greca, anche filosofica, e per giunta cittadino romano, questi nel corso dei suoi viaggi in Siria, in Asia Minore ed in Grecia, fondò una serie di chiese cristiane, con le quali intrattenne rapporti attraverso le sue famose *Lettere*. Morì decapitato a Roma, nel 64 d.C., condannato per ordine di Nerone.

S. Paolo annunciò a tutto il mondo quello che egli chiamava il **vangelo**, cioè la buona notizia (*eu-anghèlion*, buon annuncio) che Dio aveva inviato tra gli uomini il suo Figlio per redimerli dal peccato e restituire loro la salvezza, cioè la vita eterna che a causa del peccato avevano perduto. Questo Figlio di Dio non era altri che un uomo, **Gesù di Nazareth**, un Ebreo nato durante il regno di Augusto (che allora esercitava una specie di protettorato sulla Palestina) e giustiziato mediante crocifissione, per ordine del Sinedrio di Gerusalemme, cioè della più alta autorità ebraica, dai soldati del governatore romano Ponzio Pilato, durante il regno di Tiberio.

S. Paolo non aveva conosciuto Gesù mentre questi era in vita, ma era rimasto folgorato da una visione soprannaturale di lui mentre si recava da Gerusalemme a Damasco, in Siria, per perseguitarvi i cristiani, e aveva creduto che Gesù era il Figlio di Dio. Era così entrato a far parte della cerchia dei suoi discepoli diretti, gli apostoli, i quali avevano fondato la prima chiesa cristiana a Gerusalemme.

Secondo l'annuncio di s. Paolo, Gesù è il nuovo Adamo, colui che compendia nuovamente in sé l'intero genere umano, e, come il primo Adamo col suo peccato ha coinvolto l'intera umanità nella perdizione, cioè nella perdita della vita eterna, così Gesù con la sua morte ha espiato per tutta l'umanità il peccato di Adamo, nonché tutti gli altri peccati da esso derivati, riacquistando in tal modo per tutti gli uomini la possibilità di accedere alla vita eterna. Per ottenere la salvezza, secondo Paolo, non è più necessario obbedire alla Legge ebraica, di per sé insufficiente a restituire la vita eterna, ma è necessaria la **fede** in Gesù, cioè la fede che questi è veramente il Figlio di Dio, Dio stesso fatto uomo, il Cristo (che significa l'unto, il consacrato dal Signore), il Messia atteso dagli ebrei.

Il segno della divinità di Gesù è costituito, secondo s. Paolo, dalla sua **resurrezione** da morte. Tutti coloro che avranno creduto in lui, indipendentemente dal fatto di essere

ebrei, o Greci, o Romani, o di qualsiasi altra nazionalità, e avranno messo in pratica i suoi insegnamenti, cioè saranno vissuti non «secondo la carne», ma «secondo lo spirito», otterranno la salvezza, cioè risorgeranno anch'essi da morte, alla fine dei tempi.

L'annuncio di s. Paolo era diretto non solo agli ebrei, che avevano creduto nel Dio della Bibbia, ma anche agli altri popoli, i cosiddetti «Gentili» (da *gentes*, le genti), che erano giunti ugualmente a farsi un'idea di Dio grazie alla loro filosofia (tali erano in particolare i Greci). Nel discorso rivolto agli Ateniesi, riportato dagli *Atti degli Apostoli*, s. Paolo disse infatti che il Dio da lui annunciato come Padre di Gesù Cristo non era altri che il Dio sconosciuto di cui avevano parlato i filosofi greci, il quale non aveva nulla in comune con gli idoli venerati nella religione greca. Anzi citò addirittura, a questo proposito, un verso del poeta Arato, ripreso dallo stoico Cleante nel suo *Inno a Zeus* («di Lui siamo progenie»).

I Vangeli sinottici

Nei decenni successivi alla morte di s. Paolo, avvenuta a Roma contemporaneamente a quella di s. Pietro, capo degli apostoli e vescovo della chiesa cristiana fondata a Roma, le varie comunità cristiane provvidero anch'esse a mettere per iscritto la vita e gli insegnamenti di Gesù di Nazareth, che ritenevano essere il Figlio di Dio, cioè il Messia. Nacquero così i veri e propri Vangeli, di cui i più antichi sono quelli di **Matteo**, uno degli apostoli, **Marco** e **Luca**, discepoli diretti degli apostoli. Questi primi tre Vangeli sono detti «sinottici», perché caratterizzati da un andamento parallelo, nel senso che le pagine di ciascuno riguardanti uno stesso episodio sono collocabili l'una di fianco all'altra, in modo da poter essere abbracciate con un unico sguardo d'insieme (*sỳn-opsis* significa, appunto, «sguardo d'insieme»).

Nei Vangeli sinottici si narra della nascita miracolosa di Gesù da una vergine ebrea della stirpe di David, della sua predicazione prima nella Galilea e poi nella Giudea, dei miracoli da lui compiuti, della sua condanna da parte del Sinedrio, della sua morte in croce e della sua resurrezione. L'insegnamento di Gesù coincide nell'essenziale con l'annuncio diffuso da s. Paolo: egli si presenta infatti come il **Figlio di Dio**, fattosi uomo per salvare gli uomini; dichiara che quanti crederanno in lui e metteranno in opera le sue parole avranno la vita eterna; afferma infine di essere il Messia annunciato dalla Bibbia e dichiara che con la sua venuta ha avuto inizio il **regno di Dio**, il quale avrà il suo compimento nel giorno del suo ritorno sulla terra, quando il mondo stesso avrà fine.

Viene ripresa così la visione della storia professata dagli ebrei come cammino verso una meta, con l'aggiunta che l'evento decisivo per il raggiungimento di questa meta, cioè la venuta del Messia, si è già compiuto e non resta pertanto che raccoglierne definitivamente il frutto alla fine dei tempi. Possiamo dire pertanto che, secondo questa concezione, la storia, oltre ad avere un inizio e una meta, ha anche un punto centrale, costituito dalla venuta del Messia.

Nell'insegnamento di Gesù è contenuta una **nuova morale**, che egli presenta come perfezionamento e insieme superamento della Legge ebraica: amare anzitutto Dio con tutte le proprie forze e amare il prossimo, cioè tutti gli uomini a cui ci accade di essere vicini («prossimo» significa vicino), come se stessi. Tutti gli uomini sono infatti fratelli, perché figli anch'essi di Dio, che li ha adottati in Cristo, compendio del genere umano. Ciò comporta la rinuncia a qualsiasi rivalsa, a qualsiasi vendetta, l'amo-

re verso i nemici, la disponibilità a sacrificarsi per gli altri, e l'annuncio della fede a tutti, affinché tutti, per mezzo di questa, possano salvarsi.

Gesù affida così il proprio messaggio ai suoi discepoli, cioè a coloro che hanno creduto in lui, in particolare agli apostoli, che egli manda ad annunciare il vangelo a tutti gli uomini (*apòstolos* in greco significa «inviato»), e che costituisce custodi della sua **Chiesa**, cioè della comunità dei credenti («chiesa» deriva dal greco *ecclesìa*, assemblea).

Il Vangelo di Giovanni

Qualche decennio dopo i Vangeli sinottici, il più giovane degli apostoli, **Giovanni**, scrisse a sua volta un Vangelo per chiarire meglio la divinità di Gesù. Nel suo Vangelo, il quarto e ultimo di quelli considerati autentici, cioè ispirati, dalla Chiesa cristiana, Giovanni dichiara pertanto che Gesù è il **lògos di Dio che si è fatto carne**. In tal modo egli riprende il concetto greco, e filoniano, di *lògos*, intendendolo come il Verbo, cioè la Parola di Dio, con cui Dio si manifesta a se stesso e agli uomini. Il Verbo, secondo Giovanni, in quanto Parola in cui Dio manifesta interamente sé a se stesso, cioè in cui Dio, per così dire, trasfonde interamente la propria essenza divina, è esso stesso Dio, cioè una seconda persona divina, generata da Dio stesso, ovvero il Dio Figlio, mentre colui che lo genera è il Dio Padre. Questo Verbo, infine, si è fatto carne, cioè ha assunto anche la natura umana, per un atto di amore di Dio verso gli uomini, per prendere su di sé i peccati commessi, espiarli attraverso la sua passione e morte, e **redimere**, cioè riscattare, liberare, in tal modo gli uomini, procurando loro la salvezza.

Prima di morire, Gesù Cristo, cioè il Verbo di Dio fatto uomo, ha promesso agli uomini, secondo il Vangelo di Giovanni, di inviare loro, dopo la sua morte e la sua ascesa al cielo, un Consolatore (in greco *paràcletos*), che è lo stesso Spirito di Dio, cioè una terza persona divina, distinta tanto dal Padre quanto dal Figlio, e tuttavia uguale ad essi nella comune natura divina. Questo Spirito assisterà la Chiesa sino al ritorno sulla terra del Figlio, cioè sino alla fine dei tempi. Secondo gli *Atti degli Apostoli*, libro scritto probabilmente dall'evangelista Luca, lo Spirito di Dio, o **Spirito Santo**, sarebbe disceso sugli apostoli riuniti nel cenacolo, il luogo dell'ultima cena avuta con Gesù, nel giorno della Pentecoste ovvero cinquanta giorni dopo la Pasqua ebraica, giorno nel quale Gesù era risorto.

Questa è, a grandi linee, la fede dei primi cristiani, trasmessa attraverso i loro scritti (le *Lettere* di s. Paolo e di altri apostoli, i quattro Vangeli, gli *Atti degli Apostoli* e l'*Apocalisse*, libro profetico sulla fine del mondo scritto dall'evangelista Giovanni), che formano il cosiddetto *Nuovo Testamento* (cioè l'espressione della «nuova alleanza» tra Dio e gli uomini, dopo quella «vecchia» stabilita con il popolo d'Israele), il quale secondo i cristiani è ispirato da Dio e pertanto entra a far parte, insieme col *Vecchio*, della Bibbia. Ma, oltre che attraverso gli scritti, i primi cristiani trasmisero e diffusero questa fede attraverso le loro parole (la cosiddetta «tradizione» della Chiesa cristiana, dalla quale in fondo derivano i suddetti scritti) e attraverso le loro opere, che, specialmente durante le persecuzioni subite da parte dell'Impero romano, giunsero spesso sino al martirio, cioè a testimoniare col sacrificio della vita l'autenticità della propria fede (*martỳrion* in greco significa infatti testimonianza). È l'intensità di quella fede che ha convinto innumerevoli altre generazioni di cristiani, che non hanno potuto né vedere né ascoltare Gesù, a credere nella sua divinità, da allora sino ai giorni nostri.

4 GLI APOLOGISTI CRISTIANI E LA GNOSI

I Padri apostolici

Il cristianesimo si diffuse a tutto il bacino del Mediterraneo tra la fine del I secolo e gli inizi del II. Lo strumento di cui i cristiani si servirono per annunciare il Vangelo al mondo, unificato politicamente da Roma e culturalmente dalla lingua greca, fu la cultura greca e, più precisamente, la filosofia greca. Ciò è evidente nelle opere dei cosiddetti «Padri apostolici», cioè di quei maestri del cristianesimo che erano considerati ancora vicini agli apostoli.

Uno tra i primi Padri apostolici fu **s. Clemente Romano**, quarto vescovo di Roma (dal 92 al 101), che nella sua *Lettera ai Corinzi* paragonò la concordia che deve regnare tra i cristiani all'armonia dell'universo, ricavando chiaramente quest'ultima nozione dalla filosofia greca, e chiamò lo stesso cristianesimo «*paidèia* di Dio» (o di Cristo), usando il concetto greco di *paidèia*, che significa educazione e cultura in genere, nello stesso senso in cui veniva inteso dai Greci.

Un altro padre apostolico fu **s. Ignazio di Antiochia**, che in varie sue lettere parla dei cristiani come di «uomini spirituali», portatori di Cristo, usando la distinzione greca, presente anche in Filone e in s. Paolo, tra anima e spirito. Un altro ancora fu **s. Policarpo di Smirne**, che sostenne la duplice natura, divina e umana, di Gesù Cristo. A questa letteratura appartengono anche la *Didachè*, insieme di norme liturgiche e disciplinari per uso interno dei cristiani, e la famosa *Lettera a Diogneto*, presentazione del cristianesimo a un greco non credente (cioè «pagano»).

Gli apologisti: Giustino, Taziano e Atenagora

Poiché la diffusione del cristianesimo fu ostacolata da alcuni imperatori romani che vedevano in esso un pericolo per l'Impero (in quanto i cristiani si rifiutavano di prestare il culto divino all'imperatore), i cristiani cercarono di difendersi dall'accusa di empietà ad essi rivolta, scrivendo in difesa del cristianesimo e dando così origine a tutta una letteratura apologetica; uno dei documenti dell'accusa rivolta dai Romani contro i cristiani è il cosiddetto *Discorso vero*, scritto intorno al 177 d.C. dal filosofo platonico **Celso**.

Il primo degli **apologisti** – così chiamati perché impegnati nella difesa del cristianesimo – è un certo **Aristide**, che si presenta come «filosofo ateniese» e che nella sua *Apologia*, scritta intorno al 124 e diretta all'imperatore Adriano, scagiona i cristiani dall'accusa di empietà, sostenendo che solo essi, non i Greci né gli ebrei, adorano l'unico vero Dio.

Il più grande degli apologisti è **s. Giustino**.

Nato in Palestina agli inizi del II secolo, trasferitosi poi a Roma nel 138 e ivi morto martire nel 165, Giustino scrisse due *Apologie*, una diretta all'imperatore Antonino Pio e ai suoi figli (tra cui il futuro imperatore e filosofo Marco Aurelio) e l'altra al Senato romano, nelle quali difende il cristianesimo dalle accuse dei Romani, nonché un *Dialogo con Trifone*, un Ebreo, nel quale difende il cristianesimo dagli attacchi degli ebrei.

Filosofo di formazione platonica e convertitosi poi al cristianesimo, Giustino sostiene che quest'ultimo è la vera «filosofia», cioè quella ricercata anche dai Greci, per-

ché esso ci rivela quel Dio sconosciuto di cui parlarono in precedenza i filosofi. Anzi Giustino riprende la tesi già sostenuta dagli ebrei Aristobulo e Filone, secondo la quale i filosofi greci avrebbero attinto la loro nozione di Dio dalla Bibbia, essendo stati illuminati dal *lògos*, o Sapienza divina. Per questo in tutte le filosofie greche ci sarebbero, secondo Giustino, dei «semi di verità».

Un importante contributo di Giustino è la distinzione stabilita tra la «generazione» del *lògos* e la «creazione» delle cose da parte di Dio: la **generazione** è un processo naturale, non volontario, col quale il Padre trae da sé un Figlio uguale a sé, mentre la **creazione** è un atto volontario, quindi libero, non necessario, col quale Dio trae dal nulla tutte le cose, che pertanto sono inferiori a lui. Importante è anche la distinzione tra l'**immortalità**, che secondo i filosofi (Platone) spetta all'anima per sua natura, e la **resurrezione**, che secondo la fede cristiana sarà concessa all'uomo intero (mediante la riunificazione dell'anima col corpo) in grazia della redenzione operata dal Figlio di Dio.

Discepolo di Giustino fu l'apologista **Taziano** (nato in Siria intorno al 120), più critico di Giustino verso i filosofi greci, da lui giudicati viziosi e pieni di contraddizioni. Taziano rifiuta infatti la dottrina dell'immortalità dell'anima, pur ammessa da Giustino, e vi sostituisce senz'altro quella della resurrezione. Egli inoltre ritiene che la parte più alta dell'uomo non sia l'anima, ma lo spirito infusogli da Dio, di cui avevano parlato anche Filone e s. Paolo.

Infine il terzo grande apologista del II secolo fu **Atenagora**, probabilmente originario di Atene, che tenne scuola ad Alessandria. Questi, a differenza di Taziano e al pari di Giustino, mantiene un atteggiamento favorevole alla filosofia greca, ritenendo che il Dio in cui credono i cristiani non sia altri che il Dio di cui avevano parlato i filosofi greci. È merito di Taziano avere precisato la differenza, nell'ambito della natura divina, tra il Padre e il Figlio, che è il *lògos*, cioè il Pensiero, del Padre, e tra queste due persone e la terza, che è Spirito, cioè *soffio*, effluvio emanato dal Padre come un raggio di luce dal sole, e che a lui ritorna. Altri apologisti di minore importanza furono **Apollinare** e **Teofilo**.

Gli gnostici

Nel II secolo d.C. in ambiente cristiano si sviluppò un'altra corrente filosofica, fortemente influenzata dal cristianesimo anche se in un senso completamente diverso da quella degli apologisti: la cosiddetta **gnosi**. *Gnosi* di per sé significa «conoscenza», ma nel pensiero degli gnostici si tratta di una conoscenza particolare, sovrannaturale, cioè oltrepassante le capacità naturali dell'uomo, concessa direttamente da Dio a pochi eletti per mezzo di una rivelazione privilegiata, una specie di visione. Essa non va confusa, quindi, con la **fede**, che non è conoscenza, ma fiducia in una testimonianza relativa a cose che non si conoscono.

Pare che già prima del cristianesimo, soprattutto in ambiente ebraico, siano esistite forme di gnosi, basate sostanzialmente su un'interpretazione allegorica della Bibbia. Fu probabilmente uno gnostico ebraico quel **Simone Mago** di cui si parla negli *Atti degli Apostoli* e suoi scolari furono alcuni gnostici cristiani, cioè **Satornilo** (o Saturnino) e **Basilide** (vissuto ad Alessandria nella prima metà del secolo). Molte delle notizie che possediamo sugli gnostici derivano da un ritrovamento di papiri avvenuto nel 1946 a Nag-Hammadi, in Egitto, che ha portato alla luce varie opere gnostiche in traduzione copta.

Tra i principali gnostici va annoverato **Carpocrate di Alessandria**, secondo il quale Dio avrebbe creato il mondo non direttamente, ma servendosi di angeli inferiori a lui, detti «arconti» (cioè signori) del mondo: lo gnosticismo riprende così la dottrina filoniana delle realtà intermedie fra Dio e il mondo. Altra importante figura di gnostico fu **Basilide**, che insegnò anch'egli ad Alessandria nella prima metà del II secolo. Questi distinse il Dio dell'Antico Testamento, considerato divinità inferiore, simile al Demiurgo platonico e quindi incapace di creare dal nulla, e il Dio del *Nuovo Testamento*, considerato il Dio supremo, vero creatore del mondo e Padre di Gesù Cristo, il quale avrebbe rivelato direttamente a pochi «uomini spirituali» (gli gnostici) la sua verità (la gnosi). Per Basilide, inoltre, Gesù Cristo sarebbe soltanto Dio ed avrebbe assunto solo in apparenza l'aspetto umano.

Con questa dottrina ha inizio una precisa eresia cristiana, il «docetismo», secondo la quale Cristo sembra (in greco *dokèi*) uomo, ma non lo è realmente. Si tratta di un'eresia, perché sceglie (dal greco *airèo*, scelgo) una parte della verità di fede (in questo caso la divinità di Cristo), tralasciandone un'altra (la sua umanità). Anche per Basilide, come per Carpocrate, Dio avrebbe posto tra sé e il mondo degli enti divini generati da lui, i due «grandi arconti», l'Ebdomade (numero sette) e l'Ogdoade (numero otto). L'Ebdomade coinciderebbe col Dio dell'Antico Testamento, che si sarebbe ribellato al Dio supremo, proclamandosi unico vero Dio e dando origine in tal modo a ogni male. Così lo gnosticismo introduce l'idea di un'opposizione fra due divinità («diteismo»), l'una buona e l'altra cattiva.

Il terzo grande esponente dello gnosticismo è **Valentino**, che da Alessandria si trasferì a Roma (sempre nel II secolo). Questi pose tra Dio e il mondo degli enti eterni, detti «eoni» (dal greco *aiòn*, da cui il latino *aevum*, eternità), ritenendoli generati da Dio a coppie. L'ultimo di questi, *Sophìa*, cioè la Sapienza, si sarebbe ribellata a Dio, generando da sé il Dio dell'Antico Testamento, o Demiurgo, principio di ogni male. In tal modo la visione gradazionistica della realtà, implicante una serie di enti intermedi tra Dio e il mondo, si combina col diteismo in una sintesi che, come vedremo, avrà notevole fortuna nella filosofia pagana dei secoli successivi.

Vicino allo gnosticismo è anche **Marcione**, nato a Sinope intorno al 140 e di qui trasferitosi a Roma, dove però fu espulso dalla Chiesa cristiana e fondò una chiesa propria. Anch'egli, infatti, ammetteva un'opposizione fra il Dio del *Nuovo* e quello dell'Antico Testamento, l'uno buono e l'altro cattivo, coincidenti rispettivamente col Dio sconosciuto di cui parla s. Paolo e col Demiurgo di Platone. Anche Marcione considera Gesù Cristo veramente Dio e uomo solo in apparenza, secondo l'eresia del docetismo. Un'altra eresia è il «montanismo», che prese il nome da **Montano**, il quale si considerava direttamente ispirato dallo Spirito Santo, annunciava come imminente la seconda venuta di Cristo e predicava di conseguenza il più rigoroso ascetismo (condanna del matrimonio, rifiuto del perdono per i peccati, ecc.).

Naturalmente contro queste prime eresie, lo gnosticismo, il docetismo, il montanismo, reagirono energicamente i cristiani «ortodossi», cioè professanti la retta dottrina (*orthè dòxa*). Nella lotta contro le eresie si distinsero, sul piano filosofico, **s. Ireneo di Smirne**, divenuto vescovo di Lione, che affermò vigorosamente la realtà dell'incarnazione del Verbo divino, cioè l'effettiva (non apparente) assunzione da parte di esso della natura umana (contro il docetismo), e il suo discepolo **s. Ippolito di Roma**, vissuti entrambi nel II secolo.

CAPITOLO **8**

LE ULTIME FILOSOFIE PAGANE

PREMESSA

Contemporaneamente all'incontro tra la filosofia greca e le grandi religioni bibliche, ebraismo e cristianesimo, sviluppatosi tra il II secolo a.C. e il II secolo d.C., continuano a fiorire nel bacino del Mediterraneo – ormai interamente sottoposto dal punto di vista politico al dominio di Roma, ma ancora culturalmente greco – teorie filosofiche professate da pensatori che non aderirono né alla fede giudaica né a quella cristiana, e che per comodità chiameremo **pagane**. A dire il vero, il termine «pagano» non viene qui usato nel suo significato più proprio, che è quello invalso dopo la conversione della maggior parte dei Romani al cristianesimo (IV secolo d.C.) per indicare i seguaci dell'antica religione politeistica, sopravvissuta ormai soltanto nei villaggi (*pagi*): noi lo usiamo per indicare quei filosofi che, in un periodo in cui l'ebraismo e il cristianesimo erano ormai diffusi in tutto il mondo ellenizzato, non aderivano a una di queste due religioni ed erano su posizioni che oggi si direbbero «laiche» (ugualmente con uso improprio del termine «laico», introdotto dai cristiani per indicare il popolo dei fedeli non ecclesiastici) o anche, come vedremo, «pagane» in senso proprio, perché implicanti una certa adesione alla religione politeistica, affermatasi in polemica col cristianesimo.

Si tratta, per lo più, di **riprese delle grandi tradizioni filosofiche** dei secoli precedenti, cioè il platonismo, l'aristotelismo, lo scetticismo e persino il pitagorismo, spesso però trasformate e, in parte, deformate. Il carattere comune a quasi tutte queste riprese – con l'eccezione dello scetticismo – è una **sensibilità ai problemi religiosi** molto maggiore che nelle tradizioni originarie, sensibilità certamente dovuta al contatto con le religioni venute dall'Oriente (vicino, come ebraismo e cristianesimo, o meno vicino, come nel caso di altre religioni, per esempio mesopotamiche o iraniche).

È difficile dire se le religioni ebraica e cristiana influirono positivamente su tali filosofie, perché non ci sono documenti sicuri della conoscenza di queste religioni da parte dei filosofi pagani, almeno agli inizi del periodo che stiamo considerando. Tuttavia l'innegabile somiglianza fra alcune dottrine professate dai filosofi pagani e quelle di Filone ebreo o degli gnostici cristiani inducono a ritenere che tale influenza ci sia stata. Essa è evidente, come vedremo, soprattutto nel neoplatonismo, che tuttavia per la sua complessità e importanza è da considerare l'ultima grande filosofia dell'antichità pagana.

1 IL NUOVO ARISTOTELISMO

L'edizione dei trattati di Aristotele e i primi commentari

La scuola peripatetica propriamente detta, dopo lo scolarcato di Stratone di Lampsaco (III secolo a.C.), era profondamente decaduta, anche perché i trattati scolastici di Aristotele ebbero una circolazione molto limitata. Si racconta, anzi, che il nipote di Teofrasto, un certo Neleo, dopo aver ereditato dallo zio la biblioteca del Liceo, comprendente anche i trattati scolastici di Aristotele, l'abbia nascosta in una cantina a Scepsi (nell'Asia Minore), sua città natale, per sottrarla agli inviati del re di Pergamo che raccoglievano tutti i libri disponibili al fine di portarli nella biblioteca reale, e che in tale cantina sia rimasta nascosta per due secoli.

È inverosimile, tuttavia, che alcune copie dei trattati di Aristotele non siano rimaste ad Atene, nella sede della scuola, così come è probabile che altre copie siano rimaste a Rodi, patria di Eudemo, scolaro di Aristotele e forse editore di alcune sue opere, ed è certo che altre furono portate da Demetrio Falereo ad Alessandria e furono conservate nella Biblioteca del Museo. È un fatto, d'altronde, che negli ultimi tre secoli dell'era precristiana i trattati di Aristotele furono poco noti e invece ebbero grande diffusione e fortuna altre sue opere, quelle dette «essoteriche», cioè i dialoghi da lui stesso pubblicati, che influirono persino sui primi cristiani, ma che contenevano un'esposizione più popolare, meno completa e approfondita, del suo pensiero.

I trattati scolastici di Aristotele ripresero a circolare nel I secolo a.C., in seguito – si narra – al ritrovamento della biblioteca nascosta a Scepsi, in ogni caso in seguito alla loro prima vera edizione (cioè pubblicazione) ad opera di **Andronico di Rodi**, allora scolarca del Peripato. Il primo che ritrovò i trattati di Aristotele fu, sempre secondo la tradizione, Apellicone di Teo, il quale li portò ad Atene in pessime condizioni. Di qui essi sarebbero stati portati a Roma dal conquistatore Silla, ed alla loro pubblicazione avrebbe collaborato un certo Tirannione, grammatico greco condotto schiavo a Roma e qui liberato, che fu in rapporti con Cesare e con Cicerone (il quale infatti mostra di conoscere, oltre alle opere «essoteriche», anche i trattati di Aristotele). Ma il vero artefice dell'**edizione** è certamente Andronico, che insegnò ad Atene fra il 70 ed il 50 a.C.; egli dispose i trattati di Aristotele nell'ordine che poi è rimasto quello definitivo del *Corpus aristotelicum* (logica, fisica, metafisica, ecc.), ne stilò un catalogo e, forse, ne fece anche un commentario.

Dopo l'edizione di Andronico i trattati di Aristotele cominciarono a circolare in tutto il mondo greco-romano, determinando una vera e propria rinascita di interesse per la filosofia aristotelica, la quale ebbe tuttavia un risvolto negativo, cioè indusse a trascurare sempre più le opere «essoteriche», chiaramente inferiori ai trattati come fonte del pensiero aristotelico, e in tal modo ne determinò a poco a poco la scomparsa.

Il nuovo interesse per la filosofia di Aristotele si espresse nella forma che più appariva consona ai trattati in cui essa era esposta, cioè quella del **commentario**, probabilmente già inaugurata da Andronico. Si distinsero infatti come commentatori di Aristotele, già a cavallo fra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., **Boeto di Sidone**, **Senarco di Seleucia**, **Nicola Damasceno**, **Stasea di Napoli**, **Aristone di Alessandria**, **Cratippo** e successivamente, cioè tra il I e il II secolo d.C., **Alessandro di Ege**, **Aspasio**, **Ermino**, **Aristocle di Messene**, **Sosigene** e **Adrasto di Afrodisia**. A questo periodo risale probabilmente, anche se la data non è sicura, un trattato compreso nel *Corpus aristotelicum* e quindi ritenuto di Aristotele dai copisti, il *De mundo*, in cui si ribadisce sostanzialmen-

te la concezione aristotelica di Dio come principio trascendente, che pensa se stesso, ma la si mescola con elementi stoici, quali una diffusa influenza di Dio sul mondo ed una serie di attributi di Dio che ne accentuano la personalità in senso quasi religioso.

Alessandro di Afrodisia e Temistio

L'esponente più importante del nuovo aristotelismo è certamente **Alessandro di Afrodisia**.

Scolaro e compatriota di Adrasto, Alessandro insegnò ad Atene tra il 198 e il 211 d.C. La sua opera maggiore furono i commentari ai trattati di Aristotele, che fecero di lui il più grande commentatore della storia dell'aristotelismo. Non tutti, purtroppo, sono stati conservati: sono pervenuti i commenti agli *Analitici primi* (libro I), ai *Topici*, ai *Meteorologici*, al *De sensu* e alla *Metafisica* (i primi 5 libri), mentre sono perduti quelli alle *Categorie*, al *De interpretatione*, agli *Analitici secondi*, alla *Fisica*, al *De caelo*, al *De generatione et corruptione*, al *De anima* e forse anche ad altre opere. Alessandro scrisse tuttavia anche opere diverse dai commentari, quali il suo *De anima*, il *De fato* e il *De mixtione*.

Alessandro, pur mantenendosi fondamentalmente fedele alla filosofia di Aristotele, la interpretò in alcuni punti in un senso che è stato ritenuto stoicizzante, per esempio considerando gli universali come esistenti solo nel pensiero e concependo la natura come una forza psichica immanente in tutte le cose e procedente da Dio stesso, in cui si esprime la Provvidenza. Ma il suo contributo più originale è l'interpretazione della famosa dottrina aristotelica dell'intelletto agente, o attivo. Quest'ultimo, secondo Alessandro, non è altro che l'**intelletto divino**, cioè Dio stesso, il quale è anche il supremo intelligibile e, come tale, è causa di intelligibilità per tutte le forme, anzi è egli stesso colui che dà forma a tutte le cose.

L'uomo possiede, secondo Alessandro, solo un intelletto materiale, o potenziale, o passivo, che si esercita mediante una partecipazione all'intelletto divino e si trasforma in tal modo in intelletto acquisito, cioè attuale. Sia nella sua forma potenziale che in quella attuale, tuttavia, l'intelletto umano, e con esso l'intera anima, è mortale, mentre è immortale solo l'intelletto divino, di un'immortalità che non riguarda in alcun modo l'uomo. Vedremo come tale interpretazione sarà ripresa dagli aristotelici del Rinascimento.

Un altro commentatore di Aristotele, anch'egli di tendenze sostanzialmente aristoteliche, ma vissuto oltre un secolo dopo Alessandro, è **Temistio** (317-388 d.C.).

Temistio visse alla corte di Costantinopoli, divenuta sede dell'Impero romano d'Oriente, dove, benché pagano, ricoprì importanti cariche politiche sotto gli imperatori ormai cristiani. Più che commentari dettagliati, Temistio fece delle parafrasi dei trattati aristotelici, di cui si conservano quelle della *Fisica*, del *De anima*, del *De caelo* e del libro XII della *Metafisica* (le ultime due solo in traduzione ebraica), ma numerose altre sono andate perdute.

Anche Temistio si distinse per l'interpretazione della dottrina aristotelica dell'**intelletto agente**, che, a differenza di Alessandro, egli considerò strettamente unito all'intelletto potenziale, o passivo, e quindi anch'esso umano, non divino. Sia l'intelletto agente che quello potenziale, secondo Temistio, sarebbero immateriali, e quindi immortali, ed è per questo che l'anima umana, essendo anima intellettiva, si può considerare immortale. Vedremo come questa interpretazione sarà ripresa, nel Medioevo, da s. Tommaso d'Aquino.

2 IL PLATONISMO MEDIO E IL NEOPITAGORISMO

Un'altra tradizione filosofica riemersa fra il I secolo a.C. e il II secolo d.C. è il **platonismo**, che però non fu ripreso all'interno dell'Accademia (la quale, come abbiamo visto, era divenuta prima scettica, con Arcesilao e Carneade, e poi eclettica, con Filone di Larissa e Antioco), bensì nell'ambito di un movimento più generale, che si richiama contemporaneamente anche al **pitagorismo**. Quest'ultima coincidenza non deve stupire, perché l'ultima fase del pensiero di Platone era stata caratterizzata proprio da un avvicinamento al pitagorismo, mediante l'identificazione delle idee con i numeri e la riconduzione delle idee-numeri a due princìpi fondamentali di tipo pitagorico, l'Uno e la Diade indefinita.

La ripresa del platonismo, che si verifica nel I secolo a.C. e che è insieme una ripresa del pitagorismo, è stata recentemente denominata **platonismo medio** (o medioplatonismo), affinché non sia confusa col platonismo antico (cioè quello dello stesso Platone) e con quello che è chiamato tradizionalmente neoplatonismo, il quale si svilupperà dal III secolo d.C. in poi. È difficile tenere distinto il platonismo medio dalla ripresa del pitagorismo, o neopitagorismo, per le ragioni dette sopra: all'origine di entrambi c'è infatti una figura, quella di **Eudoro di Alessandria** (I secolo a.C.), che ha titoli tanto per essere considerato un platonico, quanto per essere considerato un pitagorico. Tuttavia una differenza, all'interno di questo complesso movimento, si nota: alcuni suoi esponenti si richiamano prevalentemente al Platone dei dialoghi, in particolare del *Timeo*, e questi possono essere considerati «medioplatonici», mentre altri si richiamano piuttosto al Platone delle «dottrine non scritte» (idee-numeri e loro princìpi), e questi possono essere considerati «neopitagorici».

Plutarco di Cheronea e Albino

Esaminiamo anzitutto il pensiero di quanti si richiamano al Platone dei dialoghi. Primo fra questi può essere considerato **Trasillo**, anch'egli di Alessandria (I secolo d.C.), che divise i 36 dialoghi attribuiti a Platone in nove tetralogie, rilanciandone in questo modo la lettura, analogamente a quanto aveva fatto Andronico per i trattati di Aristotele. Più importante è però **Plutarco di Cheronea**, vissuto tra il 46 e il 126 d.C., autore delle famose *Vite parallele* di grandi uomini greci e romani, e anche di varie opere filosofiche, raccolte dagli editori sotto il titolo di *Opere morali*. Plutarco si richiama anzitutto al concetto di Dio formulato da Platone (l'Uno-Bene), contrapponendolo sia a quello che egli ritiene l'ateismo degli epicurei sia agli dèi della religione popolare. Però, a Dio, Plutarco contrappone un secondo principio, origine del male, da lui identificato nell'Anima del mondo (della quale si parla nel *Timeo*), concepita come artefice della formazione del mondo; ammette inoltre degli enti intermedi fra Dio e il mondo, che sono i cosiddetti **demoni**, dei quali egli vede una rappresentazione allegorica negli dèi della religione popolare.

Un'altra figura importante del platonismo medio è **Albino**, che insegnò a Smirne intorno al 152 d.C., al quale è stata attribuita un'opera intitolata *Didascalico* (che però oggi viene attribuita ad Alcinoo) che è un riassunto delle principali dottrine platoniche. Per andare incontro alle esigenze religiose caratteristiche dell'epoca, Alcinoo risolve il dualismo, esistente nel *Timeo* di Platone, tra il Demiurgo e il mondo delle idee, concependo queste ultime come **pensieri di Dio**, contenuti quindi nella sua mente.

È evidente qui l'influenza da un lato dell'aristotelismo, che concepisce Dio come pensiero, cioè come intelletto, e dall'altro di Filone ebreo, che aveva collocato il mondo platonico delle idee nel *lògos*. Anche Alcinoo tuttavia, come Plutarco, contrappone al Dio supremo una seconda divinità, che è l'Intelletto del primo cielo, ed una terza, che è l'Anima del mondo.

Dottrine pressappoco simili a queste, cioè affermanti una gerarchia di divinità, spesso fra loro contrapposte, si ritrovano in altri «medioplatonici», quali **Apuleio di Madaura**, **Teone di Smirne**, **Attico** e **Celso**, tutti vissuti nel II secolo d.C. (l'ultimo è l'autore del *Discorso vero* contro i cristiani, di cui abbiamo già parlato).

Numenio di Apamea

Il platonismo di tendenze più spiccatamente pitagoriche, o **neopitagorismo**, è rappresentato nel I secolo d.C. da **Moderato di Cadice**, che interpreta l'Uno e la Diade delle «dottrine non scritte» come due divinità contrapposte, di cui però la seconda è subordinata alla prima, e **Apollonio di Tiana**, il quale fu più un mago che un filosofo ed ebbe fama di taumaturgo (la sua vita fu scritta dal discepolo Filostrato).

Nel II secolo d.C. troviamo invece, sempre in questa corrente, **Nicomaco di Gerasa**, autore di una *Introduzione alla matematica*, in cui viene ampiamente sviluppata la dottrina pitagorica dei numeri, e **Numenio di Apamea**, che di tutti i neopitagorici è forse il più importante. Questi riprende la tesi filoniana secondo cui i filosofi greci, in particolare Platone, avrebbero attinto il loro concetto di Dio dalla Bibbia (Platone quindi è per lui una specie di Mosè greco) e, sempre come Filone, determina questo Dio essenzialmente come **Essere** (secondo la dichiarazione biblica: «Io sono colui che sono»). Al di sotto del Dio supremo, che è Essere e Bene, Numenio pone poi il Demiurgo del *Timeo* ed infine l'Anima del mondo. Si noteranno le affinità tra queste dottrine e quelle degli gnostici cristiani.

Il «Corpus hermeticum» e gli «Oracoli caldaici»

Tutti questi pensatori sono animati, pur essendo «pagani», da un'intensa religiosità, sia i medioplatonici, che concepiscono l'etica essenzialmente come «imitazione di Dio», sia i neopitagorici, che parlano addirittura di «unione mistica» con Dio. In questo clima profondamente religioso non fa meraviglia che nascano opere come il cosiddetto *Corpus hermeticum*, insieme di scritti attribuiti al dio egiziano Toth (identificato dai Greci con il loro Ermete e soprannominato Trismegisto, cioè tre volte massimo), in cui ritorna la visione gerarchica delle divinità e si afferma esplicitamente che la salvezza è data dalla «gnosi» del divino (l'oscurità di questa letteratura ha fatto sì che l'aggettivo «ermetico» sia rimasto come sinonimo di oscuro, enigmatico, incomprensibile).

Se il *Corpus hermeticum* si richiama alla religione egiziana, un'altra raccolta di scritti simile, diffusa ugualmente nel II secolo d.C., gli *Oracoli caldaici*, si richiama invece a un'altra religione orientale, quella dei Caldei (i Babilonesi). In essa campeggia il concetto di «triade», espressione della divinità e struttura di tutte le cose.

In tutta questa letteratura si ritrovano, sia pure deformate, dottrine presenti nelle religioni ebraica e cristiana, segno della grande influenza che queste esercitavano su tutti i nuovi movimenti di pensiero.

3 GLI ULTIMI SCETTICI

Malgrado il proliferare di filosofie che caratterizza il periodo tra il I secolo a.C. e il II secolo d.C., tutte preoccupate più di proporre contenuti dottrinali che di argomentare a sostegno di questi, e quindi tutte alquanto dogmatiche, continuò a svilupparsi, lungo questo arco di tempo, una tendenza nettamente scettica, che si richiama direttamente al pensiero di Pirrone.

Enesidemo di Cnosso

Enesidemo di Cnosso, che insegnò, come tanti altri filosofi di quest'epoca, ad Alessandria, rilanciò lo **scetticismo pirroniano** verso la fine del I secolo a.C. Nella sua opera principale, intitolata *Ragionamenti pirroniani*, Enesidemo riprende la nota dottrina del fondatore dello scetticismo antico, cioè l'impossibilità di conoscere il vero, la possibilità di opporre ad ogni argomento un argomento contrario altrettanto valido, e la necessità di sospendere il giudizio per conseguire la tranquillità dell'animo (*ataraxìa*).

Il contributo originale di Enesidemo furono i cosiddetti dieci «tropi», cioè modi per giungere alla sospensione del giudizio, o ragionamenti scettici. Questi consistono tutti nel mostrare l'inaffidabilità delle rappresentazioni soggettive della realtà: 1) per le differenze che ci sono tra i diversi tipi di animali; 2) per le differenze tra gli uomini; 3) per le differenze tra i pori che trasmettono le sensazioni; 4) per i mutamenti di condizione degli stessi individui; 5) per l'educazione, le leggi e le credenze dei popoli; 6) per la mescolanza tra le diverse cose; 7) per le distanze e le diverse posizioni delle cose; 8) per la quantità e la qualità delle cose; 9) per la diversa frequenza dei fenomeni; 10) per la relatività reciproca delle cose.

Infine Enesidemo critica la possibilità di conoscere le cause delle cose, di risalire dai segni a ciò che essi significano, e di distinguere tra bene e male. Egli ebbe fama anche di essere eracliteo, probabilmente perché risolveva l'intera realtà nel fluire delle nostre rappresentazioni.

Altri cinque tropi furono aggiunti ai dieci di Enesidemo da **Agrippa**, uno scettico vissuto tra il I e il II secolo d.C., che con essi sostenne la contraddittorietà delle opinioni, la relatività delle percezioni e l'**impossibilità delle dimostrazioni**. Quest'ultima è dovuta al fatto che, per poter dimostrare, si deve partire da premesse non dimostrate, o partire da ciò che si vuole dimostrare (circolo vizioso, o petizione di principio, o «diallele»), o infine risalire all'infinito nella ricerca delle premesse, tutte operazioni che non permettono di giungere alla verità.

Sesto Empirico

L'ultimo scettico fu, infine, **Sesto Empirico**.

Vissuto alla fine del II secolo (pare che abbia insegnato fra il 180 e il 210), Sesto Empirico fu così chiamato perché appartenente alla corrente dei medici «empirici», i quali, ritenendo impossibile conoscere le cause delle malattie, si limitavano alla conoscenza empirica degli effetti prodotti dai vari rimedi. Scrisse gli *Schizzi pirroniani* e i trattati *Contro i dogmatici* (cioè contro i filosofi) e *Contro i matematici* (cioè i cultori di tutte le altre scienze). La sua opera è importante anche come fonte per la conoscenza delle dottrine criticate.

Egli riprende le note tesi scettiche dell'impossibilità della scienza, in quanto fondata sull'impossibile conoscenza delle cause, insistendo in particolare sull'impossibilità della scienza del divino (la teologia degli stoici). Ma la sua critica colpisce ugualmente anche il materialismo (degli epicurei), perché anche la materia, a suo avviso, è inconoscibile. Sesto poi ribadisce la tesi scettica dell'equivalenza dei ragionamenti opposti e della necessità di astenersi dal giudizio. Il suo scetticismo, però, è **meno radicale** di quello di Pirrone e di Enesidemo, sia perché Sesto ammette che, al di là delle nostre rappresentazioni, esiste una realtà che ci resta sconosciuta, sia perché, per la vita pratica, egli approva la morale comune (seguire gli impulsi più naturali, obbedire alle leggi, avere una professione), sia, infine, perché giudica impossibile liberarsi completamente dalle passioni e si accontenta di esercitare su di esse una certa moderazione.

Probabilmente Sesto si rese conto che lo scetticismo assoluto si autodistrugge (secondo l'obiezione aristotelica ripresa da Antioco di Ascalona) e infatti osservò che la dimostrazione dell'impossibilità della dimostrazione rende impossibile anche se stessa in quanto dimostrazione. Forse fu per questo motivo che, durante tutto il Medioevo, lo scetticismo non risorse più e dovette attendere, per avere una reviviscenza, gli inizi dell'età moderna, dove peraltro ebbe sempre poca fortuna.

4 Il neoplatonismo

L'ultima grande filosofia pagana che in qualche modo riassume tutte le precedenti e si contrappone polemicamente al cristianesimo lungo gli ultimi tre secoli dell'età antica, è il **neoplatonismo**. Con questa espressione si intende tradizionalmente l'orientamento filosofico inaugurato nel III secolo d.C. da **Plotino**, il quale riteneva di riproporre semplicemente il pensiero di Platone, mentre in realtà aveva elaborato una sintesi originale e potente di platonismo, aristotelismo e stoicismo, con elementi desunti dalla religione ebraica e forse anche da quella cristiana. Proprio l'atteggiamento polemico nei confronti del cristianesimo, assunto non tanto dallo stesso Plotino, quanto dai suoi continuatori, a partire dal discepolo e biografo Porfirio, rivela infatti una possibile dipendenza del neoplatonismo dal cristianesimo.

Un'indicazione in questo senso viene anche dal fatto che il maestro di Plotino, cioè **Ammonio Sacca** (che insegnò ad Alessandria nella prima metà del III secolo, non lasciò nulla di scritto, ma probabilmente fu l'autore di gran parte delle dottrine esposte poi da Plotino), era stato inizialmente cristiano e si era poi «convertito» al paganesimo. Nella sua scuola, del resto, convivevano allievi pagani come Plotino, il filologo **Cassio Longino** e un certo **Origene**, e cristiani come un altro **Origene**, del quale ci occuperemo in seguito, parlando della filosofia di ispirazione cristiana.

Plotino

Plotino nacque a Licopoli, in Egitto, nel 205 d.C., frequentò ad Alessandria la scuola di Ammonio Sacca, partecipò alla spedizione dell'imperatore Gordiano contro i Persiani e, nel 245, si recò a Roma, dove aprì una sua scuola, molto apprezzata dal nuovo imperatore Gallieno e dalla moglie Solonina. Morì a Roma nel 270. Le sue lezioni furono raccolte dal discepolo Porfirio in 54 trattati divisi in sei gruppi di nove (detti perciò *Enneadi*), che sono uno dei pochi casi di opere di un filosofo antico interamente conservate.

Partendo dal rilievo che tutte le cose sono quello che sono in virtù dell'unità che è propria di ciascuna, Plotino afferma che principio supremo, o «primo», è l'**Uno**, dal quale tutte le cose derivano. Per poter essere principio di tutto, l'Uno deve essere infinito e indeterminato, quindi di esso non si può dire nulla di determinato, cioè non si può dire che cosa esso è, ma solo che cosa esso non è. La denominazione che più gli si addice, ma solo in senso analogico, è quella di **Bene**.

Non c'è dubbio che, parlando di Uno e di Bene, Plotino intende riprendere la concezione che del principio supremo ebbe Platone (rispettivamente nel *Parmenide* e nella *Repubblica*), ma è altrettanto indubbio che la nozione di un principio da cui tutte le cose derivano non è altro che l'idea biblica di Dio, del tutto estranea alla precedente filosofia greca. Plotino opera una sintesi dei due concetti, attribuendo all'Uno-Bene di Platone il potere di produrre tutte le cose proprio del Dio biblico, ma togliendo a quest'ultimo la personalità (la capacità di intendere e di volere), per adeguarlo all'Uno-Bene di Platone. La tesi che dell'Uno si può dire solo ciò che esso non è, costituirà la base, come vedremo, della cosiddetta **teologia negativa**.

In quale modo tutte le cose derivano dall'Uno? A questo proposito il pensiero di Plotino non è molto chiaro, perché si esprime soltanto per immagini. La derivazione delle cose dall'Uno è infatti da lui paragonata al diffondersi della luce a partire dal sole, o al fluire dell'acqua da una sorgente (ovvero al traboccare di un liquido da un vaso ricolmo), o infine all'emanare profumo da parte di una sostanza odorosa. Tutte queste immagini attestano che si tratta di un **processo necessario**, cioè che l'Uno non può fare a meno di produrre le cose (per cui molti parlano di «emanazione»), anche se ovviamente non vi è costretto da nessuno, ma solo dalla sua stessa natura.

Ciò differenzia nettamente il concetto plotiniano di **emanazione** da quello biblico di **creazione**: mentre la creazione è un atto volontario, quindi libero (Dio può anche non creare, perciò le realtà create non esistono necessariamente), l'emanazione è un processo necessario, non dipendente dalla volontà. E questo, inoltre, rende problematica la trascendenza dell'Uno: se non c'è dubbio, infatti, che esso sia superiore, e quindi esterno, alle realtà che da lui procedono, è altrettanto indubbio che queste esistono con la stessa necessità dell'Uno, per cui – a rigore – l'Uno non può stare senza di esse. Non è improbabile che Plotino, nel pensare all'emanazione, avesse in mente il processo di generazione del Figlio (il *lògos*) dal Padre, ammesso nella concezione cristiana, con la differenza che le Persone divine della religione cristiana sono uguali tra loro, mentre ciò che viene emanato dall'Uno di Plotino è a questo inferiore.

La prima realtà che deriva dall'Uno, prima **ipostasi** (in greco *hypòstasis* significa persona, sostanza, entità), è per Plotino l'**Intelletto**, seconda ipostasi, che è insieme essere pensato e pensiero dell'essere. L'Uno, infatti, non è né essere né pensiero, perché è al di sopra di entrambi; l'Intelletto, invece, è essere che pensa se stesso. È evidente qui il tentativo plotiniano di recuperare il concetto aristotelico di Dio come pensiero, o spirito. Ma anche l'Intelletto assume subito una colorazione platonica, non appena Plotino afferma che in esso, oltre al principio dell'unità, c'è il principio della molteplicità, cioè la distinzione, la dualità (per questo l'Intelletto è inferiore all'Uno). Dall'unità e dalla dualità contenute nell'Intelletto derivano le molte idee, che sono numeri (ideali), ed anche potenze attive, e si raggruppano in cinque grandi generi (essere, identico, diverso, quiete e moto, come nel *Sofista* di Platone). È evidente, qui, l'influenza non solo della dottrina delle idee-numeri dell'ultimo Pla-

tone, ma anche della concezione delle idee come pensieri contenuti nella mente divina, inaugurata da Filone ebreo e ripresa dal platonismo medio.

L'ipostasi successiva all'Intelletto, che da questo viene emanata, come l'Intelletto è emanato dall'Uno, è l'**Anima del mondo**, cioè il principio della vita e del movimento. Essa fa parte, come l'Intelletto e le idee, del mondo intelligibile, ed è anch'essa una e molteplice, comprendendo in sé le molte anime particolari. Una forma inferiore di quest'anima è tuttavia presente nella realtà sensibile, che da essa stessa viene generata, e ne costituisce la natura immanente: questa natura si moltiplica a sua volta nelle varie «ragioni seminali», cioè nei semi da cui si sviluppano le diverse realtà sensibili. È evidente in questa concezione la ripresa della dottrina stoica della Ragione, o Natura, divina, immanente alla materia.

La **materia** deriva anch'essa dall'Anima del mondo (e quindi, indirettamente, dall'Uno e dall'Intelletto), ma non è una realtà positiva, bensì è il venir meno della potenza generativa dell'Uno, il suo esaurimento, cioè il non-essere. Essa, per Plotino, si identifica col male, un male inteso quindi non come realtà effettiva, ma come semplice assenza di bene.

La più alta realtà sensibile è il cielo, il cui movimento rotatorio è misurato dal **tempo**, generato anch'esso dall'Anima come immagine sensibile dell'eternità. Nel cielo ci sono gli astri, che Plotino identifica con gli **dèi** della religione politeistica, e tra cielo e terra ci sono i **demoni**, realtà intermedie tra gli dèi e gli uomini. In tutte queste dottrine è evidente l'influenza della visione della realtà gerarchica e gradazionistica, propria dello gnosticismo, del platonismo medio e del neopitagorismo.

Sulla terra vive l'**uomo**, che è essenzialmente un'anima particolare caduta in un corpo materiale: questa caduta, che peraltro secondo Plotino è necessaria, è una specie di colpa originale, fonte del male morale, cioè dell'attaccamento al corpo. Ma l'uomo, per ritrovare se stesso, cioè la sua anima, deve cercare di staccarsi dal corpo, spogliandosi di tutte le sue passioni mediante la virtù, la quale per Plotino è essenzialmente una **purificazione** (*kàtharsis*). Tale purificazione si ottiene anzitutto attraverso l'arte, che è amore del bello, poi attraverso l'etica e la politica, ma soprattutto attraverso la contemplazione (che dapprima è conoscenza dialettica, cioè discorsiva, e poi conoscenza intuitiva). Si produce così una specie di ritorno dell'anima all'Uno, che culmina nell'**estasi**, cioè nell'unione mistica con l'Uno, in cui l'anima, come dice la parola, esce fuori di sé, cioè dimentica se stessa, la propria individualità. Questa dottrina deriva da Filone ebreo, con la differenza che per Filone (e per il cristianesimo) l'estasi è un dono di Dio, cioè una grazia, mentre per Plotino è l'espressione più alta delle capacità dell'anima, cioè un fatto naturale.

I successori di Plotino: Amelio, Porfirio e Giamblico

Scolari di Plotino furono **Amelio** e **Porfirio**.

Amelio non scrisse nulla, mentre Porfirio, nato a Tiro nel 233 e morto a Roma nel 305, scrisse varie opere, tra cui la *Vita di Plotino*, l'*Introduzione* (*Isagoge*) alle *Categorie* di Aristotele con un commento e un'opera in 15 libri *Contro i cristiani*.

Porfirio sostanzialmente non fece che riprendere il pensiero di Plotino, accentuandone alcuni aspetti, quali la concezione religiosa della filosofia come **salvazione del-**

l'anima, il carattere ascetico dell'etica (astinenza dalle carni, rinuncia al matrimonio, a ogni sorta di divertimento), la demonologia (dottrina dei demoni), e la **difesa esplicita della religione pagana**, con tutti i suoi miti, i suoi simulacri, le sue pratiche divinatorie. Con lui si assiste chiaramente al tentativo di riproporre la religione politeistica greco-romana in prospettiva anticristiana, ed il neoplatonismo conferma da un lato il suo carattere di filosofia essenzialmente religiosa e dall'altro la sua funzione, grazie alla visione gerarchica e gradazionistica della realtà, di giustificazione filosofica della religione politeistica.

Scolaro di Porfirio fu **Giamblico**.

Giamblico nacque a Calcide nel 250, ma fondò una scuola neoplatonica in Siria, dove morì nel 330. Scrisse una *Raccolta delle dottrine dei Pitagorici* e un'opera *Sui misteri*.

Giamblico complica ulteriormente la visione gerarchica della realtà sviluppata da Plotino e da Porfirio, supponendo che ogni ipostasi si divida in due, e dia luogo in tal modo ad una serie innumerevole di **entità intermedie**, che vanno dalle idee-numeri agli dèi del paganesimo ed ai demoni. Anch'egli offre una serie di giustificazioni della religione politeistica e delle sue pratiche (sacrifici, vaticinii, interventi magici). Scolari di Giamblico, e quindi membri della cosiddetta **scuola siriaca**, furono Teodoro di Asine, Sopatro di Apamea e Dexippo (quest'ultimo commentò le *Categorie* di Aristotele).

Uno scolaro di Giamblico, Edesio, fondò una scuola neoplatonica anche a Pergamo, della quale fecero parte vari filosofi, tra cui l'imperatore **Giuliano l'Apostata**. Non bisogna dimenticare, infatti, che al tempo di Giamblico l'imperatore Costantino si era convertito al cristianesimo, imponendo quest'ultimo come religione ufficiale all'Impero romano. A ciò reagì Giuliano, che regnò dal 361 al 363, tentando di restaurare l'antica religione pagana e trovando un aiuto a questo scopo proprio nella filosofia del neoplatonismo. È noto che tale tentativo fallì con la morte di Giuliano.

Un'importante scuola neoplatonica fiorì anche ad Alessandria, diretta dalla nobile figlia del matematico Teone, la vergine **Ipazia**, primo esempio di donna maestra di filosofia, la quale espose la dottrina neoplatonica nella forma datale da Giamblico e fu uccisa nel 415 da una folla di cristiani incitati dal vescovo Cirillo. Ipazia ebbe tra i suoi scolari anche un vescovo cristiano, Sinesio di Cirene (365-415 circa). Alla stessa scuola appartennero in seguito vari altri filosofi neoplatonici, sia pagani (Ammonio figlio di Ermia, Asclepio, Olimpiodoro) che cristiani (Elia, Davide l'armeno, Giovanni Filopono, Stefano), tutti commentatori di Platone o di Aristotele e tutti convinti della fondamentale concordanza tra i due massimi filosofi greci.

La scuola di Atene e Proclo

Ma la più importante scuola neoplatonica fu quella sviluppatasi in Atene nei secoli V e VI. Essa fu diretta anzitutto da **Plutarco di Atene** (morto nel 432), indi da **Siriano**, che commentò la *Metafisica* di Aristotele, considerandola un'introduzione al platonismo, e riformulò la gerarchia delle ipostasi, affermando che dal primo Uno derivano due princìpi fra loro opposti, il secondo Uno e la Diade, da cui si generano le idee-numeri. Successore di Siriano nella direzione della scuola di Atene e suo esponente più importante fu **Proclo**.

Nato a Costantinopoli nel 410, Proclo morì ad Atene nel 485. Scrisse la *Teologia di Platone*, gli *Elementi di teologia*, vari commenti ai dialoghi di Platone (alla *Repubblica*, al *Parmenide*, al *Timeo*) e agli *Elementi* di Euclide.

Proclo riprese la filosofia di Plotino, precisando la legge generale della realtà come **ritmo ternario** (costituito di tre momenti, da intendersi però in senso ontologico, non cronologico): ogni principio anzitutto rimane in se stesso (*monè*, permanenza), indi procede da sé, nel senso che genera il suo effetto (*pròodos*, processo), infine ritorna a sé, nel senso che l'effetto da esso generato ritorna al suo principio (*epistrophè*, ritorno). Inoltre Proclo affermò che tutto ciò che è, è un **misto** di Limite e Illimitato, riprendendo in tal modo la dottrina esposta da Platone nel *Filebo*. Anch'egli ammise una molteplicità di dèi e di demoni, e concepì lo spazio come costituito da una materia sottilissima, la luce.

Successori di Proclo nella direzione della scuola di Atene furono Marino, suo biografo, e **Damascio**, autore di un'opera *Sui princìpi*, in cui rinuncia ad ammettere la generazione di tutte le cose dall'Uno e sostiene l'unità del tutto in un unico Essere, privo di distinzioni. In tal modo il neoplatonismo approdava, coerentemente, al monismo, cioè al panteismo. Durante lo scolarcato di Damascio, nell'anno 529 d.C., l'imperatore Giustiniano, il promotore del famoso *Corpus iuris civilis*, ultimo grande monumento trasmesso dalla romanità ai posteri, decretò la chiusura della scuola di Atene, evidentemente perché vi si insegnavano dottrine contrarie al cristianesimo.

Ebbe fine, così, ufficialmente l'antica filosofia pagana: i suoi ultimi esponenti, cioè Damascio stesso e il suo scolaro **Simplicio**, si rifugiarono in Persia. Essi tuttavia non cessarono di operare, specialmente Simplicio, che, tornato ad Atene nel 533, commentò numerose opere di Aristotele (*Categorie*, *Fisica*, *De caelo*, *De anima*) ed ebbe una famosa disputa col cristiano Filopono (di cui era stato condiscepolo ad Alessandria, alla scuola di Ammonio, prima di andare ad Atene alla scuola di Damascio) a proposito dell'eternità del mondo: Filopono, infatti, la negava in base alla dottrina della creazione, mentre Simplicio la sostenne con argomenti tratti da Proclo, cioè in forza del carattere necessario dell'emanazione. È significativo che gli ultimi bagliori della filosofia greca si accendano sull'interpretazione di Aristotele (sua era infatti la dottrina dell'eternità del mondo), la cui eredità filosofica è contesa fra neoplatonici pagani e neoplatonici cristiani.

Da questo momento in poi il neoplatonismo cessa come filosofia pagana (gli ultimi suoi esponenti pagani a Roma, cioè nella parte occidentale dell'Impero, di lingua latina, erano stati **Marziano Capella**, vissuto nella seconda metà del IV secolo, **Macrobio**, vissuto tra il IV e il V secolo, e **Calcidio**, vissuto nel V secolo) e passa invece a esercitare un'influenza determinante, come vedremo, sui filosofi cristiani.

5 La scienza nell'età imperiale

Anche l'età imperiale, come viene convenzionalmente chiamato l'ultimo periodo dell'evo antico, quello che va dal I al V secolo d.C., fu caratterizzata da importanti contributi nel campo delle scienze, sebbene non paragonabili per quantità e originalità a quelli dell'età ellenistica. Il centro più importante di elaborazione del sapere restò, anche per la scienza, Alessandria d'Egitto. Benché questa città avesse cessato, dopo la

conquista romana (30 a.C.), di essere la capitale di un regno, la presenza in essa del Museo e dell'annessa Biblioteca continuò a farne un significativo centro di cultura. Molto si è fantasticato sulla serie di sciagure che colpirono la famosa Biblioteca, dall'incendio appiccato dai soldati di Giulio Cesare nel 47 a.C., che però investì prevalentemente le navi alla fonda nel porto di Alessandria, a quello più grave del 272 d.C. durante la guerra fra Aureliano e Zenobia, a un altro di poco successivo ordinato da Diocleziano, al saccheggio voluto dal vescovo cristiano Teofilo nel 391 per colpire quello che si riteneva un centro di diffusione della cultura pagana, alla distruzione definitiva eseguita nel 640 dall'emiro arabo Amr ibn al As per ordine del califfo Omar, il quale giudicò che, se i libri contenuti nella Biblioteca si accordavano col *Corano*, erano inutili, e se invece contrastavano, erano dannosi, perciò in ogni caso dovevano essere distrutti (pare che si salvassero solo le opere di Aristotele).

Tolomeo

Ad Alessandria visse, nel II secolo d.C. (si suppone tra il 100 e il 170), **Claudio Tolomeo**, il famoso astronomo, autore del sistema geocentrico che da lui prese il nome e che fu soppiantato solo in tempi recenti (nel XVI secolo) da quello eliocentrico di Copernico.

L'opera più nota di Tolomeo è il *Sistema di matematica*, chiamato dagli Arabi *Almagesto* (che viene da *al*, prefisso arabo, e *mègistos*, superlativo greco per indicare il «massimo»), oggetto di numerose traduzioni e commenti nell'antichità e nel Medioevo. Tolomeo scrisse poi altre opere, fra cui la *Tetrabiblos*, dedicata allo studio degli influssi degli astri sulle vicende umane (astrologia), le *Ipotesi sui pianeti*, la *Geografia*, l'*Ottica*, l'*Armonico*.

Come si vede dai titoli delle sue opere, Tolomeo si occupò soprattutto delle scienze matematiche, pure ed applicate. Malgrado conservasse infatti la classificazione aristotelica delle scienze, che fra le scienze teoretiche comprende fisica, matematica e teologia, assegnando il primato a quest'ultima (detta perciò «filosofia prima»), Tolomeo non esitò ad assegnare il primato alla matematica, a causa del suo rigore e della sua esattezza, superiori a quelli della fisica e della teologia (cioè della metafisica). Questo è un tratto tipicamente platonico del suo pensiero, in linea con le tendenze filosofiche del suo tempo.

Fu per esigenze di tipo essenzialmente matematico e, come vedremo subito, platonico, che Tolomeo costruì il suo sistema astronomico (non a caso da lui chiamato «sistema matematico»). Pur conservando, infatti, il fondamentale impianto geocentrico, introdotto da Ipparco di Nicea contro l'ipotesi eliocentrica avanzata da Aristarco di Samo, e portando anzi nuovi argomenti a sostegno della centralità e dell'immobilità della Terra, Tolomeo si impegnò soprattutto nel tentativo di ricondurre il moto apparentemente irregolare dei pianeti a un insieme di moti regolari, intendendo con quest'ultima espressione esclusivamente il moto circolare uniforme. Era questo il problema lasciato ai suoi discepoli (Eudosso, Callippo, Eraclide Pontico) da Platone, che privilegiando il moto circolare esprimeva la sua fiducia nella matematica.

Per spiegare tutte le irregolarità del moto dei pianeti, Tolomeo riprese la teoria di Ipparco degli **eccentrici** (orbite circolari aventi come centro un punto diverso della Terra) e degli **epicicli** (orbite circolari aventi un centro a sua volta moventesi sopra

un altro cerchio), ma la complicò ulteriormente con l'introduzione del **punto equante**, cioè con l'ipotesi che i moti circolari dei pianeti fossero uniformi non rispetto alla Terra, ma rispetto a un altro punto, diverso da questa, introdotto proprio per renderli uniformi («equante» significa egualizzante, uniformante). Ma queste finivano con l'essere delle violazioni della regola del moto circolare uniforme, perciò esse indussero, diciassette secoli più tardi, un altro platonico, Copernico, ad abbandonare il sistema tolemaico. Ciò non toglie che quest'ultimo abbia conservato tutta la sua validità, sia pure come semplice ipotesi matematica, nel Medioevo sia arabo che latino, e in buona parte della stessa età moderna (ancora oggi esso è applicato nella navigazione e nella misurazione di vasti appezzamenti di terreno).

Galeno

Contemporaneo di Tolomeo fu un altro grande scienziato dell'età imperiale, il medico **Claudio Galeno**.

Nato a Pergamo nel 129 d.C., Galeno studiò, oltre che nella propria città, anche ad Alessandria, ascoltò a Smirne il filosofo medioplatonico Albino e poi si recò a Roma, dove fu amico dell'imperatore-filosofo Marco Aurelio e medico personale del figlio Commodo. Morì nel 214. Le sue opere principali sono *I procedimenti anatomici*, *L'utilità delle parti*, *Le facoltà naturali*, *Il metodo terapeutico*, i *Commentari a Ippocrate*, il trattato intitolato *Il miglior medico è anche filosofo* e il famosissimo *Manuale di medicina* (noto nel Medioevo come *Ars medica*, o, in arabo, *Tegni*, dal greco *tèchne*).

Galeno sostenne, contro la medicina empirica (professata a quell'epoca, tra gli altri, dallo scettico Sesto Empirico), la necessità per la medicina di possedere una dignità filosofica, che per lui significava un **metodo scientifico**. La medicina deve indagare le cause delle malattie, procedere con rigorose dimostrazioni, darsi insomma una sistemazione logica, il cui modello, per Galeno, è rappresentato dai procedimenti di **analisi e sintesi** propri della matematica. Egli proclama pertanto la necessità di ritornare a Ippocrate, ma in realtà intende la medicina come scienza molto più rigorosa di quanto ritenessero Ippocrate e anche Aristotele (al quale pure Galeno si richiama), rivelandosi in questo molto più platonico che ippocratico ed aristotelico.

Non mancano nell'opera di Galeno fondamentali scoperte di tipo **anatomico**, ottenute attraverso una pratica frequente della dissezione e persino della vivisezione (ovviamente sugli animali). Questa tuttavia non gli impedì di cadere in un famoso errore, cioè quello di credere che il sangue passi dalle vene alle arterie attraverso il setto che separa le due parti del cuore, errore che sarà smentito solo dall'aristotelico William Harvey agli inizi del secolo XVII. In genere però la tendenza di Galeno è piuttosto dogmatizzante, come appare nella ripresa della teoria ippocratica dei **temperamenti**, da lui classificati in modo alquanto rigido, e da alcuni sviluppi apportati alla biologia aristotelica, che lo inducono ad attribuire ai diversi organi delle **facoltà naturali**, orientate a determinati fini, che in realtà non spiegano nulla (per esempio la facoltà digestiva allo stomaco, la facoltà pulsativa al cuore, ecc.). Molti di questi equivoci si mantennero nel Medioevo, anche se è innegabile che l'influenza di Galeno tenne per molti secoli la medicina ad un livello indubbiamente superiore a quello empirico.

Pappo e la matematica

Contemporaneo di Tolomeo e di Galeno fu anche il matematico platonico **Teone di Smirne**, autore di un'importante opera su *La matematica utile alla lettura di Platone*, che confermava la tendenza matematizzante propria del platonismo medio e del neopitagorismo. Un altro grande matematico dell'età imperiale fu **Diofanto**, anch'egli, come Tolomeo, di Alessandria, ma vissuto un secolo più tardi (III secolo). I suoi contributi maggiori furono nel senso di uno sviluppo dell'algebra, pur reso difficile dal sistema di numerazione usato dai Greci (che, come è noto, indica i numeri con le lettere dell'alfabeto).

Ma il più grande matematico dell'età imperiale fu indubbiamente **Pappo**, sempre di Alessandria, vissuto nella prima metà del IV secolo e autore di varie opere, tra cui i commenti agli *Elementi* di Euclide ed all'*Almagesto* di Tolomeo, e una *Collezione matematica*, che è una specie di raccolta di tutta la matematica antica. In quest'opera sono contenute le famose definizioni dell'**analisi** e della **sintesi** geometriche, che saranno riprese all'inizio dell'età moderna dallo stesso Cartesio.

L'ultimo matematico antico fu **Teone di Alessandria** (da non confondersi col Teone di Smirne già citato), vissuto alla fine del IV secolo, commentatore anch'egli di Euclide e di Tolomeo, e padre della neoplatonica Ipazia, di cui abbiamo già parlato. Sarebbero dovuti passare vari secoli, cioè quasi tutto il Medioevo, prima che la matematica ritornasse alle altezze raggiunte da questi matematici antichi.

CAPITOLO **9**

LA PATRISTICA E S. AGOSTINO

1 LA PATRISTICA GRECA

Col termine «Patristica» si suole designare il pensiero dei Padri della Chiesa, cioè di alcuni grandi pensatori cristiani, particolarmente autorevoli per antichità, impegnati per lo più in compiti di pastorale e di governo all'interno della Chiesa. Caratteristica fondamentale della Patristica, sviluppatasi negli ultimi secoli dell'evo antico, è di essere fondata sulla fede cristiana, cioè di assumere senz'altro come verità, da far valere anche in filosofia, il contenuto della Sacra Scrittura (*Vecchio* e *Nuovo Testamento*). Questo presupposto, di per sé non filosofico, non ha tuttavia impedito che la Patristica si servisse ampiamente di categorie e anche di dottrine desunte dalla filosofia greca pre-cristiana e pagana, elaborando la nuova **teologia** cristiana (cioè una rielaborazione razionale dei dati intorno a Dio rivelati dalla fede), e che in taluni casi (specialmente con s. Agostino, il più grande rappresentante di questo pensiero) essa giungesse anche a formulare dottrine propriamente filosofiche originali ed importanti. In ogni caso la Patristica costituisce l'espressione più significativa della cultura filosofica della tarda antichità ed ebbe un'influenza enorme su tutto il Medioevo.

In corrispondenza con la divisione dell'Impero romano in orientale, con capitale a Costantinopoli, e occidentale, con capitale a Roma, inaugurata da Diocleziano, a cui finì per corrispondere anche la distinzione tra cultura di lingua greca e cultura di lingua latina, anche la Patristica può essere divisa in **Patristica greca**, o orientale, e **Patristica latina**, o occidentale, ciascuna delle due con caratteristiche proprie: più dottrinali o «speculative» quella greca, cui spetta il merito di avere elaborato la maggior parte della teologia, più pratiche ed apologetiche quella latina, cui peraltro appartiene il grande contributo filosofico di Agostino.

Clemente Alessandrino e Origene

Anche per la filosofia di ispirazione cristiana, come già abbiamo visto per quella «pagana», uno dei maggiori centri di elaborazione e di diffusione fu Alessandria. Qui fiorì agli inizi del III secolo la prima scuola di catechesi, cioè di educazione dei «catecumeni» (coloro che desideravano ricevere il battesimo, atto ufficiale di ingresso nella nuova religione) alle verità fondamentali del cristianesimo. Essa si sviluppò contemporaneamente alla scuola neoplatonica di Ammonio Sacca ed ebbe co-

me suoi principali maestri **Clemente**, detto Alessandrino a causa della sua provenienza, e **Origene**, che di Ammonio Sacca fu anche scolaro.

Tito Flavio Clemente nacque verso il 150, da famiglia pagana, dalla quale ricevette una formazione culturale comprendente una conoscenza approfondita della filosofia greca classica. Convertitosi al cristianesimo, succedette al suo maestro Panteno nella direzione della scuola catechetica di Alessandria, ma in seguito a persecuzioni dovette fuggire a Cesarea, in Cappadocia, dove continuò ad insegnare e morì nel 217. Le sue opere principali sono un *Protreptico ai Greci* (esortazione a convertirsi al cristianesimo), il *Pedagogo* e gli *Stròmata* (letteralmente: tappeti, per indicare la varietà degli argomenti in essi trattati).

Secondo Clemente l'insieme delle varie discipline non filosofiche, o cultura generale (l'espressione da lui usata è «paidèia enciclica», cioè circolare, comprendente tutto), è una «propedeutica» (o preparazione) alla filosofia, la quale è a sua volta una **propedeutica alla fede**. Quest'ultima ci dà la vera conoscenza, detta anche «sapienza» (*sophìa*) e «gnosi» (ma si tratta di una conoscenza ottenuta per mezzo della fede, non di un privilegio concesso da Dio a pochi iniziati, come pretendevano gli gnostici). Colui che guida l'uomo alla filosofia e dalla filosofia alla sapienza, ossia il vero Pedagogo, è per Clemente il **Lògos**, cioè il Verbo divino che illumina la ragione umana. Tra il contenuto della filosofia, che è razionale, e il contenuto della fede, che è rivelato, non c'è dunque contrasto, ma armonia. Naturalmente non tutte le dottrine dei filosofi sono, secondo Clemente, accettabili: ma certamente lo sono quella di Platone, che anch'egli considera illuminato dal *Lògos* divino (come già lo considerava il suo compatriota Filone), e quella degli stoici (a causa, quest'ultima, del suo rigore morale).

Origene nacque ad Alessandria nel 185, da famiglia cristiana. Dopo avere frequentato la scuola di Ammonio Sacca (insieme con un altro Origene, pagano), succedette a Clemente nella direzione della scuola catechetica della sua città, ma, venuto in contrasto col vescovo di Alessandria, che lo scomunicò (cioè lo escluse dalla comunità cristiana locale), andò a Cesarea di Palestina, dove si formò una nuova scuola. Morì a Tiro nel 253. Il suo pensiero fu condannato come eretico da un Concilio di Costantinopoli tre secoli dopo la sua morte (nel 553). La maggior parte delle opere di Origene sono commenti alla Bibbia (della quale corresse la traduzione greca dei Settanta). Origene scrisse anche un discorso *Contro Celso*, in risposta al *Discorso vero* scritto da Celso nel 178 contro i cristiani, una grossa opera intitolata *Sui princìpi* e altre ancora.

Anche per Origene, come per Clemente, l'intera filosofia (da lui divisa, come dagli stoici, in logica, fisica ed etica) è una propedeutica alla gnosi, che egli chiama senz'altro «teologia» e che è una sintesi tra il contenuto della Sacra Scrittura e la filosofia greca, specialmente platonica e stoica. Nel commentare la Scrittura egli distinse il significato «materiale», cioè letterale, del testo da quello «spirituale», cioè sostanzialmente allegorico, riprendendo in tal modo il metodo inaugurato da Filone (il che non gli impedì di evirarsi per un'interpretazione troppo letterale del passo evangelico su coloro che si fanno eunuchi per amore di Dio).

Origene pone come principio di tutte le cose Dio, da lui concepito platonicamente come Bene, e da Dio fa derivare anzitutto il Figlio, cioè il *Lògos*, concepito come il platonico mondo delle idee (quindi modello di tutte le cose e mediatore della creazione), e poi lo Spirito Santo, che però deriva attraverso il Figlio e quindi è subordinato a quest'ultimo. Anche il Figlio, cioè il *Lògos*, è tuttavia **subordinato al Padre**, perché Origene non distingue il processo della generazione, con cui Dio dà origine al

Figlio, da quello della creazione, con cui Dio dà origine al mondo. È evidente, a questo proposito, la somiglianza tra la sua posizione e quella del neoplatonismo, dovuta forse all'influenza di Ammonio Sacca.

La creazione del mondo, secondo Origene, è anzitutto creazione di enti spirituali, cioè gli angeli e le anime degli uomini, che si dispongono in una gerarchia di gradi di realtà di seguito al Figlio ed allo Spirito Santo. La materia viene prodotta solo successivamente, in seguito alla «caduta», o peccato, rispettivamente di alcuni angeli, che si trasformano in demonii, e delle anime umane, che entrano in tal modo in un corpo, ma sono ad esso preesistenti. Tale caduta tuttavia è dovuta ad una libera scelta della volontà, cioè non è necessaria, e perciò è un peccato, cioè una colpa. Dopo la caduta l'uomo, grazie alla fede, può riscattarsi e tornare a Dio, mediante una vera e propria spiritualizzazione del corpo, che diventa praticamente immateriale (questo è il modo in cui Origene interpreta il mistero cristiano della «resurrezione della carne»). Il **ritorno a Dio** culmina nell'unione mistica dell'anima col *Lògos*. È evidente, anche in questa dottrina del «ritorno», la somiglianza col neoplatonismo.

Ma il ritorno a Dio non riguarda, secondo Origene, soltanto l'uomo, bensì coinvolge l'intero mondo creato, che è destinato ad una **reintegrazione finale** (*apokatàstasis*): tutte le cose, cioè, saranno riassorbite definitivamente in Dio. Quest'ultima dottrina, così come quella della subordinazione del Figlio al Padre e dello Spirito Santo al Figlio, fu considerata eretica rispetto alla rivelazione cristiana, perciò il pensiero di Origene fu oggetto di numerose controversie, in cui alcuni teologi si schierarono dalla sua parte (tra questi il grande storico della Chiesa primitiva **Eusebio di Cesarea**) ed altri contro di lui, finché venne, come abbiamo visto, definitivamente condannato.

Controversie teologiche e dogmi cristiani

Nell'ambito della Patristica greca del IV secolo si svolsero le maggiori controversie teologiche, aventi per oggetto rispettivamente il mistero della Trinità divina e quello della Incarnazione, e che furono risolte mediante le definizioni dei principali **dogmi cristiani** (cioè dottrine proposte come verità di fede) ad opera dei primi Concilii ecumenici (assemblee universali dei vescovi in unione col vescovo di Roma, cioè con il papa).

La prima grande controversia teologica ebbe ad oggetto il rapporto fra le tre Persone della Trinità. Essa fu occasionata dall'eresia di **Ario**, un prete di Alessandria (256-336), il quale sostenne che il Figlio, essendo generato (in greco *ghennetòs*, dal verbo *ghennào*, generare), è divenuto (*ghenetòs*, da *ghìgnomai*, divenire), cioè è venuto dall'essere, perciò è inferiore al Padre, che è sempre stato. In tal modo Cristo veniva ridotto al rango di semplice creatura, cioè veniva privato della sua divinità, la cui ammissione è invece l'essenza del cristianesimo. Si tratta di un'eresia opposta al «docetismo», il quale, come abbiamo visto, considerava solo apparente la natura umana di Cristo, nonché al «modalismo» (o «sabellianesimo», dal suo fondatore Sabellio), che riduceva le tre Persone della Trinità a tre «modi» di un'unica Persona, e al «patripassianesimo», che identificava il Figlio col Padre al punto da ammettere che anche quest'ultimo avesse subito la passione e la morte. Una certa somiglianza si nota invece tra l'arianesimo (come venne chiamata la dottrina di Ario) e l'«adozionismo», eresia ad esso precedente, secondo la quale Cristo sarebbe solo figlio adottivo del padre, e quindi sprovvisto di una vera natura divina.

L'arianesimo, sorto anch'esso ad Alessandria, fu combattuto soprattutto da **s. Atanasio**, vescovo di questa stessa città (295-337), il quale sostenne che Cristo è non solo vero uomo, ma anche vero Dio, perché «consustanziale» (*homo-oùsios*, cioè di *ousìa*, o sostanza, *homòs*, identica) al Padre. Atanasio riuscì a far accettare la sua dottrina dal Concilio di Nicea (325), convocato per ordine dell'imperatore Costantino, e a far quindi condannare Ario come eretico.

Tuttavia l'arianesimo, per la sua affinità col neoplatonismo (cioè la **confusione tra generazione e creazione**, che comporta la subordinazione del Figlio, considerato alla stregua di qualsiasi altra creatura, rispetto al Padre, esattamente come nel processo di emanazione sostenuto dal neoplatonismo), sopravvisse specialmente nelle chiese orientali, le più sensibili all'influenza di questa filosofia. Una forma moderata di esso fu il cosiddetto «semiarianesimo», che considerava il Figlio «simile» al Padre (*homoi-oùsios*, cioè appunto di *ousìa*, sostanza, *hòmoios*, simile). Esso fu definitivamente sconfitto dal Concilio di Costantinopoli del 381 (il Costantinopolitano primo), il quale formulò il famoso *Credo*, o «Simbolo niceno-costantinopolitano», recitato ancora oggi nella Messa. Questo distingue, come è noto, la creazione e la generazione, affermando che Dio ha «creato» il cielo e la terra, nonché tutte le cose visibili e invisibili (angeli e anime), mentre ha «generato» il Figlio che pertanto è «consustanziale» al Padre. Infine il Simbolo afferma la divinità dello Spirito Santo, considerato uguale al Padre ed al Figlio e «procedente» da entrambi. Esso pertanto è la definizione del **dogma trinitario**.

Un'altra controversia teologica scoppiò in seguito all'eresia di **Nestorio di Antiochia** (381-451), il quale sostenne che in Cristo «inabitano» due nature, quella umana e quella divina, senza essere unite in un'unica persona, perciò egli è diviso in due persone, divina e umana, e quindi Maria non è veramente «madre di Dio», bensì soltanto madre di Gesù.

Contro il nestorianesimo si scagliò soprattutto **s. Cirillo**, vescovo anch'egli di Alessandria (morto nel 444), il quale affermò l'«unione ipostatica», cioè in un'unica persona (*hypòstasis* significa ipostatizzazione, sostanzializzazione della natura, quindi, nel caso di una natura razionale, persona), delle due nature di Cristo, la divina e l'umana. Egli ottenne ragione dal Concilio di Efeso (431), che proclamò Maria «madre di Dio», sconfessando in tal modo Nestorio. Ma l'insistenza eccessiva sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo portò un monaco di nome **Eutiche** ad attribuire a Cristo anche una sola natura, quella divina, cadendo in tal modo in una nuova eresia, detta «monofisismo» (*mònos*, unico, e *phỳsis*, natura). Anche il monofisismo venne condannato e nel Concilio di Calcedonia (451) venne definitivamente formulato il **dogma cristologico**: in Cristo ci sono due nature, divina e umana, e una sola persona. Come si vede, si tratta di controversie e di definizioni essenzialmente teologiche, in cui però si fa uso di **categorie desunte dalla filosofia greca**, quali *ousìa*, *phỳsis*, *hypòstasis*, il che rivela la perfetta assimilazione di quest'ultima da parte dei Padri. Probabilmente senza il ricorso alla filosofia greca il cristianesimo non avrebbe mai assunto quella sistemazione dogmatica definitiva che gli ha permesso di durare inalterato per quasi venti secoli.

Le scuole di Alessandria, Cesarea e Antiochia

Durante e dopo le controversie teologiche la Patristica continuò a svilupparsi in Oriente attraverso varie scuole: quella di Alessandria, di cui già ci siamo occupati, quella di Cesarea in Cappadocia e quella di Antiochia. Alla **scuola di Alessan-**

dria appartiene **Sinesio di Cirene** (370-413), che fu scolaro della neoplatonica Ipazia, uccisa dai cristiani: egli ammise la preesistenza dell'anima al corpo, il carattere imperituro del mondo e la resurrezione intesa come spiritualizzazione del corpo (alla maniera di Origene): tutte dottrine di tendenza platonica o neoplatonica.

Alla **scuola di Cesarea** in Cappadocia (Asia Minore) appartengono i cosiddetti tre «luminari di Cappadocia», cioè **s. Basilio**, il suo amico **s. Gregorio di Nazianzo** e **s. Gregorio di Nissa**, fratello del primo. Basilio (330-379), autore di omelie a commento dell'*Esamerone* (*hexa-èmeron*, cioè i «sei giorni» in cui avvenne la creazione secondo la Bibbia), considerò anch'egli, come Clemente e Origene, la filosofia greca una propedeutica alla Sacra Scrittura, e combatté il neoplatonismo, sostenendo che Dio è essere (*ousìa*), che il Figlio è uguale al Padre e che lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio. Sempre contro il neoplatonismo affermò che la creazione è un produrre dal nulla e dunque anche la materia è creata. Scarso fu il contributo filosofico di Gregorio Nazianzeno (330-390), mentre Gregorio Nisseno (335-394), il più importante dei tre, autore di un *Discorso catechetico* e di vari commenti alla Scrittura, chiarì definitivamente i **rapporti tra filosofia e fede**, affermando che la prima è un discorso razionale, che funge da introduzione alla seconda, la quale va oltre i limiti della ragione e illumina coloro che la possiedono a proposito delle stesse verità razionali. Esempi di verità raggiungibili dalla sola ragione, cioè per mezzo di una dimostrazione, sono – secondo Gregorio Nisseno – l'**esistenza** e l'**unità** di Dio, mentre non è conoscibile dalla ragione l'**essenza** di Dio, che è oggetto di fede e può essere illustrata per mezzo di analogie (per esempio, il modo in cui la nostra mente concepisce un pensiero può farci capire, per analogia, come Dio Padre generi Dio Figlio, che è il suo *Lògos*, cioè il suo pensiero).

In quasi tutte le principali questioni teologiche Gregorio Nisseno professa posizioni perfettamente ortodosse (si noti che egli visse prima dei Concilii di Efeso e di Calcedonia), quali l'identità di natura (*ousìa*) fra le tre Persone della Trinità, la creazione dal nulla, il carattere non eterno, ma implicante un inizio e una fine nel tempo, del mondo (carattere che Gregorio considera ammissibile solo per fede), la cooriginarietà (cioè non preesistenza) dell'anima rispetto al corpo. L'unica dottrina non ortodossa in lui presente pare essere stata quella origeniana della reintegrazione finale.

Vicino ai tre «luminari di Cappadocia» fu **Nemesio di Emesa** (fine del secolo IV), autore di un trattato *Sulla natura dell'uomo*, che ebbe molta fortuna nel Medioevo. Egli, pur concependo platonicamente l'uomo come formato essenzialmente da un'anima che si serve di un corpo, affermò molto vigorosamente l'unità tra queste due componenti, negando la preesistenza dell'anima al corpo. Inoltre Nemesio concepì l'uomo, a causa della natura spirituale e materiale che gli è propria, come un «microcosmo», cioè un mondo in piccolo, una sintesi del mondo intero, e insistette nel sottolineare la libertà della volontà umana.

Alla **scuola di Antiochia**, città nella quale era stata molto forte l'influenza del neoplatonismo di Giamblico e della scuola neoplatonica di Pergamo, appartennero infine alcuni altri Padri della Chiesa, quali **Diodoro di Tarso** (morto nel 394), **Teodoro di Mopsuestia** (morto nel 428) e **Teodoreto di Ciro** (393-466). Pare che i primi due siano stati vicini all'eresia di Nestorio, che di Teodoro era scolaro, affermando che in Cristo non c'è propriamente una sola persona, ma soltanto una sola volontà. Il terzo invece aderì alla definizione del Concilio di Calcedonia e, in filosofia, si richiamò soprattutto a Platone.

2 LA PATRISTICA LATINA

Tra la fine del II e l'inizio del III secolo gli scrittori cristiani della parte occidentale dell'Impero romano cominciarono a esprimersi in lingua latina (mentre gli apologisti avevano scritto in greco) e nello stesso periodo si ebbero anche le prime traduzioni latine della Bibbia. Nacque così la Patristica latina, che presenta alcuni caratteri diversi rispetto a quella greca: un interesse minore per i problemi filosofici e teologici, e maggiore per quelli pastorali e morali. Ciò è dovuto alle condizioni in cui si trovavano i cristiani in Occidente, più esposti alle persecuzioni da parte dell'apparato imperiale, quindi anche alle defezioni e al lassismo morale. Gli scritti dei Padri latini sono pertanto più impegnati nei problemi pratici e riguardanti la vita concreta, e spesso sono polemici, sia nei confronti del paganesimo sia nei confronti delle eresie.

La situazione mutò notevolmente dopo che l'imperatore Costantino, con l'editto di Milano (313), riconobbe la libertà di professare la religione cristiana, ponendo fine alle persecuzioni e convertendosi egli stesso al cristianesimo, e soprattutto dopo che l'imperatore Teodosio, verso la fine del IV secolo, proclamò il cristianesimo religione ufficiale dell'Impero romano e diede inizio alla repressione nei confronti del paganesimo.

Minucio Felice e Tertulliano

Il primo autore cristiano in lingua latina di cui ci sia rimasta un'opera è **Minucio Felice**, vissuto a Roma verso la fine del II secolo, il quale scrisse l'*Octavius*, dialogo fra un cristiano ed un pagano, in cui si portano alcuni **argomenti razionali a sostegno della fede cristiana**: in particolare vi si dimostra l'esistenza di un unico Dio intelligente e l'immortalità dell'anima, con argomenti di origine stoica, tratti dal *De natura deorum* di Cicerone.

Un atteggiamento fortemente polemico ed antifilosofico si riscontra invece nell'opera di **Tertulliano**.

Tertulliano nacque a Cartagine, in Africa, nel 155, da famiglia pagana. Convertitosi al cristianesimo, finì per aderire, a causa del suo estremismo, al «montanismo», eresia inaugurata da **Montano** nel II secolo, che considerava imminente la seconda venuta di Cristo sulla terra, cioè la fine del mondo, e quindi predicava il più rigoroso ascetismo. Tertulliano scrisse varie opere, tra cui le più famose sono l'*Apologeticum*, *La prescrizione degli eretici*, *Adversus Marcionem* e *Ad martyras*. Morì dopo il 220.

Secondo Tertulliano, la vera religione, cioè il cristianesimo, non si fonda sulle argomentazioni filosofiche, ma sulla fede delle anime semplici e incolte, sui fatti narrati dalla Sacra Scrittura e sulla tradizione della Chiesa. La filosofia non solo è inutile alla fede, ma anzi le è nociva, perché è la causa di tutte le eresie. La polemica, a volte violenta, di Tertulliano contro la filosofia degenera spesso in polemica contro la stessa ragione umana e si risolve nell'**esaltazione di una fede stolta**, cioè irrazionale. Perciò gli è stato attribuito il detto «*credo quia absurdum*» (credo proprio perché le verità di fede sono assurde).

Oltre che contro la filosofia, Tertulliano polemizzò violentemente anche contro

l'Impero romano, accusandolo di essere fondato sulla guerra, quindi sull'ingiustizia e sul peccato. Egli inoltre, convinto che tutto ciò che esiste deve avere un corpo (materialismo), sostenne la **corporeità di Dio**, da lui concepito come materia sottilissima, e dell'anima, intesa letteralmente come «soffio» (*spiritus*) di Dio. In polemica contro le tesi neoplatoniche dell'origine divina dell'anima e della sua preesistenza al corpo, Tertulliano affermò che Dio ha creato solo la prima anima e che da questa si sono poi generate tutte le altre in occasione del concepimento dei rispettivi corpi (dottrina nota col nome di «traducianesimo»). Infine, contro Origene, negò l'immortalità dell'anima, ammettendo solo la resurrezione da morte.

Ugualmente a Cartagine nacque nel 200 **s. Cipriano**, che della città fu vescovo ed ivi morì martire nel 258. Questi sostenne, in vari trattati, l'imminenza della fine del mondo, concepita come punizione divina per i peccati commessi dai pagani, e conseguentemente affermò l'estraneità dei cristiani a questo mondo e il dovere, da parte di essi, di preoccuparsi unicamente della loro vera patria celeste.

Visse invece a Roma, intorno alla metà del III secolo, **Novaziano**, importante perché nel suo *De Trinitate* discusse il problema trinitario usando per la prima volta in latino i termini *substantia* e *persona* come traduzioni dei termini greci *ousìa* e *hypòstasis*.

Arnobio e Lattanzio

L'Africa continuò, anche nel IV secolo, ad essere una delle province dell'Occidente più ricche di scrittori cristiani. Da essa proviene infatti **Arnobio**, vissuto fra il III e il IV secolo, pagano convertito al cristianesimo, autore dell'*Adversus nationes* (*Contro i pagani*). Questi concepisce la **fede come unica salvezza** dalla morte e, di conseguenza, svaluta completamente ogni capacità umana (compresa la ragione). Ciò non gli impedisce, tuttavia, di mantenere qualche residuo di paganesimo, quali l'ammissione di molteplici dèi, considerati come inferiori al Dio supremo e da lui creati, o la convinzione che le anime siano create non dal primo ma da questi ultimi, nonché qualche residuo di gnosticismo, quale l'ammissione della resurrezione per i soli eletti.

Sempre africano fu **Lattanzio**, di poco posteriore ad Arnobio e scolaro, anche se critico, di questo, nonché autore di varie opere quali *De opificio Dei*, *Divinae Institutiones*, *De ira Dei* e *De mortibus persecutorum*. Vissuto al tempo dell'editto di Milano e probabilmente amico personale dell'imperatore Costantino, Lattanzio abbandona ogni accento polemico contro la cultura pagana, affermando la necessità della giustizia come conseguenza del fatto che tutti gli uomini sono figli di Dio e basando su di essa una specie di **sintesi** tra la religione cristiana e l'ideale ciceroniano della *humanitas* (rispetto verso tutti gli uomini e tutto ciò che è umano). Non mancano tuttavia nel suo pensiero dottrine teologiche, quali la tesi che Dio avrebbe generato, oltre al Figlio, uno spirito del male, o demonio, o Anti-Cristo, e che la storia umana, destinata a conoscere il regno di Cristo e, successivamente, la ribellione dell'Anti-Cristo, si sarebbe conclusa con una conflagrazione cosmica e con la trasformazione dei giusti in angeli.

Il recupero della filosofia pagana: Vittorino

La progressiva cristianizzazione dell'impero smussò sempre più gli accenti polemici della letteratura cristiana e favorì, da parte dei Padri, un recupero della filosofia pagana, che nel frattempo, come abbiamo visto, era entrata sotto il dominio

del neoplatonismo. Non si dimentichi che Plotino e Porfirio erano vissuti a Roma nel III secolo, e che a Roma nella prima metà del IV secolo erano fioriti filosofi neoplatonici quali **Calcidio**, traduttore in latino e commentatore del *Timeo* di Platone in chiave neoplatonizzante, **Macrobio**, commentatore di Virgilio e di Cicerone (in particolare del VI libro del *De re publica*, noto anche come *Somnium Scipionis*) in chiave ugualmente neoplatonizzante, e **Firmico Materno**, astrologo neoplatonico convertitosi poi al cristianesimo.

Simbolo di questo recupero cristiano della filosofia pagana è **Mario Vittorino**, nato in Africa alla fine del III secolo, dapprima professore pagano di retorica a Roma con orientamento neoplatonico (ispirato a Porfirio), poi convertitosi al cristianesimo e divenuto studioso di problemi teologici. Nel suo periodo pagano Vittorino si dedicò a studi di logica (da lui considerata come propedeutica alla retorica), traducendo l'*Isagoge* (introduzione alle *Categorie* di Aristotele) di Porfirio e forse anche le stesse *Categorie* e il *De interpretatione* di Aristotele, e costituendo così un primo corpus di **opere logiche in latino**, che sarebbe stato sviluppato, in seguito, da Boezio. Sempre nel periodo pagano Vittorino tradusse in latino opere di Plotino e di Porfirio, che avrebbero poi influito sul pensiero di s. Agostino.

Nel suo periodo cristiano Vittorino scrisse un *De Trinitate* in cui difese strenuamente la tesi della consustanzialità del Figlio al Padre contro la tesi semi-ariana del Figlio soltanto «simile nella sostanza» (*homoioùsios*) al Padre. Ciò non gli impedì di scorgere nel Prologo al Vangelo di s. Giovanni le tre prime ipostasi della filosofia plotiniana (Dio corrispondente all'Uno, il *Lògos* corrispondente all'Intelletto e, curioso, il Battista corrispondente all'Anima del mondo).

Qualche resistenza alla riconciliazione tra cristianesimo e filosofia pagana venne opposta da **s. Ilario di Poitiers** (315-367), autore anch'egli di un *De Trinitate* di orientamento anti-ariano, dove si dichiara che è preferibile designare la seconda persona della Trinità come Figlio anziché come *Lògos*, per sottolinearne meglio il carattere, appunto, di persona, e si presenta quest'ultima come immagine perfetta del Padre. In particolare Ilario polemizzò contro il neoplatonismo politeistico di Giamblico, che egli aveva conosciuto nei suoi viaggi in Oriente.

S. Ambrogio

Il maggiore dei Padri della Chiesa del IV secolo fu certamente **s. Ambrogio**, nato a Treviri in Germania nel 339, proconsole a Milano e poi vescovo di questa città, dove morì nel 397. Consigliere e amico degli imperatori Graziano e Teodosio, Ambrogio rivendicò l'**indipendenza della Chiesa** dall'autorità politica (indipendenza spesso sacrificata in Oriente dal fenomeno del «cesaro-papismo», cioè dalla tendenza dell'imperatore a svolgere la funzione di papa). Egli commentò, ad imitazione di s. Basilio di Cesarea, l'*Hexaemeron*, il libro della *Genesi*, i *Salmi* e il Vangelo di s. Luca, e scrisse vari trattati ascetici, prediche e inni.

La sua attività fu di carattere più pastorale che filosofico o teologico, tuttavia egli riprese la distinzione stoica fra doveri perfetti e doveri relativi, identificando i primi con i consigli evangelici e i secondi con i precetti rivolti a tutti, e completò la serie delle virtù, aggiungendo a quelle classiche della cultura pagana (prudenza, coraggio, temperanza e giustizia) le virtù cristiane della castità, della pietà verso Dio e della carità verso il prossimo. Famosa restò la sua polemica col senatore pagano Simmaco,

prefetto di Roma, sul ripristino dell'altare della Vittoria nell'aula del Senato, in cui Ambrogio rifiutò di considerare gli dèi pagani come conciliabili col Dio rivelatosi nel cristianesimo.

Contemporaneo di s. Ambrogio fu infine **s. Girolamo** (nato in Dalmazia nel 347 e morto in Palestina nel 424), allievo in Roma del grammatico ciceroniano Donato, che alternò periodi di vita in società (a Roma ebbe come sue allieve varie matrone, con le quali intrattenne rapporti epistolari) e periodi di ritiro nel deserto, concludendo la sua vita in un monastero. Il suo maggiore contributo culturale fu una nuova **traduzione integrale** della Bibbia dall'ebraico in latino, che a partire dal secolo XIII sarebbe stata chiamata la *Vulgata* (cioè la più divulgata) e nel Concilio di Trento sarebbe stata considerata come l'unica traduzione canonica (cioè riconosciuta come valida dalla Chiesa cattolica). Di alcuni libri della Bibbia egli scrisse anche commenti.

3 S. Agostino

Vita e opere

Aurelio Agostino nacque a Tagaste, in Numidia (odierna Algeria), nel 354. Nell'infanzia ricevette un'educazione cristiana dalla madre Monica (santa), ma durante gli studi di grammatica e retorica compiuti a Madaura e a Cartagine ebbe un periodo di traviamento, in cui convisse con una donna dalla quale ebbe un figlio, Adeodato, nato quando Agostino aveva appena 19 anni (nel 373). Alla conclusione dei suoi studi, imperniati soprattutto su Cicerone, Agostino lesse un dialogo di quest'ultimo, l'*Ortensio*, andato poi perduto, che si ispirava al *Protreptico* di Aristotele e che lo indusse a cambiare vita per dedicarsi allo studio della filosofia. Nella filosofia greca Agostino scorse infatti essenzialmente l'amore, cioè la ricerca, della sapienza, ma – come narra egli stesso nelle *Confessioni*, che sono la sua autobiografia spirituale – non vi trovò il modo per giungere alla salvezza, rappresentata per lui da Cristo.

Egli si affidò pertanto a una dottrina filosofico-religiosa approdata in Africa dall'Oriente, il **manicheismo**, fondata dal persiano **Mani** (vissuto nel III secolo), che, riprendendo la religione di Zoroastro, per cui esistono due divinità opposte, una buona (Ormuzd) ed una cattiva (Arimane), affermava appunto l'esistenza di due princìpi supremi, la luce e le tenebre, in lotta fra di loro, concependoli entrambi come corporei, cioè materiali. Non si dimentichi che una concezione materialistica di Dio era stata già professata in Africa da Tertulliano e una visione dualistica della storia come lotta fra due princìpi opposti era stata professata da Lattanzio. Non c'è da stupirsi, pertanto, che Agostino per un certo periodo (dal 373 al 382) possa avere aderito al manicheismo. Egli tuttavia restò insoddisfatto di questa dottrina, che non riusciva a conciliarsi con l'idea di Dio offerta dalla Sacra Scrittura, nella quale Agostino non aveva mai cessato di credere. Ebbe perciò, soprattutto dopo un colloquio col manicheo Fausto, dal quale non ottenne i chiarimenti sperati, una crisi di fiducia nel manicheismo, che lo portò a una posizione di **scetticismo**, simile a quello professato dall'Accademia media (di cui egli aveva notizia attraverso Cicerone).

Nel frattempo, precisamente nel 383, dopo aver insegnato retorica per alcuni anni a Cartagine, Agostino si recò a Roma, dove entrò in contatto col senatore pagano Simmaco (l'antagonista di s. Ambrogio), il quale gli procurò una cattedra di retorica a Milano, divenuta allora una delle città più importanti dell'Occidente. Qui Ago-

stino fece l'esperienza che avrebbe trasformato definitivamente tutta la sua vita: ascoltò le prediche di s. Ambrogio, in cui si interpretava la Sacra Scrittura alla luce dello spiritualismo neoplatonico, e lesse quelli che egli stesso, nelle *Confessioni*, chiama i «libri dei platonici», cioè le opere di Plotino e di Porfirio tradotte in latino da Vittorino (Agostino non conosceva quasi nulla di greco).

Nel **neoplatonismo** egli trovò finalmente una filosofia che, grazie al suo concetto spiritualistico di Dio e alla sua concezione del male come non essere, gli permetteva, a differenza dal manicheismo, di aderire anche con la ragione all'idea di Dio rivelata dalla Sacra Scrittura. La cosiddetta «conversione» di s. Agostino non fu dunque una conversione dal paganesimo al cristianesimo, ma fu la scoperta, da parte di un cristiano, di una filosofia che poteva accordarsi (fatte salve alcune modifiche che vedremo) con la fede. Perciò si può dire che Agostino parte dalla fede e va alla ricerca di una comprensione razionale di essa, perché è consapevole che la fede non è un sapere, ma un credere, un fidarsi di qualcuno, che non appaga l'intelletto, e perciò esige una filosofia, esplicita o implicita che questa possa essere.

Dopo questa scoperta Agostino decise di ricevere il battesimo (che a quel tempo si conferiva per lo più in età adulta e che egli si era rifiutato di chiedere fino a che non avesse trovato una filosofia che si accordasse con la sua fede) e a questo scopo si ritirò, per prepararvisi adeguatamente, con la madre e alcuni discepoli, a Cassiciaco, in Lombardia, dove compose le sue prime opere filosofiche: i dialoghi *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia*. Battezzato a Milano nel 387 dal vescovo Ambrogio, Agostino scrisse altre opere, ossia *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, *De musica*, *De libero arbitrio*. Indi ripartì per l'Africa, dove si stabilì a Ippona e si fece prete (391), scrivendo altre opere, quali *De genesi contra Manicheos*, *De magistro*, *De vera religione*, *De doctrina christiana*, commenti alle Scritture e prediche. Nel 395 divenne vescovo di Ippona e negli anni successivi scrisse le *Confessioni*, il *De Trinitate*, il *De genesi ad litteram* e le *Enarrationes in Psalmos*.

Nel 410 Roma fu saccheggiata dai Visigoti (era l'inizio delle invasioni barbariche) e i pagani accusarono i cristiani di essere responsabili della fine dell'Impero romano d'Occidente: per rispondere a questa accusa Agostino scrisse il *De civitate Dei*, opera grandiosa in 22 libri. Nel frattempo si era diffusa in Africa una nuova eresia, il **pelagianesimo** (dal nome del suo fondatore Pelagio), che negava la limitazione del libero arbitrio in conseguenza del peccato originale. Contro di essa e contro una sua forma attenuata, chiamata «semi-pelagianesimo», Agostino scrisse *De natura et gratia*, *De anima et eius origine*, *De praedestinatione sanctorum*. Infine, nel 427, scrisse la sua ultima opera, le *Retractationes*, in cui metteva a punto alcuni temi trattati in opere precedenti. Nel 430 i Vandali, dopo avere invaso la Spagna, invasero anche la provincia romana d'Africa e assediarono Ippona. Fu durante l'assedio della città di cui era vescovo che Agostino morì.

Interiorità, conoscenza, illuminazione

Le opere di s. Agostino sono la documentazione fedele del suo itinerario di pensiero: dal superamento dello scetticismo al neoplatonismo, alle correzioni di questo, alla critica del manicheismo e del pelagianesimo e, infine, alla grandiosa visione della storia suscitata dal tramonto dell'Impero romano. Il superamento dello scetticismo è contenuto nel *Contra Academicos*, dove si trova la famosa argomentazio-

ne secondo cui, anche se ci si sbaglia in tutto, come pretendono gli scettici, tuttavia si ha la certezza di esistere (*si fallor, sum*: «se mi sbaglio, esisto»), cioè si sa di essere e si sa di pensare. Queste sono verità innegabili, in quanto risultano necessariamente dal tentativo di negare qualsiasi verità. Dunque noi siamo in possesso di alcune verità. Non possiamo tuttavia essere noi la fonte di tali verità, proprio perché noi cerchiamo, dubitiamo, ci sbagliamo; inoltre perché tali verità, come tutte le verità, sono immutabili, mentre noi, la nostra anima, siamo in continuo mutamento. Pertanto la fonte di queste verità sarà una Verità in sé, superiore a noi e immutabile, che per Agostino è Dio stesso.

L'argomento sopra riportato è non solo, secondo Agostino, una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima (se le verità sono eterne, l'anima che le contiene deve essere immortale), ma è anche, per comune riconoscimento degli studiosi, la prima grande affermazione del valore dell'**interiorità**. È all'interno dell'uomo, nella sua coscienza, cioè nella sua anima, che Agostino trova infatti la prima verità, ed è da questa verità interiore, non dalla certezza dell'esistenza del mondo esterno, e di qualche sua caratteristica, che egli muove per giungere alla Verità suprema, cioè a Dio. Agostino stesso ha descritto questo itinerario dall'interiorità a Dio con le famose parole: «ritorna in te stesso, nell'interiorità dell'uomo abita la verità, e, se avrai trovato che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso» (*De vera religione*).

Sul valore dell'interiorità si fonda tutta la concezione agostiniana della conoscenza: anzitutto c'è la sensazione, che non è soltanto un patire da parte del corpo l'azione di uno stimolo, ma è l'attenzione dell'anima a questa passione. Dunque esiste un **senso interno** (*sensus inditus*) che percepisce, distingue e confronta le sensazioni, e che, di per se stesso, è infallibile. C'è poi la facoltà di pronunciare giudizi, che Agostino chiama **ragione** (*ratio*), la quale è superiore alle sensazioni, perché attinge la realtà intelligibile, ma è fallibile. Se la ragione è in grado qualche volta, come abbiamo visto, di pronunciare giudizi veri, e tuttavia è di per se stessa fallibile, essa dovrà ricevere da qualche altra facoltà, che sia infallibile, i criteri della verità (cioè i criteri per distinguere il vero dal falso): quest'altra facoltà, superiore alla ragione, è per Agostino la mente, o **intelletto** (*intellectus*), che a sua volta non si costruisce da sé i criteri della verità, ma li intuisce come dati ad essa dall'alto, cioè dalla Verità suprema, che è Dio. Tutto questo processo si svolge all'interno dell'anima, che conserva i suoi vari momenti perché essa è essenzialmente **memoria**. È la concezione dell'anima come memoria che permette ad Agostino di spiegare, come vedremo subito, l'illuminazione da parte di Dio e la concezione del tempo.

Abbiamo detto che l'intelletto riceve i criteri della verità da Dio: questo atto è per Agostino l'**illuminazione**: l'intelletto, cioè, viene illuminato dal *Lògos*, o Verbo divino, nel quale sono contenute le idee di tutte le cose e quindi anche i criteri della verità. Il segno che esiste questa illuminazione, spiega Agostino nel *De magistro*, è il fatto che, quando noi veniamo educati da un qualsiasi maestro, comprendiamo i significati delle parole che egli usa, senza che questi ci siano mai stati spiegati prima: ciò significa che siamo stati illuminati dal Verbo divino, il quale è pertanto il vero maestro.

L'illuminazione non è un processo soprannaturale, come la rivelazione, su cui si fonda la fede, ma è un processo naturale, dovuto al fatto che la nostra mente è stata creata da Dio e pertanto dipende continuamente dal suo Verbo. L'illuminazione, inoltre, non ci comunica dei contenuti, cioè delle idee particolari, ma solo i criteri

universali e necessari della verità. Essa è una forma di reminiscenza, in quanto ci fa ritrovare nella nostra anima, cioè nella memoria, la presenza di Dio, che pertanto viene ad essere per noi «più intimo del nostro intimo». Ma essa non implica, come voleva Platone, una preesistenza dell'anima al corpo e una visione delle idee precedente alla nascita, bensì semplicemente una dipendenza creaturale dell'anima da Dio.

Dio, la Trinità, la creazione

Il fatto che Dio sia la Verità suprema, fonte di ogni verità, fa sì che egli sia anche il termine di ogni nostra aspirazione, ossia ciò che suscita in noi una continua inquietudine e un'incessante ricerca: «poiché ci hai fatto per te – esclama Agostino nelle *Confessioni* –, il nostro cuore è inquieto finché non trovi quiete in te». Dio, come ha chiarito il neoplatonismo, è sostanza immateriale, **puro essere**, essenza perfettissima (tutti questi termini, sostanza, essenza, essere, in Agostino platonicamente coincidono). Ecco dunque un concetto di Dio che si accorda con la Scrittura e che può essere raggiunto anche razionalmente. In questo senso, per Agostino, la filosofia viene a soddisfare la ricerca di verità in cui consiste la fede. Non bisogna pertanto confondere questa comprensione razionale della fede, cioè questa elaborazione di una **filosofia** che si accordi con essa, con la **teologia**, che è invece la chiarificazione ulteriore, compiuta per mezzo della ragione, dei contenuti della rivelazione, i quali sono di per se stessi indimostrabili dalla ragione. Se, infatti, l'esistenza di un Dio unico e spirituale, da cui tutto dipende, è un concetto dimostrabile mediante la ragione, il mistero cristiano della Trinità di Dio non è dimostrabile mediante la ragione, ma può essere accettato solo per fede e può essere ulteriormente chiarito con l'aiuto della ragione, attraverso l'opera della vera e propria teologia.

Il mistero della **Trinità**, definito dal Concilio di Nicea, è oggetto di un tentativo di chiarificazione razionale nel *De Trinitate*. A tale scopo Agostino ricorre ad una analogia con l'anima umana, che è immagine di Dio: come l'anima è anzitutto mente, o **memoria**, e in ciò consiste il suo essere, poi è **conoscenza di sé**, o coscienza, ed in ciò consiste il suo conoscere, e infine è **amore di sé**, e in ciò consiste il suo volere, così Dio è anzitutto Essere, cioè il Padre, poi Pensiero di sé, cioè il Verbo, e infine Amore di sé, cioè lo Spirito Santo. La seconda Persona, cioè il Verbo, contenente in sé le eterne idee di tutte le cose, è identificato da Agostino con l'Intelletto di cui parla Plotino, che è generato e non creato dal Padre (l'Uno di Plotino), ma tuttavia è a lui uguale (non subordinato, come è invece l'Intelletto per Plotino).

Mediante un'analogia, ancora una volta, con l'anima umana, Agostino spiega anche il mistero dell'incarnazione del Verbo: come nella nostra anima il pensiero prima è concepito interiormente (quello che i Greci chiamavano *lògos endiàthetos*) e poi è proferito esteriormente nella voce (quello che i Greci chiamavano *lògos prophorikòs*), così il Verbo divino prima esiste eternamente in Dio e poi si è fatto carne, assumendo un'esistenza anche fisica.

A differenza dal neoplatonismo, Agostino afferma che Dio ha dato origine al mondo mediante un atto di **creazione**, cioè di produzione dal nulla di sé (quindi non traendolo dalla propria sostanza, come avviene nell'emanazione sostenuta dal neoplatonismo) e dal nulla di altro (quindi non plasmando una materia preesistente, come avviene nel *Timeo* di Platone). Mediatore della creazione è il Verbo – di cui si dice, nel Vangelo di Giovanni, «per mezzo del quale tutte le cose sono state create» –,

sia perché egli è la Parola con cui Dio ha fatto essere tutte le cose, sia perché in lui sono contenute tutte le idee eterne. Le cose, pertanto, sono «vestigia», cioè impronte, orme, del Verbo, mentre l'anima umana ne è immagine. Dio, per mezzo del Verbo, ha introdotto nella materia primitiva, da lui stesso creata, le «ragioni seminali», cioè le forme iniziali di tutte le cose destinate a svilupparsi nel tempo, sicché le cose sono il risultato di una specie di evoluzione che ha preso l'avvio dalla creazione. È evidente l'origine stoica e neoplatonica della dottrina delle ragioni seminali (i famosi *lògoi spermatikòi*).

La creazione, chiarisce infine Agostino, non è avvenuta nel **tempo**, perché il tempo stesso è stato creato e ha avuto inizio insieme col mondo: esso infatti è misura del movimento, come sosteneva Aristotele, ma chi misura il movimento è l'anima, dunque il tempo è essenzialmente «distensione dell'anima», che con la memoria ricorda il passato, con l'intuizione coglie il presente e con l'attesa si protende verso il futuro. L'**uomo** è formato di anima e corpo, ma l'anima è superiore al corpo ed è una sostanza indipendente che usa il corpo come un suo strumento (dottrina di origine platonica). Tuttavia solo l'anima del primo uomo, cioè di Adamo, sostiene Agostino, è stata creata direttamente da Dio: tutte le altre si sono generate via via l'una dall'altra in occasione del concepimento dei rispettivi corpi: questa dottrina, nota come traducianesimo e già sostenuta da Tertulliano, fu formulata da Agostino nelle opere dirette contro il pelagianesimo, per spiegare la trasmissione del peccato originale da Adamo a tutto il genere umano.

Il problema del male, la libertà e la grazia

Una delle riflessioni più originali di Agostino riguarda il **problema del male**, cioè il problema di come possano esistere, nel mondo e nella vita umana, mali quali il dolore, la violenza, la morte, di cui tutti abbiamo esperienza, se è vero che il mondo è stato creato da Dio, il quale è sommamente buono. Agostino dovette essere particolarmente sensibile a questo problema, da lui intensamente avvertito nella sua vita alquanto travagliata, dato che la prima filosofia a cui aderì fu il manicheismo, che spiegava l'esistenza del male mediante l'ammissione di un principio cattivo, le tenebre, contrapposto al principio buono, la luce. Questa spiegazione però non poteva accontentare Agostino, perché era in contrasto con la dottrina cristiana della creazione, secondo la quale esiste un unico principio, Dio, e tutte le altre realtà sono state create da lui. Agostino trovò un primo spunto di soluzione al problema nel neoplatonismo, che concepisce il male, dal punto di vista ontologico, come non essere, ma lo sviluppò ulteriormente dal punto di vista morale, facendo ricorso alla teologia di s. Paolo.

Poiché tutto ciò che esiste è stato creato da Dio, argomenta Agostino, tutte le cose sono buone, sia pure in gradi diversi e inferiori a Dio: il male dunque non esiste come realtà in sé, è un **non essere**, una mancanza di realtà, è cioè il limite naturale che ciascuna creatura possiede in quanto è, appunto, creata, cioè non è Dio. Ma non è questo male, detto poi **male metafisico**, quello che angustia la nostra esistenza, perché questo non è un vero e proprio male, bensì è qualcosa di naturale. Il vero male, quello che ci appare come innaturale ed irrazionale, secondo Agostino, è il **male morale**, cioè il peccato, il cattivo uso che l'uomo ha fatto della libertà datagli da Dio quando si è ribellato alla sua legge, si è allontanato da Dio per rivolgersi alle creatu-

re, ha preferito le creature, bene minore, a Dio, bene supremo. Tutti gli altri mali esistenti nel mondo, cioè il dolore, le malattie, la violenza, la morte, ossia il **male fisico**, non sono che conseguenze del male morale, cioè sono la pena per il peccato commesso dall'uomo, in seguito al quale l'intera natura è risultata corrotta. La vera fonte del male, insomma, non è Dio, ma l'uomo.

Il fatto che il male abbia avuto origine dalla **libertà** umana, cioè dal cosiddetto libero arbitrio, che è possibilità di scegliere tra il bene e il male, non significa che la libertà sia di per se stessa un male. Al contrario, la libertà è un bene, perché è anch'essa creata da Dio ed è ciò che rende l'uomo superiore a tutti gli altri animali. Il male, cioè il peccato, è solo un cattivo uso della libertà fatto dall'uomo. Tuttavia il peccato originale, commesso da Adamo, ha corrotto la natura umana, limitando da quel momento la libertà dell'uomo, che era stata creata integra, e determinando in tutti gli uomini che lo hanno ereditato una forte inclinazione a peccare continuamente; su questo punto Agostino è in netto dissenso da Pelagio, per il quale invece il peccato originale non ha intaccato la libertà.

L'unico rimedio al peccato, cioè al male, è, secondo Agostino, la **grazia** di Dio, cioè la benevolenza che Dio ha avuto verso l'uomo inviando il suo Figlio sulla terra a soffrire e a morire per espiare la colpa commessa da Adamo. Solo i meriti acquistati da Gesù Cristo con la sua passione e morte, cioè la redenzione, possono salvare l'uomo dal peccato, ovvero, se non dalla morte fisica, che rimane insieme con gli altri dolori come pena del peccato, certamente dalla morte eterna, cioè dalla eterna dannazione. Ed i meriti di Gesù Cristo si applicano all'uomo mediante la **fede** in lui.

Fino a questo punto, come si vede, Agostino riprende sostanzialmente l'insegnamento di s. Paolo, che è poi l'essenza stessa del cristianesimo. Si tratta dunque di una soluzione del problema del male che non è filosofica, cioè basata sulla sola ragione, ma teologica, cioè basata sulla rivelazione e sulla riflessione razionale intorno ad essa. Essa tuttavia ha il significato di mostrare i limiti della ragione e la necessità di una fede per la soluzione completa del problema della vita.

Ma nella sua polemica anti-pelagiana Agostino va anche oltre, cioè giunge ad affermare che l'uomo non può fare nulla per salvarsi, che il merito della salvezza è tutto solo di Cristo, e che la stessa fede in lui non dipende da un'iniziativa umana, come sostenevano i semi-pelagiani, ma soltanto da un dono di Dio. Dio pertanto stabilisce mediante una vera e propria **predestinazione** quali uomini saranno eletti ad avere la fede e quali non lo saranno, cioè quali si salveranno e quali saranno eternamente dannati. Vedremo come questa dottrina, ripresa da alcuni pensatori moderni, creerà notevoli difficoltà per conciliare la fede cristiana con la ragione umana.

Specialmente nell'ultimo periodo della sua vita Agostino accentuò la sua visione pessimistica della natura umana corrotta dal peccato, giungendo ad affemare che il segno della trasmissione del peccato originale di generazione in generazione è la **concupiscenza** legata all'atto fisico della procreazione, concupiscenza che è di per se stessa un peccato. Da questa visione pessimistica dipendono anche alcuni aspetti negativi della sua concezione della politica e della storia, che ora esamineremo.

La teologia della storia

Il problema di dare un senso alla **storia umana** è sostanzialmente estraneo al pensiero greco, che concepisce prevalentemente la storia come ripetersi ciclico

degli stessi eventi, ma emerge invece nella Bibbia, quando la storia si presenta come un processo rettilineo, avente un inizio, una direzione e una meta finale. Esso infatti fu oggetto di riflessione da parte di alcuni Padri, quali s. Cipriano e Lattanzio, ma il filosofo cristiano che ha dato il contributo maggiore alla soluzione di questo problema, come a quella del problema del male, è s. Agostino, ancora una volta grazie al ricorso, nel *De civitate Dei*, alla teologia.

Per rispondere all'accusa dei pagani secondo cui la caduta di Roma in mano ai barbari sarebbe stata colpa dei cristiani, che avrebbero fatto perdere alla città la protezione dei suoi antichi dèi, Agostino elabora una complessa visione della storia, dalla quale risulta che Roma non è altro che la **città terrena**, cioè una società di malvagi, contrapposta alla **città di Dio**, o società dei buoni, e destinata pertanto a perire a causa delle colpe dei suoi stessi membri. Tutta la storia, a cominciare da quella degli angeli, anteriore alla stessa origine dell'uomo, è caratterizzata, secondo Agostino, dalla contrapposizione tra queste due città, fondate rispettivamente sull'«amore di Dio condotto sino al disprezzo di sé» (la città di Dio, o città celeste) e sull'«amore di sé condotto sino al disprezzo di Dio» (la città terrena). Tale contrapposizione ebbe inizio con la ribellione degli angeli malvagi, i quali crearono una società alternativa a quella formata dagli angeli buoni con Dio; continuò poi col peccato commesso da Adamo, da cui derivò la distinzione, all'interno della società umana, di due città coesistenti e intrecciate fra di loro, quella dei buoni, rappresentata da Abele, e quella dei malvagi, rappresentata da Caino; continuò successivamente nel mondo prima della venuta di Cristo, dove la città dei buoni, o di Dio, fu costituita dal popolo d'Israele, e quella dei malvagi, o città terrena, fu costituita da tutti gli altri popoli (i pagani).

Dopo la venuta di Cristo, secondo Agostino, le due città continuano a coesistere, occupando materialmente lo stesso luogo: la città di Dio è costituita dai cristiani, dai predestinati alla salvezza, ovvero dalla Chiesa, e la città terrena è costituita dall'Impero romano, destinato alla rovina. Ciascuna di queste due città aspira alla **pace**, ma la pace a cui aspira la città di Dio è la pace eterna, cioè la beatitudine riservata ai salvati, mentre la pace a cui aspira la città terrena, cioè sostanzialmente la società politica, è «tranquillità dell'ordine», cioè la tranquillità derivante dall'ordine pubblico, dove c'è concordia tra coloro che governano e coloro che sono governati.

In tale dottrina è implicita una concezione pessimistica del potere politico: questo è reso necessario, secondo Agostino, dalla corruzione in cui è caduta la natura umana a causa del peccato originale, che porta gli uomini a farsi violenza l'uno con l'altro ed esige quindi l'intervento di una forza esterna che li tenga a freno.

Al termine della storia, cioè quando si avrà la fine del mondo, ovvero la seconda venuta di Cristo sulla terra, le due città saranno finalmente separate anche materialmente, cioè si avrà la vera e propria resurrezione dai morti dell'uomo intero, anima e corpo (non quindi una spiritualizzazione del corpo), e da una parte andranno i buoni, destinati all'eterna beatitudine, mentre dall'altra andranno i malvagi (che per Agostino sono la maggior parte del genere umano), destinati al supplizio eterno.

Si tratta, come si vede, di una visione essenzialmente teologica, cioè fondata sulla rivelazione, con notevoli accenti pessimistici, che però ha il pregio di riuscire a dare un senso all'intera storia umana, prospettandole un fine ultimo, ma, al tempo stesso, sottolineando che la storia contiene degli aspetti misteriosi non spiegabili dalla

sola ragione. Essa può essere definita anche **escatologica**, in quanto indica il senso della storia nel suo esito estremo, o ultimo (in greco *èschaton*).

4 IL NEOPLATONISMO CRISTIANO ANTICO

La storia della filosofia è certamente influenzata dalle vicende politiche e sociali, ma non coincide completamente con la storia politica e sociale. Se, dal punto di vista politico, la fine dell'antichità viene convenzionalmente fissata nel 476, anno della caduta dell'Impero romano d'Occidente, ciò non significa che la cultura antica sia improvvisamente scomparsa: essa sopravvive ancora per un paio di secoli, finché non viene quasi del tutto cancellata dalle invasioni barbariche e, soprattutto, dalla perdita delle opere degli autori classici. Ancora più complesso è il discorso per quanto riguarda l'Oriente, dove l'Impero romano, con capitale Costantinopoli, sopravvive per tutto il Medioevo, pur isolandosi ad un certo punto dall'Occidente ed assumendo caratteri specifici di Impero bizantino (dal nome antico di Costantinopoli, cioè Bisanzio), sicché non si produce mai una vera e propria soluzione di continuità fra cultura antica e cultura medioevale.

La vera conclusione dell'antichità, per la storia della filosofia, è rappresentata dalla scomparsa della cultura pagana: quando tutti i filosofi, sia in Oriente che in Occidente, sono cristiani, è finita la filosofia antica. Ciò accade, come abbiamo visto, nel VI secolo, con la scomparsa degli ultimi neoplatonici pagani (Simplicio). Perciò fino a quel momento i filosofi, anche cristiani, che operano sia in Oriente che in Occidente, e quelli che da essi dipendono direttamente, sino al VII secolo, cioè sino alla scomparsa degli autori classici, si possono considerare antichi. Tale è il caso di alcuni filosofi cristiani di orientamento neoplatonico, i quali sono antichi anche per la stretta affinità tra il loro pensiero e quello degli ultimi filosofi pagani, frutto della comune influenza del neoplatonismo, l'ultima grande filosofia antica. Ecco perché dedichiamo questo paragrafo, l'ultimo che concerne la filosofia antica, al «neoplatonismo cristiano antico».

La filosofia cristiana in Occidente: Boezio

La filosofia cristiana antica del V e VI secolo in Occidente è fortemente dominata dall'influenza di s. Agostino, perciò, anche se in essa si accentuano i tratti del neoplatonismo, si tratta di un neoplatonismo notevolmente cristianizzato attraverso il pensiero del grande filosofo di Tagaste. L'unica figura di un certo rilievo che troviamo in questo ambito è quella di **Severino Boezio**, il quale, benché vissuto durante la dominazione dell'Italia da parte degli Ostrogoti, cioè dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente, è certamente ancora, per mentalità e cultura, un filosofo antico.

Anicio Manlio Severino Boezio nacque a Roma nel 480, da famiglia cristiana di tradizioni senatoriali; fu educato da Quinto Aurelio Simmaco, pronipote cristiano dell'antagonista pagano di s. Ambrogio, che lo formò alla grande cultura classica, sia latina che greca. Collaborò col re degli Ostrogoti, Teodorico, da cui fu nominato console e *magister officiorum*, cioè responsabile di tutta l'amministrazione del regno. Caduto però in disgrazia del re, perché sospettato di nostalgia per l'Impero romano e scarsa fedeltà al nuovo regime, fu condannato a morte per tradimento, incarcerato a Pavia e ucciso nel 524.

Gran parte delle opere di Boezio sono traduzioni in latino e commenti delle opere logiche

di Aristotele: pare che egli intendesse tradurre tutto Platone e tutto Aristotele. Di lui ci sono pervenute la traduzione e il commento delle *Categorie* e del *De interpretatione* di Aristotele, nonché dell'*Isagoge* di Porfirio alle *Categorie* (si tratta di traduzioni nuove rispetto a quelle di Vittorino), e il commento ai *Topica* di Cicerone. Sembra però che Boezio avesse tradotto anche le altre opere dell'Organon aristotelico, anche se già il Medioevo conobbe solo la sua traduzione delle tre opere menzionate (*Isagoge*, *Categorie*, *De interpretatione*), che formò la cosiddetta *logica antiqua* (cui si aggiunse, a partire dal XII secolo, la cosiddetta *logica nova*, formata dalla traduzione delle altre parti dell'*Organon*). Egli compose infatti altre opere di logica (*Introductio ad categoricos syllogismos*, *De categoricis syllogismis*, *De hypotheticis syllogismis*, *De divisione*, *De differentiis topicis*), che rivelano una conoscenza completa e approfondita della logica aristotelica.

Boezio scrisse poi altre opere, sia nelle discipline profane che in quelle teologiche: *De institutione arithmetica* (in cui si ispirò al neopitagorico Nicomaco di Gerasa), *De institutione musica*, *Contro Eutiche e Nestorio* (sul mistero cristologico), *De Trinitate* (sul mistero trinitario), *De hebdomadibus*, *De fide catholica*. Ma la sua opera più che nota è il *De consolatione philosophiae*, scritta nel carcere di Pavia in attesa dell'esecuzione della condanna a morte.

La filosofia di Boezio è sostanzialmente un tentativo di conciliare Platone e Aristotele, analogo a quello compiuto dai commentatori neoplatonici greci di Aristotele, dove il pensiero aristotelico, ridotto alla logica, rimane in posizione subordinata, cioè strumentale, e il pensiero platonico, che costituisce la metafisica, cioè la parte più importante, è interpretato in chiave neoplatonica. Significativa di questa gerarchia è la soluzione che Boezio dà a un problema posto da Porfirio nell'*Isagoge* alle *Categorie* di Aristotele, che nel Medioevo sarà ampiamente ripreso e dibattuto col nome di «questione degli universali»: quale tipo di realtà abbiano i generi e le specie, di cui parla Aristotele all'inizio delle *Categorie*. Nelle opere di logica Boezio dà una risposta di tipo aristotelico, cioè afferma che i generi e le specie esistono realmente nelle sostanze individuali, da dove sono stati astratti ad opera dell'intelletto; invece nelle opere di teologia egli dà una risposta di tipo platonico, cioè afferma che i generi e le specie sono sostanze separate da quelle individuali, ossia sono le idee eterne esistenti nella mente di Dio e modelli esemplari di tutte le cose. Le due soluzioni, per Boezio, non sono in contrasto tra loro, cioè i generi e le specie esistono tanto separatamente dalle sostanze individuali quanto unitamente a queste, ma è chiaro il carattere complessivamente platonico (anzi neoplatonico) della dottrina (Aristotele infatti escludeva sostanze separate da quelle individuali).

Il merito principale di Boezio fu di avere trasferito in lingua latina i più importanti concetti filosofici greci e di averli definiti e distinti con grande precisione. Egli traduce infatti il greco *ousìa*, letteralmente, col latino *essentia*, e osserva che questa indica la forma, la quale è propriamente la causa dell'**essere** (*esse*) delle cose; dall'essere egli poi distingue *id quod est*, ossia «ciò che è», l'**ente**, l'individuo composto di forma e di materia, il quale riceve l'essere dall'essenza, o forma. Solo in Dio, afferma Boezio, c'è coincidenza tra essere ed ente, perché Dio non è altro che la sua essenza. Anche questo modo di concepire l'essere essenzialmente come forma è, come si vede, platonico. La **persona** (in greco *hypòstasis*, o *pròsopon*, letteralmente «maschera», come del resto anche il latino *persona*, che indicava i personaggi mascherati delle commedie) viene definita da Boezio «sostanza individuale di natura razionale» (*rationalis naturae individua substantia*), definizione rimasta famosa e valida ancor oggi.

La concezione generale della realtà professata da Boezio si può ricavare dal *De consolatione philosophiae*, da cui risulta che egli pone un Dio supremo, il quale ha creato

tutte le cose mosso non da una causa esterna, ma dalla sua stessa essenza, che è il bene. L'ordine che regna nell'universo è immagine della razionalità propria delle idee divine, esemplari eterni delle cose create. Le singole cose, come pure l'intero universo, sono dotati di un'anima che, provenendo da Dio, è destinata a ritornare, per volontà divina, alla sua fonte prima. È stato notato che in tutta l'opera non viene mai nominato Cristo, cioè che Boezio in punto di morte sembra cercare la sua consolazione più nella filosofia che in Cristo. Ciò ha fatto dubitare del suo cristianesimo, ma in realtà si spiega per la perfetta coincidenza che, nella visione dell'autore, sussiste tra la filosofia neoplatonica (corretta mediante la distinzione tra generazione e creazione) e la visione cristiana.

Dopo Boezio meritano solo un cenno due figure di eruditi, più che di filosofi, della tarda antichità, vissuti in Occidente. Il primo è **Cassiodoro** (480-570 circa), ministro anch'egli di Teodorico e poi monaco, autore di un *De anima*, in cui difende la spiritualità e l'immortalità dell'anima, e soprattutto delle *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, in cui espone quello che sarà l'edificio medioevale del sapere: anzitutto la **teologia** («lettere divine»), considerata il vertice, e poi le sette **arti liberali** («lettere profane», divise in «trivio», cioè grammatica, retorica e dialettica, e «quadrivio», cioè aritmetica, geometria, astronomia e musica).

Questa divisione delle arti liberali risale all'opera di un erudito pagano vissuto tra il IV e il V secolo, **Marziano Capella**, intitolata *De nuptiis Mercurii et Philologiae*. Il carattere neoplatonico dell'opera di Cassiodoro risulta dalla subordinazione di tutte le scienze, o «arti», alla teologia, corrispondente alla dipendenza di tutte le cose dall'Uno.

L'altro erudito tardo-antico posteriore a Boezio è **Isidoro di Siviglia** (560-636), vescovo della città spagnola, autore delle *Etymologiae*, una specie di esposizione dell'intero sapere, sacro e profano, per la formazione del clero, svolta attraverso le etimologie dei nomi, considerate come indicazioni della natura delle cose. Anche qui il neoplatonismo si manifesta nell'idea di un'**unità organica del sapere**, corrispondente alla fondamentale unità del reale.

La filosofia cristiana in Oriente: lo Pseudo-Dionigi

Come la filosofia cristiana occidentale, cioè latina, del V e VI secolo è dominata dalla figura del neoplatonico Boezio, così la filosofia cristiana **orientale**, cioè greca, dello stesso periodo è dominata dalla personalità di un anonimo, cioè l'autore di un *corpus* di opere tramandate come appartenenti a s. Dionigi l'Areopagita (l'ateniese convertito da s. Paolo col discorso all'Areopago, di cui trattano gli *Atti degli Apostoli*). Solo nel Rinascimento si scoprì che questa tradizione era errata e più di recente si è accertato che l'autore del cosiddetto *Corpus dionysianum* fu un teologo cristiano vissuto tra il V e il VI secolo, fortemente influenzato dalla filosofia di Proclo, che pertanto viene comunemente chiamato **Pseudo-Dionigi**.

Del *Corpus dionysianum* fanno parte quattro trattati, *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*, e alcune lettere. Altre opere, in esso citate, non ci sono pervenute. Questo complesso esercitò un'influenza enorme sulla filosofia e la teologia medioevali, perché era creduto opera del discepolo diretto di s. Paolo e quindi dotato di autorità grandissima. In tal modo esso trasmise l'influenza di Proclo alla filosofia cristiana.

Secondo lo Pseudo-Dionigi ci sono tre tipi di teologia, ossia di discorsi intorno a Dio,

quella positiva, quella negativa e quella mistica. La **teologia positiva**, consistente nel dire che cosa Dio è, è la più inadeguata a parlare di Dio, perché quest'ultimo è infinitamente superiore alle capacità intellettive della nostra mente e alle possibilità espressive del nostro linguaggio. Essa fa uso di una serie di «nomi di Dio», quali «bene», «bello», «essere», «vita», che vengono usati in senso puramente metaforico, cioè hanno un significato soltanto simbolico e non dicono veramente ciò che Dio è. Molto più adeguata a parlare di Dio è la **teologia negativa**, consistente nel dire che cosa Dio non è, per esempio che egli non è bene, poiché è infinitamente superiore al bene, o che egli non è essere, poiché è infinitamente superiore all'essere (*hyper-oùsios*). La più adeguata di tutte è però la **teologia mistica**, consistente praticamente nel silenzio, un silenzio carico di significato, in quanto espressione di una esperienza diretta del mistero di Dio. L'immagine a cui ricorre lo Pseudo-Dionigi per esprimere la superiorità di Dio rispetto a ogni nostro sforzo di comprensione è quella di una luce talmente accecante da risultare tenebra. È evidente, in tutta questa dottrina, l'influenza della teologia negativa di Plotino e del concetto di Dio superiore all'essere proprio di Proclo.

Quando poi lo Pseudo-Dionigi deve esporre la derivazione del mondo da Dio, si serve del linguaggio metaforico della teologia positiva e paragona Dio al sole, definendolo come un **Bene che si diffonde spontaneamente**, cioè per sua stessa natura. Come si vede, questo processo fa pensare più all'emanazione neoplatonica che alla creazione biblica. La realtà che deriva da Dio si dispone in una serie di gradi, i primi dei quali sono costituiti dagli **angeli**, distribuiti in nove cori raggruppati a tre per tre, secondo una gerarchia discendente di perfezione. È questa la famosa concezione dei cori angelici che ricorrerà in tutta l'angelologia medioevale e, notoriamente, nella *Commedia* di Dante. Alla gerarchia angelica, o celeste, corrisponde la gerarchia ecclesiastica, cioè la distribuzione gerarchica delle funzioni all'interno della Chiesa, vale a dire dell'intera comunità cristiana.

Al di sotto degli angeli si collocano, secondo lo Pseudo-Dionigi, le **anime**, distribuite anch'esse in gradi di perfezione, prima quelle intellettive, proprie degli uomini, poi quelle che sono semplicemente principio di vita, proprie di tutti gli esseri viventi, e poi quelle che sono semplicemente principio di essere, proprie delle realtà inerti. **Essere, vita e pensiero** sono infatti per l'autore, come già per Proclo, i tre gradi fondamentali di crescente perfezione esistenti nel creato.

Questa gerarchia universale non è tuttavia, per lo Pseudo-Dionigi, un ordine statico, ma un flusso dinamico di realtà che procede da Dio e a lui ritorna: egli parla, infatti, esplicitamente di un «ri-volgersi» (*epistrèphesthai*) dell'anima al Bello (che è tutt'uno col Bene), che riprende esattamente il concetto di «ritorno» o «riconversione» (*epistrophè*) teorizzato da Proclo, e la sua distinzione tra i modi fondamentali di essere, cioè l'**essere stesso**, o sussistere, l'**essere da**, o procedere, e l'**essere a**, o tendere, corrisponde esattamente a quella fra i tre momenti del processo stesso della realtà secondo Proclo, la permanenza (*monè*), la processione (*pròodos*) e il ritorno (*epistrophè*). L'intero processo di derivazione della realtà da Dio, secondo lo Pseudo-Dionigi, è una **teofanìa**, o manifestazione di Dio, mentre il processo di ritorno dell'intera realtà, e specialmente dell'anima umana, a Dio è una **divinizzazione** (*thèosis*), cioè un'unione mistica e una immedesimazione con Dio stesso. Come si vede, benché l'autore in questione sia stato certamente un cristiano, la sua filosofia è più neoplatonica che cristiana.

Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno

Altre due figure, dopo quella dello Pseudo-Dionigi, meritano di essere ricordate tra gli ultimi cristiani orientali, cioè di cultura greca, dell'antichità, benché si tratti di filosofi scarsamente originali. Anzitutto è degno di menzione **s. Massimo** detto **il Confessore** (Costantinopoli 580-622), autore di commenti alle opere dello Pseudo-Dionigi e di Gregorio Nazianzeno, il quale riprende il concetto di teologia mistica proprio del primo e interpreta la creazione come emanazione, distinguendo la generazione del Figlio dal Padre e la creazione dell'universo ad opera di Dio, solo per il fatto che la prima avviene all'**interno di Dio** e la seconda all'**esterno**. Richiamandosi a Origene, Massimo il Confessore ammette un ritorno di tutte le cose all'Uno e interpreta la storia come una progressiva divinizzazione dell'uomo promossa dalla redenzione operata da Cristo. Anche questi, come si vede, sono concetti neoplatonici.

Infine merita di essere ricordato **s. Giovanni Damasceno**, così chiamato perché nato a Damasco nel 675, anche se la sua vita (morì infatti nel 749) si svolse ormai durante la dominazione della Siria da parte degli Arabi, cioè in un periodo giustamente considerato medioevale. Egli si trovò infatti in una situazione analoga a quella in cui si era trovato Boezio in Occidente, cioè quella di un pensatore imbevuto di cultura classica e sottoposto al dominio politico di un popolo invasore, ancora digiuno di tale cultura e, per di più, nel caso di Giovanni, professante una religione diversa. Preoccupato di **preservare il contenuto della fede cristiana** dal pericolo di cancellazione ad opera dell'Islam, Giovanni Damasceno scrisse un'opera intitolata *Fonte della conoscenza*, in cui espone l'intera dottrina cristiana. Nel fare questo, egli si serve di elementi desunti da Aristotele, quali la dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dal movimento esistente nel creato, e soprattutto dal neoplatonismo, quali il concetto di un Dio al di sopra dell'essere e inconoscibile dall'uomo.

Si conclude così, nel segno del neoplatonismo, la filosofia sia pagana che cristiana dell'antichità, facendo di esso una specie di consegna per l'età successiva, quella che i moderni hanno chiamato «Medioevo».

CAPITOLO **10**

LA SCOLASTICA DAGLI INIZI AL XII SECOLO

1 LA CULTURA NEI PRIMI SECOLI DEL MEDIOEVO

La caduta dell'Impero romano d'Occidente (476) segna convenzionalmente il passaggio dall'antichità al Medioevo. Tale passaggio fu reso traumatico, nell'Europa occidentale, dalle cosiddette **invasioni barbariche**, che, insieme con l'Impero romano, distrussero anche gran parte della cultura antica, determinando in particolare la perdita delle opere dei classici, sia greci che latini. Nei primi tre secoli del Medioevo (VI, VII ed VIII), durante i regni instaurati dai popoli di stirpe e di cultura germanica, i Visigoti in Spagna, i Franchi in Gallia, gli Angli e i Sassoni nelle isole britanniche (con l'eccezione, però, dell'Irlanda, che rimane in possesso delle originarie popolazioni celtiche), gli Ostrogoti prima e i Longobardi poi in Italia (dove però sono contrastati dai Bizantini, cioè dall'Impero romano d'Oriente, che sopravvive ed occupa alcune regioni della penisola), la cultura classica rimane in vita soprattutto grazie ai monaci dell'**ordine benedettino**, fondato da **s. Benedetto da Norcia** (480-547), i quali negli *scriptoria* dei loro monasteri (Subiaco, Montecassino) trascrivono e conservano le opere degli autori antichi (soprattutto Cicerone e Virgilio), salvandole dalle distruzioni provocate dalle invasioni.

Contemporaneamente la Chiesa si dedica all'**evangelizzazione** dei nuovi popoli, i quali ad uno ad uno si convertono dalle varie forme di paganesimo germanico (religioni mitologiche analoghe a quelle greca e romana) al cristianesimo. Questo processo di evangelizzazione si accompagna inevitabilmente a un processo di **trasformazione culturale**, cioè all'assimilazione della cultura latina da parte delle popolazioni occupanti, la quale a poco a poco favorisce il risorgere di una cultura anche filosofica. Ciò è evidente prima che altrove in **Inghilterra** e in **Irlanda**, dove l'evangelizzazione avviene ad opera del monaco benedettino **Agostino** inviato nel 596 dal papa **s. Gregorio Magno** (540-604), anch'egli benedettino (riformatore della liturgia e creatore del canto gregoriano). Dalle isole britanniche la nuova cultura latina e cristiana rifluisce poi nel continente, dove il monaco irlandese **s. Colombano** fonda il monastero di Luxeuil in Francia e quello di Bobbio in Italia (614).

La figura più importante della cultura latina britannica tra il VII e l'VIII secolo è il monaco **Beda**, detto **il Venerabile**, che visse nel monastero di Jarrow e morì nel 735. Questi scrisse commenti alla Bibbia, opere di grammatica e retorica, un'enciclopedia (*De rerum natura*) ed una *Storia ecclesiastica del popolo degli Angli*, in cui narrò l'evangelizzazione del suo popolo. Nello stesso periodo un altro monaco britannico, **Boni-**

facio di Malmesbury, intraprese l'evangelizzazione della Germania, diventando vescovo di Magonza, dove morì martire nel 758.

La «rinascita carolingia»

Nel corso dell'VIII secolo si impone tra i Franchi la dinastia dei Carolingi, che con **Carlo Magno** sottomette a sé vari altri popoli (i Sassoni in Germania e i Longobardi in Italia), giungendo nell'anno 800 alla restaurazione dell'Impero romano d'Occidente, cioè al dominio su quasi tutta l'Europa occidentale (con l'eccezione della Spagna, caduta sotto gli Arabi) in quello che fu chiamato, per la sua caratterizzazione cristiana (Carlo fu incoronato imperatore dal papa), il **Sacro Romano Impero**. Contemporaneamente alla riorganizzazione politica dell'Europa occidentale, Carlo provvede anche alla sua organizzazione culturale, fondando una serie di **scuole**, nelle quali si insegna anzitutto a leggere e scrivere in latino (grammatica), a far di conto (computo) e a conoscere la Sacra Scrittura. Alcune di queste scuole vengono fondate nelle città che sono sedi vescovili (le «scuole cattedrali»), quali Laon, Reims, Chartres, Parigi; altre nei monasteri benedettini (le «scuole monastiche»), quali Tours, Fleury e Cluny in Francia, Fulda in Germania, S. Gallo in Svizzera, Bobbio in Italia; altre infine presso il palazzo dell'imperatore (la «scuola palatina»). In tali scuole si insegnano anche i primi rudimenti delle «arti» (trivio e quadrivio), della filosofia e della teologia, sulla base delle opere di alcuni autori pagani, degli scritti di s. Agostino e Boezio e, naturalmente, della Bibbia. Questo fenomeno di rinascita culturale promosso da Carlo Magno prende il nome di **rinascita carolingia** e la filosofia che da esso ebbe inizio è nota come **Scolastica**, che significa «insegnata nelle scuole».

Nella «scuola palatina», ad Aquisgrana, insegnarono storici e letterati come Paolo Diacono, Pietro da Pisa e Paolino da Aquileia, ma la personalità più significativa che operò in essa fu il monaco **Alcuino**, venuto da York (Inghilterra) nel 783 e morto nell'abbazia di Tours nell'806. Alcuino scrisse opere di dialettica e di retorica, nonché un trattato *Sulla natura dell'anima*, in cui sostenne platonicamente la tripartizione e l'immortalità dell'anima. Ma la sua importanza è legata soprattutto all'**organizzazione delle varie scuole** dell'Impero carolingio mediante lo studio delle arti, della filosofia e della teologia.

Discepolo di Alcuino fu il monaco **Rabano Mauro**, che insegnò nel monastero di Fulda e morì vescovo di Magonza nell'856. Questi svolse in Germania un'opera di organizzazione culturale analoga a quella compiuta da Alcuino in Francia e perciò fu chiamato *praeceptor Germaniae*. Scrisse una *Grammatica*, un'opera sull'educazione dei chierici (comprendente le arti del trivio e del quadrivio) ed un trattato *De universo*, tendente a studiare la natura delle varie cose attraverso la loro etimologia.

Nello stesso periodo, in Oriente, il patriarca di Costantinopoli **Fozio** (820-897) entrò in polemica con la Chiesa di Roma, sostenendo che lo Spirito Santo non procede dal Padre e dal Figlio, come si recita nel *Credo* latino, bensì dal solo Padre attraverso il Figlio, come si diceva nella formulazione greca del simbolo di fede (si preparava così lo scisma che avrebbe portato la Chiesa cristiana greca a dichiararsi l'unica «ortodossa», cioè depositaria della retta dottrina). Ciò determinò una serie di **controversie teologiche**, che ebbero riflessi anche in Occidente, dove il papa Niccolò I incaricò **Hincmaro** (806-882), vescovo di Reims, di difendere la formula latina. Questi polemizzò anche col monaco sassone **Godescalco**, che sosteneva la doppia prede-

stinazione (alla salvezza e alla dannazione). Contemporaneamente l'abate di Corbie **Radberto** difese la presenza reale di Cristo nell'Eucarestia contro la tendenza di **Ratramno** ad interpretarla simbolicamente.

Più filosofica fu la controversia suscitata da un altro scolaro di Alcuino, **Fredegiso di Tours** (morto nell'834), che nella sua *Epistula de nihilo et tenebris* sostenne che questi nomi, come tutti gli altri nomi determinati, significano qualche cosa, dunque il nulla e le tenebre sono una realtà positiva (forse la materia prima informe, da cui Dio creò tutte le cose). A lui si oppose **Agobardo**, vescovo di Lione. I temi del dibattito culturale dell'epoca (anima, predestinazione, materia prima) sono tutti, come si vede, platonico-agostiniani.

Giovanni Scoto Eriugena

Il primo grande filosofo della Scolastica fu **Giovanni Scoto Eriugena**, così chiamato perché originario dell'Irlanda (Eire).

Giovanni nacque intorno all'810 e nell'847 fu chiamato a Parigi, alla corte di Carlo il Calvo (nipote di Carlo Magno), per dirigervi la «scuola palatina». Qui egli apprese il greco e tradusse le opere di Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, nonché il *Corpus dionysianum*, cioè le opere dello Pseudo-Dionigi, allora ritenute del discepolo di s. Paolo, che erano state donate al padre di Carlo il Calvo, Ludovico il Pio (figlio di Carlo Magno), dall'imperatore d'Oriente. Giovanni Scoto Eriugena scrisse vari commenti alle opere di tutti questi autori, al Vangelo di s. Giovanni e a opere di Boezio. Contro la dottrina della doppia predestinazione di Godescalco scrisse il *De divina praedestinatione*, ma la sua opera più importante è il *De divisione naturae*. Morì poco dopo l'877.

Col termine **natura**, su cui verte la sua opera principale, l'Eriugena intende la totalità del reale, cioè un genere universalissimo comprendente tutte le cose. Questo genere si divide, mediante un processo chiamato appunto **divisione**, in quattro specie, ciascuna delle quali si risolve poi di nuovo in esso, mediante un processo chiamato **risoluzione** (equivalente al greco «analisi»), che è l'inverso della divisione. L'insieme di questi due processi è chiamato dall'autore **dialettica**. Qui, come si vede, l'Eriugena mescola l'articolazione aristotelica dei concetti in generi e specie con i procedimenti platonici della divisione e dell'analisi. Egli però intende neoplatonicamente tutti questi processi non solo come concettuali, cioè come operazioni della mente, ma anche come reali, cioè come processi della realtà stessa. La natura, infatti, per lui è Dio, inteso come l'Uno dei neoplatonici, superiore all'essere e al bene, da cui derivano ed a cui ritornano tutte le cose.

Le quattro specie in cui la natura si divide sono: la **natura non creata e creante**, cioè Dio Padre, superiore ad ogni nostra conoscenza, del quale si può dire solo che cosa non è (teologia negativa); la **natura creata e creante**, cioè Dio Figlio, il Verbo di Dio, contenente in sé le eterne idee, chiamate anche «predestinazioni», per mezzo delle quali – intese come modelli – furono create le realtà materiali; la **natura creata e non creante**, cioè il mondo materiale, che partecipa dell'essere divino, cioè della seconda specie, ma che per Giovanni Scoto Eriugena è anche l'effetto di una caduta originaria; infine la **natura non creata e non creante**, cioè di nuovo Dio, ma considerato come il fine di tutte le cose, ossia ciò a cui tutto ritorna (perciò non esiste la dannazione eterna, cioè l'inferno, e l'uomo è predestinato solo al bene, non al male).

È evidente il carattere neoplatonico di questa concezione, sicuramente influenzata dalla dottrina dello Pseudo-Dionigi. L'Eriugena afferma, è vero, la creazione dal nulla in luogo dell'emanazione, ma parla di creazione anche a proposito del Figlio, che invece è propriamente il risultato di una generazione, e concepisce l'origine della materia come una caduta, il che conferisce alla materia un valore negativo. Il protagonista dell'intero processo, sia di discesa che di ascesa, è il Cristo, il quale come seconda «natura» proviene direttamente dal Padre (prima «natura»), ma incarnandosi assume la natura materiale (terza «natura») e risuscitando effettua il ritorno a Dio (quarta «natura»). Egli inoltre, assumendo la natura umana, permette all'uomo di risuscitare con lui e di ritornare in tal modo a Dio. Non esiste, infatti, predestinazione, ma l'uomo è assolutamente libero e la sua libertà coopera con la grazia divina in vista della salvezza.

Qui, come si vede, il contenuto stesso della fede, cioè i misteri della Trinità e dell'Incarnazione, diventa contenuto della filosofia, cioè si ha una totale **identificazione tra fede e ragione**, ovvero fra teologia e filosofia. Ciò impedisce di stabilire se la presenza di Dio in tutte le cose, anzi la manifestazione di Dio («teofanìa») in esse, affermata dall'Eriugena sulla scia dello Pseudo-Dionigi, dia luogo a una forma di panteismo (dottrina filosofica che identifica Dio col tutto), o sia soltanto espressione del misticismo dell'autore (secondo cui l'anima in stato di grazia partecipa della stessa vita divina). Non si può stabilire, infatti, se l'unità con Dio è una necessità naturale, dimostrabile dalla ragione, nel qual caso si avrebbe un vero panteismo, o un mistero sovrannaturale, frutto della grazia, nel qual caso si tratterebbe di misticismo. In ogni caso, quando alcuni panteisti di cui ci occuperemo (Amalrico di Bène e Davide di Dinant) si richiamarono alla dottrina dell'Eriugena, anche quest'ultima fu condannata dalla Chiesa come eretica (1215).

2 DIALETTICI E ANTIDIALETTICI

Dopo la morte di Carlo il Calvo (877), protettore di Giovanni Scoto Eriugena, l'Impero ebbe un periodo di decadenza, causata dalle lotte tra i vari feudatari, e praticamente si dissolse. Di questa decadenza risentirono anche la cultura e la stessa filosofia, che nel secolo X fu praticamente inesistente. Tuttavia già alla fine del secolo IX si era assistito ad uno spostamento dell'attenzione, nell'ambito delle arti del trivio, dalla grammatica alla **dialettica**, cioè alla logica, anche se di questa allora si conosceva pochissimo, cioè le prime opere dell'*Organon* di Aristotele (*Categorie* e *De interpretatione*) con l'introduzione di Porfirio (*Isagoge*), nella traduzione latina di Boezio, vale a dire quella che in seguito sarà chiamata la *logica vetus*, unitamente a qualche opera di Cicerone (i *Topica*), o attribuita a s. Agostino (*De dialectica*), o dello stesso Boezio. Di dialettica si occupò il monaco benedettino **Remigio di Auxerre** (841-908), scrivendo alcune glosse allo pseudoagostiniano *De dialectica*, nelle quali sostenne che i generi e le specie, cioè i concetti universali, hanno anche esistenza nella realtà (cioè esistono realtà universali corrispondenti ai generi e alle specie), e che Dio è il genere supremo, cioè l'essenza, o l'essere, che si comunica per partecipazione agli altri generi e specie. È evidente il carattere platonico e neoplatonico di questa dottrina.

Nel secolo X l'unica figura di filosofo che sia esistita, costituendo una specie di eccezione alla generale decadenza della cultura, fu il monaco **Gerberto d'Aurillac** (935-

1003), abate di Bobbio, vescovo di Ravenna e poi papa col nome di Silvestro II. Questi insegnò dialettica, servendosi di tutte le opere di logica allora conosciute (Aristotele, Cicerone, Porfirio, Agostino e Boezio) e compose egli stesso un'opera (*De rationale et ratione uti*), in cui discusse la proposizione «l'ente razionale usa la ragione», dove, contrariamente al solito, il predicato sembra meno esteso del soggetto: problema, come si vede, squisitamente logico.

Una menzione merita anche il monaco **Notkero Labeone**, detto «il tedesco», che visse nel monastero di S. Gallo intorno al 1000 e tradusse in lingua alto-tedesca antica le opere logiche di Aristotele e di Boezio, creando in tal modo il primo esempio di terminologia filosofica in una lingua non classica.

Una sorta di restaurazione del Sacro Romano Impero si ebbe alla fine del secolo X grazie alla dinastia degli Ottoni di Sassonia, ma poiché nel frattempo la Francia era divenuta un regno a sé stante, l'Impero fu detto «di nazione germanica». Contemporaneamente si ebbe anche una riforma della Chiesa che prese inizio dal monastero di Cluny ed è nota pertanto come «cluniacense». Ciò determinò anche una rinascita della filosofia, in particolare un uso sempre più intenso della dialettica, che cominciò ad essere applicata addirittura alla spiegazione dei misteri di fede. La cosa naturalmente suscitò delle reazioni negative da parte di quanti temevano che le verità della fede venissero compromesse dalla discutibilità delle argomentazioni filosofiche, e si creò così una contrapposizione tra due tendenze, quella dei **dialettici** e quella degli **antidialettici**.

Tra i dialettici va ricordato anzitutto **Berengario di Tours** (1000-1088), che nell'opera perduta *De sacra coena* sostenne la permanenza, nell'Eucarestia, della sostanza del pane e del vino anche dopo la consacrazione dell'ostia, a causa della permanenza dei rispettivi accidenti. Ciò non solo rischiava di ridurre la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo a una presenza puramente simbolica (pare che Berengario sostenesse che il pane e il vino sono «segni» del corpo e del sangue divini), ragione per cui la dottrina di Berengario fu condannata dalla Chiesa, ma soprattutto avveniva in base all'uso della distinzione aristotelica tra sostanza e accidenti, il che gettava una cattiva luce sull'impiego della logica, cioè della dialettica, nella teologia.

Alla posizione di Berengario si oppose infatti **Lanfranco di Pavia** (1005-1089), divenuto abate di Bec (in Normandia) e poi arcivescovo di Canterbury (in seguito alla conquista dell'Inghilterra ad opera dei Normanni). Questi, nell'opera *De corpore et sanguine Domini*, ribadì la tesi della presenza reale del corpo e del sangue di Cristo nell'Eucarestia, schierandosi in generale contro i «dialettici». Antidialettico fu anche **Manegoldo di Lautenbach** (morto nel 1103), che polemizzò contro le concezioni filosofiche dell'anima attinte da Macrobio al *Somnium Scipionis* di Cicerone ed al *Timeo* di Platone, contrapponendovi l'insegnamento della fede cristiana. In particolare Manegoldo interpretò il *Timeo* come espressione di una filosofia puramente naturalistica. Anche sul piano politico, dove era scoppiato il conflitto tra l'imperatore (Enrico IV) e il papa (Gregorio VII), Manegoldo prese le parti della Chiesa, sostenendo che un imperatore tirannico viene meno al patto contratto col popolo e perciò perde ogni diritto a governare (anticipazione delle moderne teorie «contrattualistiche»).

Contro la dialettica si schierò anche **s. Pier Damiani** (1007-1072), vescovo di Ravenna, il quale sostenne che la filosofia deve essere totalmente ancella, cioè serva, della fede e, nell'opera *De divina omnipotentia*, affermò che Dio, in quanto onnipotente, non è sottomesso nemmeno ad un principio come il *factum infectum fieri nequit* («è

impossibile far sì che ciò che è avvenuto non sia avvenuto»), perché per l'eternità divina non esistono il prima ed il poi. Sul piano politico Pier Damiani non esitò, naturalmente, ad affermare la superiorità del papa sull'imperatore, cioè la derivazione dell'autorità del secondo da quella del primo.

Anselmo d'Aosta

Tra i dialettici dell'XI secolo deve essere collocato anche **s. Anselmo d'Aosta** che per statura filosofica emerge su tutti.

Nato ad Aosta nel 1033, Anselmo studiò nel monastero benedettino di Bec, dove ebbe per maestro Lanfranco e gli succedette nella carica di abate. Qui compose le sue più famose opere filosofiche, cioè il *Monologion* ed il *Proslogion*. Indi succedette a Lanfranco anche quale arcivescovo di Canterbury e primate d'Inghilterra. Da questa posizione venne a conflitto con i monarchi inglesi per questioni di competenza tra Chiesa e Regno, e fu esiliato in Italia, dove scrisse varie opere teologiche quali *Cur Deus homo?*, *De processione Spiritus Sancti*, *De concordia praescientiae et praedestinationis Dei cum libero arbitrio*. Tornato a Canterbury, vi morì nel 1109.

Anselmo fu un dialettico perché fece ampio uso delle argomentazioni razionali per chiarire, e addirittura per dimostrare, le verità della fede, anche se fu sempre intimamente convinto dell'accordo tra fede e ragione e della necessità della fede per conoscere la verità. Nella sua concezione dunque la ragione si esercita all'interno della fede, anche se in questo ambito essa non conosce limiti. Perciò egli compendiò i rapporti tra fede e ragione nelle celebri formule *fides quaerens intellectum* («la fede alla ricerca dell'intelletto», nel senso che la fede domanda di essere compresa razionalmente) e *credo ut intelligam* («credo al fine di comprendere», cioè per poter comprendere, devo prima credere). Questo rapporto di **reciproca implicazione** tra fede e ragione si manifesta chiaramente a proposito della dimostrazione dell'esistenza di Dio, sviluppata nel *Monologion* con argomenti puramente razionali e nel *Proslogion* con un argomento interno alla fede.

Nel *Monologion* Anselmo offre quattro argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio, i quali muovono tutti da un dato di esperienza, cioè sono del tipo che in seguito verrà detto *a posteriori* (a partire dal mondo empirico, il quale nell'ordine della creazione è posteriore a Dio): 1) noi desideriamo cose dotate di diversa bontà, le quali, per essere tali, implicano come principio della loro bontà un ente sommamente buono, che è Dio; 2) noi percepiamo cose dotate di diversa grandezza, le quali, per lo stesso motivo, implicano un ente sommamente grande, che è Dio; 3) le cose esistono in virtù di qualcosa e non in virtù di nulla, dunque implicano un ente che esiste in virtù di se stesso, il quale è Dio; 4) noi percepiamo nelle cose gradi diversi di perfezione, i quali implicano un ente perfettissimo, che è Dio. Si tratta, come si vede, di argomenti platonizzanti, fondati sulla partecipazione delle cose a un modello perfetto.

Ma Anselmo non dovette essere del tutto soddisfatto di questi argomenti, i quali, per il fatto stesso di essere molti, rivelavano che nessuno di essi è pienamente sufficiente. Perciò nel *Proslogion* propose un nuovo argomento, presentandolo come unico e del tutto soddisfacente. Questo è diverso dai quattro precedenti, perché non parte da un dato empirico, ma dalla nozione stessa di Dio, e perciò in seguito fu detto *a priori* (ossia movente da ciò che precede il mondo). La nozione di Dio, data dalla fede, è che **Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di più grande**. Questa nozione, tuttavia, è con-

divisa anche da chi non ha fede, ossia dall'«insipiente» (o stolto), di cui un Salmo afferma: «l'insipiente disse in cuor suo che Dio non esiste». Anche l'insipiente infatti comprende il significato della parola «Dio» (altrimenti non lo negherebbe), ed il significato di essa è appunto «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande».

A questo punto l'argomento di Anselmo si configura come **confutazione**, cioè come dimostrazione che l'insipiente è in contraddizione con se stesso. Se, infatti, l'insipiente concepisce Dio come ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, ma nega che Dio esista, egli ammette che ciò di cui non si può pensare nulla di più grande esista solo nel nostro pensiero e non anche nella realtà. Questo è contraddittorio, perché si può pensare sempre qualcosa di più grande di ciò che esiste solo nel pensiero: basta pensare alla stessa cosa, ma ammettendo che essa esista anche nella realtà. In tal modo essa avrà qualcosa in più di quella che esiste solo nel pensiero, e dunque sarà più grande. Se dunque vogliamo evitare di contraddirci, dobbiamo ammettere che Dio, in quanto è veramente ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, esista anche nella realtà. Si tratta, come si vede, di un argomento dialettico nel senso più preciso del termine, perché si svolge mediante un dialogo (con l'insipiente) e consiste in una confutazione (del medesimo), cioè in una riduzione a contraddizione.

L'argomento del *Proslogion* divenne famoso ed incontrò in ogni tempo sia consensi che rifiuti. Già al tempo di Anselmo esso fu rifiutato dal monaco **Gaunilone di Marmoutier**, il quale, nel suo *Liber pro insipiente*, sostenne che dalla semplice nozione di un ente non si può ricavare la sua esistenza: per esempio si può benissimo pensare ad un'isola piena di ricchezze e di delizie, più bella di ogni altra terra abitata, ma da questa semplice nozione non deriva affatto che quest'isola esista veramente. Anselmo, venuto a conoscenza di questa obiezione, rispose nel suo *Liber apologeticus* che l'esempio dell'isola non vale, perché la nozione di essa è solo quella della più bella fra tutte le terre abitate, non quella di ciò di cui non si può pensare nulla di più grande. Solo da quest'ultima nozione, insomma, si può ricavare che la negazione dell'esistenza del suo oggetto è contraddittoria.

Oltre che dell'esistenza di Dio, Anselmo trattò anche della sua essenza, cioè della sua natura, affermando che Dio è la **somma essenza**, cioè il puro essere, esistente di per sé e creatore di tutte le cose dal nulla. Dio, pensando se stesso ed esprimendo tale pensiero in una parola, genera il Verbo, nel quale risiedono le eterne idee, modelli perfetti delle cose. Dall'amore intercorrente tra Dio e il suo Verbo, cioè tra il Padre e il Figlio, procede poi lo Spirito Santo (dunque Anselmo si schiera per la formula latina, secondo cui lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio). In tal modo egli ritiene di avere dimostrato razionalmente il mistero della Trinità. Allo stesso modo Anselmo spiega anche il mistero dell'Incarnazione, affermando, nel *Cur Deus homo?*, che Dio si è fatto uomo perché solo un uomo poteva espiare la colpa commessa da un uomo (il peccato originale) e solo un Dio poteva espiare una colpa commessa contro Dio.

A proposito dell'uomo, infine, Anselmo afferma che la mente umana è fatta a immagine della Trinità (dottrina già sostenuta da s. Agostino) e che i concetti in essa contenuti sono immagini delle cose reali, le quali a loro volta sono immagini delle idee che costituiscono il Verbo divino. La **verità** pertanto consiste nella **rettitudine**, cioè nella correttezza dell'immagine, nella perfetta conformità dei pensieri alle cose. Oltre alla verità, l'uomo possiede anche la libertà, cioè il **libero arbitrio**, che non contrasta con la prescienza divina, perché questa conosce dall'eternità, cioè con necessità, tutto ciò che esiste, e dunque conosce con necessità anche l'esistenza della li-

bertà. È una soluzione, come si vede, costruita a filo di logica, che cerca di mettere in perfetto accordo la fede e la ragione.

3 LA CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI E ABELARDO

Il metodo scolastico e gli universali

Nel secolo XII si producono importanti mutamenti nella vita sociale e politica europea, che hanno immediati riflessi anche sulla cultura e sulla filosofia. In seguito alla tendenza degli imperatori della nuova dinastia di Franconia ad investire dei feudi i vescovi, al fine di impedire il consolidarsi del potere dei feudatari laici attraverso l'ereditarietà, si determina un aumento di importanza delle città, sedi vescovili, rispetto alla campagna, che costituiva il territorio dei feudi laici, cui corrisponde anche un notevole risveglio demografico ed un progressivo prevalere dell'economia mercantile su quella di tipo agrario. Di conseguenza anche le «scuole cattedrali», cioè situate nelle città presso la «cattedra» del vescovo, diventano più importanti delle «scuole monastiche», che avevano dominato, come abbiamo visto, nel periodo precedente. Al posto di scuole come quella del monastero di Bec fioriscono ora scuole come quella di Parigi o di Chartres, famose anche per le loro chiese, dette ugualmente «cattedrali».

Nelle scuole di città si impone anche un nuovo metodo di insegnamento, che rimarrà noto come metodo, appunto, «scolastico», consistente anzitutto nella «lettura» (*lectio*) di testi (Sacra Scrittura o opere dei Padri della Chiesa o di filosofi antichi) e nel loro commento (*glossa*), e poi nella «questione» (*quaestio*), cioè nella discussione di un problema suscitato dal testo mediante lo sviluppo di argomentazioni a favore e contro le diverse possibili soluzioni di esso (*disputatio*). Da ciò nasceranno, più tardi, intere opere denominate «questioni disputate» (*quaestiones disputatae*). Al consolidarsi di tale metodo contribuì certamente la traduzione in latino delle opere logiche di Aristotele diverse dalla *logica vetus*, cioè gli *Analitici primi* e *secondi*, i *Topici* e gli *Elenchi sofistici*. Soprattutto nelle ultime due, infatti, Aristotele illustra la tecnica dell'argomentazione in due direzioni opposte, cioè quella che egli stesso chiama la «dialettica».

Questa traduzione, come quella di altre opere di Platone diverse dal *Timeo* (tramandato nella traduzione e col commento del neoplatonico Calcidio), fu resa possibile dai più intensi rapporti che vennero a stabilirsi, grazie allo sviluppo delle città ed in particolare delle repubbliche marinare, con l'Oriente, cioè con l'Impero bizantino, dove le opere dei filosofi greci erano state conservate nel testo originale. Il *Menone* e il *Fedone* di Platone furono tradotti dal greco in latino dal catanese **Enrico Aristippo** (morto nel 1162) per incarico dell'arcivescovo Ugo di Palermo, ma rimasero in posizione secondaria rispetto al *Timeo*, mentre gli *Analitici primi* e *secondi*, i *Topici* e gli *Elenchi sofistici* di Aristotele furono analogamente tradotti da **Giacomo da Venezia** nel 1128 (insieme a parti della *Metafisica* e ad alcune opere di fisica). Queste ultime opere logiche di Aristotele vennero a costituire la cosiddetta *logica nova*, che si aggiunse alla *logica vetus* costituita dall'*Isagoge* di Porfirio, dalle *Categorie* e dal *De interpretatione*.

Prima ancora, tuttavia, della scoperta della *logica nova* nacque una famosa controversia, suscitata da un problema contenuto nella *logica vetus*, precisamente nell'*Isagoge* di Porfirio, il cosiddetto **problema degli universali**.

Parlando dei generi e delle specie di cui Aristotele tratta nelle *Categorie*, cioè dei concetti, detti anche «universali», Porfirio si domandava «se essi siano entità esistenti in sé o siano solo semplici concezioni poste nella mente, e, ammesso che siano entità esistenti in sé, se siano corporee o incorporee, e se infine siano separate o invece esistano nelle cose sensibili», e si asteneva dal rispondere. I filosofi latini del XII secolo si riproposero il problema, dando ad esso risposte diverse: alcuni sostennero che gli universali non sono «entità in sé», cioè *res*, ma soltanto nomi (*nomina*), perciò vennero detti **nominalisti**. Altri invece sostennero che essi sono *res* e perciò vennero detti **realisti**; questi ultimi poi si divisero in due partiti, affermando alcuni, secondo le ipotesi prospettate da Porfirio, che gli universali sono realtà separate dalle cose sensibili ed esistenti prima di esse (*ante rem*), e altri che gli universali esistono solo nelle cose sensibili (*in re*). Gli uni, che erano di orientamento platonico, vennero detti **realisti esagerati** e gli altri, che erano di orientamento aristotelico, vennero detti **realisti moderati**. Altri ancora, infine, sostennero che gli universali non sono né entità in sé né puri nomi, ma concetti esistenti nella mente, che li ricava dalle cose sensibili (*post rem*) e li riferisce continuamente a queste: essi perciò vennero detti **concettualisti**.

Nominalisti e realisti: Roscellino di Compiègne e Guglielmo di Champeaux

Il primo e più famoso tra i nominalisti fu **Roscellino di Compiègne** (1050-1120), del quale si sono perdute le opere e il cui pensiero, pertanto, ci è noto attraverso un'esposizione che ne fa s. Anselmo d'Aosta (suo contemporaneo più anziano), della cui fedeltà tuttavia non si può essere certi. Secondo Anselmo, Roscellino avrebbe affermato che quelli che vengono comunemente considerati concetti universali sono in realtà semplici *flatus vocis*, cioè **emissioni di voce**, suoni, dunque realtà sensibili, per nulla universali. La realtà tutta, di conseguenza, sarebbe costituita esclusivamente da cose individuali e gli universali propriamente detti non esisterebbero affatto. Sempre secondo Anselmo, questa dottrina avrebbe impedito a Roscellino di comprendere qualsiasi realtà di tipo non sensibile e l'avrebbe indotto ad intendere erroneamente la stessa Trinità divina come costituita da tre individui diversi, privi di qualsiasi unità («triteismo»). Di questa eresia infatti Roscellino fu accusato dal Concilio di Soissons.

La posizione opposta, cioè realistica, che peraltro era già presente, come abbiamo visto, in Giovanni Scoto Eriugena e nello stesso Anselmo d'Aosta (come, in genere, in tutti i platonici ed i neoplatonici), fu sostenuta, contro Roscellino, da **Guglielmo di Champeaux** (1070-1121), antidialettico, maestro nella scuola cattedrale di Parigi e fondatore, in seguito, del monastero di San Vittore. Secondo Guglielmo, la cui dottrina ci è riferita dal suo allievo e poi avversario Abelardo (di cui ci occuperemo tra poco), gli universali sono realtà esistenti in sé (realismo esagerato) ed inoltre sono anche presenti nelle realtà individuali, delle quali costituiscono l'**essenza**. In seguito all'obiezione di Abelardo – così riferisce quest'ultimo – che in tal modo le differenze tra i vari individui diverrebbero tutte inessenziali (compresa quella, ad esempio, tra animali razionali e animali privi di ragione), pare che Guglielmo modificasse la sua dottrina, rinunciando a dire che gli universali costituiscono l'essenza delle realtà individuali, ma continuando ad affermare che essi sono presenti in queste in maniera indifferenziata, per cui la distinzione tra gli individui non costituisce una vera e

propria differenza. Al che Abelardo aveva buon gioco ad osservare che la sua precedente obiezione conservava tutta la sua validità.

Abelardo

Il più originale e famoso partecipante alla controversia sugli universali, ma anche filosofo di importanza che va oltre quest'ultima, fu **Pietro Abelardo**.

Abelardo nacque nel 1079, pare a Le Pallet o Palais (in Francia), fu allievo di Roscellino a Loches e di Guglielmo di Champeaux a Parigi, dove prima fondò una propria scuola sulla collina di S. Genoveffa e poi sostituì il maestro nella scuola annessa alla cattedrale di Nôtre Dame. Come maestro di logica ebbe grande successo e molti allievi. Un'allieva a cui dava lezioni private, Eloisa, si innamorò di lui e gli diede un figlio. Egli perciò la sposò in segreto, temendo che la notizia del matrimonio potesse nuocere alla sua carriera di maestro, e la indusse a ritirarsi in un monastero. Lo zio di Eloisa, il canonico Fulberto, credendo che Abelardo l'avesse ripudiata, lo fece aggredire ed evirare da alcuni sicari. A questo punto Abelardo si ritirò a sua volta in un monastero, dove si fece prete, ma intrattenne sempre rapporti epistolari con Eloisa. Tornato in seguito ad insegnare in pubblico, ebbe violente dispute con i suoi avversari (tra cui, come vedremo, s. Bernardo di Chiaravalle) e per alcune sue dottrine teologiche fu condannato dal Concilio di Soissons. Infine si ritirò nel monastero di Cluny, dove morì nel 1142.

Abelardo scrisse opere di logica, di teologia e di etica. Le sue più importanti opere logiche sono le *Introductiones dialecticae*, un'opera per i principianti intitolata *Ingredientibus* e la *Dialectica*; le sue opere di teologia sono il *De unitate et trinitate divina*, la *Theologia christiana*, l'*Introductio ad theologiam* ed un trattato intitolato *Sic et non* perché esponeva opinioni teologiche opposte a proposito di vari problemi; le sue opere di etica sono l'*Ethica*, intitolata anche *Scito te ipsum*, e il *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano*. Inoltre Abelardo scrisse un'autobiografia intitolata *Historia calamitatum* e un appassionato epistolario con Eloisa.

La soluzione di Abelardo al problema degli universali è che ogni concetto è essenzialmente un **discorso** (*sermo*), e precisamente un «discorso predicabile di molte realtà individuali» (*sermo praedicabilis de pluribus*). Gli universali, dunque, non sono né puri nomi, privi di qualsiasi riferimento ad ogni altra realtà, come pretendono i nominalisti, né realtà a sé stanti, come sostengono i realisti, ma discorsi, cioè parole, aventi tuttavia un riferimento alle realtà individuali, nel senso che si predicano di queste ultime e, predicandosi di una molteplicità di esse, esprimono, se non una realtà universale, almeno uno stato di cose reale ad esse comune. L'intellezione di questo riferimento delle parole alle cose, cioè di quello che si può chiamare il **significato** delle parole, è per Abelardo un **concetto**, cioè un'immagine mentale di molte cose, il quale esiste solo nella mente umana (cioè *post rem*) ed è anch'esso, come la parola, universale; perciò alcuni considerano Abelardo un concettualista.

Ma la soluzione abelardiana del problema degli universali va oltre, come importanza filosofica, la controversia suscitata da quest'ultimo: concependo, infatti, la logica come scienza delle parole, dei discorsi, del linguaggio insomma, Abelardo stabilisce per la prima volta una vera e propria **autonomia della logica**, distinguendola nettamente dall'ontologia, anche se non la riduce ad una disciplina puramente formale, perché le parole per lui hanno un significato, cioè sono essenzialmente **segni** di cose, si riferiscono a cose realmente esistenti. Inoltre per Abelardo la logica si avvale esclusivamente di **argomentazioni**, cioè non dipende da altro, non desume da altro i

suoi criteri di validità. In tal modo essa diviene uno **strumento** adoperabile da tutte le scienze, che conferisce ad esse rigore e scientificità.

L'uso spregiudicato della logica come strumento della teologia, che fa di Abelardo essenzialmente un dialettico, fu motivo di scandalo tra i suoi contemporanei, perché mostrò che la teologia non si identifica con le verità di fede, ma è costituita da una serie di spiegazioni di esse, spiegazioni che, in quanto suscettibili di essere difese o confutate con argomenti razionali, sono di per se stesse discutibili. Abelardo stesso propose alcune spiegazioni del mistero della Trinità, paragonando le tre Persone di essa rispettivamente alla «potenza», alla «sapienza» ed alla «carità», il che gli procurò l'accusa di «modalismo» (riduzione delle persone a semplici «modi» di essere di un'unica sostanza), oppure paragonandole rispettivamente alla materia (per esempio il bronzo di cui è fatto un sigillo), alla forma (la figura impressa nel bronzo) e all'unione di entrambe (il sigillo nel suo complesso). Mentre il primo paragone è ancora nel solco della tradizione agostiniana, il secondo ha invece un sapore nettamente aristotelico, perciò fu guardato con sospetto: esso infatti pretende di spiegare una verità della fede cristiana mediante i concetti introdotti dal «pagano» Aristotele.

Infine, nel *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano*, Abelardo affermò la priorità dell'etica naturale, cioè costruita con argomentazioni puramente razionali, su quelle rivelate, cioè l'etica ebraica e quella cristiana, criticando l'etica ebraica perché costituita da norme puramente esteriori e sostenendo la coincidenza dell'etica cristiana, consistente essenzialmente nella carità, con quella naturale. Egli sostenne poi che dal punto di vista filosofico il sommo bene è il piacere, inteso però come tranquillità dell'anima, e che la differenza tra virtù e vizio, cioè tra bene e male, dipende esclusivamente dalla coscienza. Ma la fama di Abelardo rimane legata sostanzialmente alla sua logica, per cui fu chiamato «l'Aristotele delle Gallie», ed il suo contributo in questo campo fu enorme, perché egli praticamente coniò la terminologia tecnica destinata a rimanere propria di tutta la logica medioevale e moderna.

4 Platonici, mistici ed eretici nel secolo XII

La Scuola di Chartres e Giovanni di Salisbury

Oltre alla scuola di Parigi, resa illustre da Guglielmo di Champeaux e da Abelardo, fiorisce nel secolo XII anche la **Scuola cattedrale di Chartres**, i cui «cancellieri» sono una serie di filosofi. Essa si caratterizza per una cultura più retorico-letteraria che logica e per un orientamento prevalentemente platonico. Gli autori antichi, a cui la scuola di Chartres maggiormente si richiama, sono infatti Cicerone, Marziano Capella, Boezio e soprattutto il *Timeo* di Platone nella traduzione e col commento di Calcidio.

Il primo importante cancelliere della scuola è **Bernardo di Chartres**, che vi insegnò tra il 1114 e il 1124. Le sue opere sono andate perdute, ma, da quanto ne riferisce Giovanni di Salisbury (di cui ci occuperemo tra poco), risulta che Bernardo aderiva alla dottrina del *Timeo*, ammettendo le idee eterne nella mente di Dio, una materia prima creata da Dio e le cose sensibili, partecipanti delle idee, come realtà inferiori e corrotte rispetto a quelle.

Maggiori notizie si hanno del successore di Bernardo nella carica di cancelliere di Chartres, **Gilberto Porretano** (1076-1154), che insegnò anche a Parigi e fu poi vesco-

vo di Poitiers. Nei suoi *Commenti* alle opere teologiche di Boezio, Gilberto propone una complicata visione generale della realtà, basata tutta sulla distinzione aristotelica tra materia e forma. Egli sostiene infatti che tutte le sostanze sono costituite di materia e forma, ma non della «materia prima», bensì di una «materia relativa», propria a ciascuna, e non di un'unica forma, ma di una **pluralità di forme**, la forma dell'elemento (acqua, aria, terra o fuoco), la «forma nativa» (diversa da quella separata, o idea, perché generata con la cosa di cui è forma) ed una forma chiamata **sussistenza**, che è ciò che fa esistere la sostanza. Quest'ultima forma è diversa, secondo Gilberto, dall'**essenza** della sostanza, che esprime l'unione di materia e forma, ossia ciò che esiste (*id quod est*), perché essa è ciò in virtù di cui la sostanza esiste (*id quo est*). C'è infine, secondo Gilberto, una forma della sussistenza, ovvero dell'essere (*forma essendi*), la quale è Dio. In Dio non c'è distinzione tra l'essenza, cioè la divinità, e la sussistenza (o esistenza), perché la sua essenza è l'**essere stesso**.

Come si vede, al fondo dell'apparente aristotelismo di Gilberto (la distinzione tra materia e forma), c'è un sostanziale platonismo, cioè l'ammissione di una materia prima distinta dalle sostanze, di forme separate dalle sostanze (le Idee) e di un Dio concepito essenzialmente come forma, o idea, suprema. Anche la dottrina della conoscenza di Gilberto Porretano è fondamentalmente platonica: egli distingue, infatti, dal **senso**, che conosce le realtà sensibili, e dalla **ragione**, che conosce le forme astratte dalle realtà sensibili, un'**intelligenza**, che intuisce direttamente le forme separate e Dio stesso.

Successore di Gilberto Porretano nella scuola di Chartres, quando Gilberto divenne vescovo di Poitiers, fu **Teodorico di Chartres** (morto anch'egli verso il 1154), fratello di Bernardo e autore, tra l'altro, di un commento al racconto biblico della creazione (*De septem diebus*) e di un commento al *De Trinitate* di Boezio. Teodorico, riprendendo la frase biblica (dell'*Esodo*) secondo cui Dio è «colui che è», definisce esplicitamente Dio come **Essere**, ovvero «forma dell'essere», cioè essere per essenza, distinto da tutte le creature in quanto esse hanno l'essere per partecipazione. Anch'egli, come il fratello Bernardo, si richiama al *Timeo*, affermando però che per Platone la materia primordiale, pur essendo derivata da Dio (per una specie di emanazione) e quindi a lui inferiore, non è propriamente creata dal nulla, il che costituisce l'unico errore del filosofo greco. Teodorico spiega poi la Trinità divina affermando che il Padre è l'unità, il Figlio l'uguaglianza, che è forma di tutte le cose, e lo Spirito Santo è la connessione universale. In particolare egli identifica lo Spirito Santo con l'**Anima del mondo**, di cui parla il *Timeo*. Infine, sempre sulla base di questo dialogo, Teodorico sviluppa una cosmologia di tipo matematico-meccanicistico.

L'ultimo grande maestro della scuola di Chartres fu **Guglielmo di Conches** (morto dopo il 1154), scolaro di Bernardo e successore di Teodorico, autore della *Philosophia* e del *Dragmaticon* (dialogo immaginario con Goffredo, duca di Normandia). Egli riprende l'identificazione teodoriciana dello Spirito Santo con l'Anima del mondo, attribuendo per giunta alla **natura**, che pure è creata da Dio, una **forza animatrice** propria, che la rende causa di tutti gli eventi presenti in essa. In tal modo Guglielmo di Conches sottolinea l'importanza delle cosiddette «cause seconde» (cioè la natura, di cui Dio è la «causa prima»), valorizzando lo studio di esse, cioè le scienze particolari.

Legato alla scuola di Chartres, anche se non appartenente ad essa, è infine l'inglese **Giovanni di Salisbury** (nato agli inizi del secolo XII e morto nel 1180), che fu scolaro di Abelardo, di Guglielmo di Conches a Chartres e di Gilberto Porretano a Pa-

rigi. Egli fu inoltre segretario dell'arcivescovo di Canterbury, s. Tommaso Becket, fatto uccidere dal re Enrico II, e divenne a sua volta vescovo di Chartres. Le sue opere più importanti sono il *Metalogicon* ed il *Policraticus*. Nella prima Giovanni sostiene una **logica tendente alla retorica**, dichiarando di preferire, tra i libri della *logica nova*, recentemente tradotti in latino, i *Topici*, che contengono una teoria dell'argomentazione dialettica, cioè basata sulle opinioni più diffuse, e quindi su ciò che è più «probabile» (nel senso di persuasivo), agli *Analitici*, che contengono una teoria della dimostrazione rigorosa, dotata di assoluta necessità: egli ritiene infatti che una conoscenza assolutamente rigorosa non sia alla portata dell'uomo. Nel *Policraticus*, che è un'opera di politica, Giovanni di Salisbury afferma che **il potere politico dipende da quello religioso**, in quanto «il principe è ministro del sacerdote», nel senso che applica quei mezzi di coercizione fisica il cui esercizio non si addice al sacerdote. Egli arriva anzi a dire che il principe, cioè il governante laico, è praticamente un boia, necessario per tenere a freno le inclinazioni malvagie degli uomini. Poiché, inoltre, l'autorità del sacerdote deriva da Dio, anche l'autorità del principe, in quanto fondata sulla prima, deriva in ultima analisi da Dio.

S. Bernardo di Chiaravalle e i «Vittorini»

Oltre al platonismo della Scuola di Chartres, nel secolo XII fioriscono anche parecchie **filosofie a tendenza mistica**, che in genere si richiamano alla tradizione contro le innovazioni introdotte dai «dialettici» nella teologia, ma tuttavia sono gravide, come vedremo, di importanti sviluppi successivi. La loro caratteristica è di sostituire ai procedimenti razionali alcune forme di elevazione morale, o pratica, o affettiva a Dio, concepite per lo più come **serie di gradi** e culminanti nell'unione mistica.

Un importante mistico di questo periodo è **s. Bernardo di Chiaravalle** (o Clairvaux, in Francia), vissuto tra il 1090 e il 1153, fondatore dell'abbazia cistercense di cui porta il nome ed avversario acerrimo di «dialettici» come Abelardo e Gilberto Porretano. Scrisse varie opere, tra cui *De gradibus humilitatis*, *De diligendo Deo*, *Sermones super Cantica Canticorum*, *De gratia et libero arbitrio*. Per giungere a Dio, secondo s. Bernardo, è necessario praticare le virtù morali, cioè anzitutto l'umiltà, della quale distingue ben dodici gradi, e poi soprattutto la carità o amore. Di quest'ultimo egli distingue tre gradi fondamentali: 1) l'amore di sé (privo di valore morale) e del prossimo (dotato di un primo valore); 2) l'amore di Dio per causa di sé, cioè per ottenere la propria salvezza (di valore ancora imperfetto); 3) l'amore di Dio per causa di lui stesso (di valore perfetto). Quest'ultimo è anche il modo migliore per amare noi stessi, in quanto ci rende partecipi dell'amore che Dio prova per noi e ci permette in tal modo di unirci perfettamente a lui.

Per illustrare l'**unione mistica** dell'anima con Dio, s. Bernardo ricorre a paragoni famosi, come l'unione della sposa con lo sposo (desunta dal *Cantico dei cantici*), il dissolversi della goccia d'acqua nel vino, la fusione del metallo rovente nel fuoco, l'illuminazione dell'aria ad opera della luce, che sono divenuti tipici del linguaggio mistico. Quanto, infine, al problema del libero arbitrio, Bernardo afferma che la salvezza dipende interamente dalla grazia divina, la quale «salva» anche il libero arbitrio, cioè suppone il consenso dell'uomo ad essere salvato.

Oltre al misticismo di s. Bernardo si sviluppa nello stesso periodo un'intera scuola di filosofi mistici, tuttavia più aperti del primo ai contributi della dialettica: la **Scuo-**

la di S. Vittore (dal nome dell'abbazia agostiniana di Parigi in cui i suoi esponenti vissero). Fondatore di essa fu **Ugo da S. Vittore** (1096-1141), autore del *Didascalicon* e del *De sacramentis christianae fidei*, nonché di un commento alla *Gerarchia celeste* dello Pseudo-Dionigi. Tutte le discipline, dalla filosofia teoretica alla filosofia pratica, dalle arti meccaniche alla logica, secondo Ugo servono ad elevare l'anima a Dio. Molteplici sono infatti le vie di questa ascesa, alcune basate sulla fede ed altre sulla ragione, che sono sempre in accordo fra di loro. Tra le vie razionali alcune sono **esteriori**, cioè muovono dal mondo esterno, altre invece sono **interiori**, cioè muovono dall'anima dell'uomo (che percepisce la propria esistenza come non dipendente da sé e pertanto richiede come propria causa Dio).

Ma il contributo più importante di Ugo da S. Vittore è la distinzione di tre gradi di elevazione dell'anima a Dio: la *cogitatio*, che è un pensare dipendente dalle immagini sensibili; la *meditatio*, che è una riflessione dell'anima su se stessa; e la *contemplatio*, che è la visione diretta di Dio, culminante nell'unione mistica. Un tratto platonico del pensiero di Ugo è la sua identificazione della personalità umana con la sola anima, con la conseguente svalutazione del corpo come accessorio non necessario.

Successore di Ugo come maestro della stessa scuola fu **Riccardo da S. Vittore** (morto nel 1173), autore del *De praeparatione animi ad contemplationem* e del *De gratia contemplationis*. Questi tentò delle dimostrazioni razionali non solo dell'esistenza di Dio, ma addirittura del mistero della Trinità, convinto com'era della perfetta coincidenza tra fede e ragione. Egli riprese poi la distinzione fatta da Ugo tra *cogitatio*, *meditatio* e *contemplatio*, distinguendo ulteriormente all'interno di quest'ultima la «dilatazione» dell'anima, la «sollevazione» di essa sopra se stessa e la sua «alienazione» (cioè il farsi altra) da se stessa per immedesimarsi con Dio.

Infine il terzo dei cosiddetti «Vittorini» fu **Goffredo da S. Vittore** (morto nel 1194), autore del *Microcosmus*, che tentò una sintesi tra il platonismo della Scuola di Chartres e il misticismo della Scuola di S. Vittore.

Amalrico di Bène e Davide di Dinant

Una certa connessione col platonismo e col misticismo del secolo XII è ravvisabile in alcuni **pensatori eretici**, che svilupparono in una direzione incompatibile con la fede cristiana alcune dottrine presenti nei primi cristiani. Non si tratta tanto, a questo proposito, di movimenti ereticali popolari, come i *Catari* (o Albigesi), che predicavano un ideale ascetico e negavano qualsiasi autorità, o i *Valdesi* (dal loro fondatore Pietro Valdo), che praticavano gli ideali evangelici della povertà, dell'umiltà e della fratellanza, o i *Gioachimiti* (da Gioacchino da Fiore, che teorizzava l'avvento di un «regno dello Spirito» senza più bisogno di Chiesa). Questi movimenti, infatti, non hanno una precisa originalità filosofica. Più importanti, invece, dal punto di vista filosofico, sono le dottrine di due **pensatori panteisti**, che cioè identificavano tutta la realtà con Dio.

Il primo è **Amalrico di Bène** (Francia, morto nel 1205), che insegnò logica e teologia a Parigi e diede origine alla setta degli Amalriciani. Le sue opere sono andate perdute, probabilmente a causa delle condanne che subirono da parte della Chiesa. Pare che egli si ispirasse a Scoto Eriugena, precisamente alla dottrina del Verbo come «natura creata e creante», per affermare l'**identità** tra Dio e il creato, e alla scuola di Chartres, precisamente alla dottrina che Dio è la forma dell'essere, per concludere che l'es-

sere è una proprietà la quale si predica nello stesso senso di Dio e delle creature, per cui l'essere di Dio e l'essere delle creature sono lo stesso essere (**univocità dell'essere**).

Il secondo è **Davide di Dinant** (Belgio), autore del *De divisionibus*, che insegnò a Parigi intorno al 1210 e fu anch'egli condannato dalla Chiesa. Questi, che sapeva il greco e probabilmente aveva letto le opere di Aristotele nell'originale, sosteneva che c'è **una sola sostanza**, la quale è Dio, ed è composta di materia e di forma: la sua forma è il *nous*, che è la sostanza di tutte le anime, e la sua materia è la *hỳle* (termine greco per «materia»), che è la sostanza di tutti i corpi. Dio, in tal modo, sarebbe anche materiale (panteismo materialistico). Ma la dottrina di Davide di Dinant suppone la riscoperta di Aristotele, di cui parleremo nel prossimo capitolo.

5 Teologia sistematica, pensiero politico e concezioni della natura nel secolo XII

Nella seconda metà del XII secolo, per difendere l'ortodossia della fede cristiana contro le eresie, vari teologi provvidero a dare una **struttura sistematica** alla teologia, raccogliendo tutte le principali «sentenze», cioè dottrine, ortodosse e cercando di disporre in un rigoroso ordine razionale gli sviluppi che se ne possono trarre. Il più celebre raccoglitore di sentenze fu **Pietro Lombardo**, nato a Novara alla fine del secolo XI, scolaro a Parigi di Abelardo e dei «Vittorini», insegnante poi egli stesso a Parigi e vescovo di questa città, dove morì nel 1160.

Nei suoi famosi *Libri quattuor sententiarum*, approvati dalla Chiesa come testo ufficiale di insegnamento per la teologia nel 1215, Pietro espone nell'ordine la dottrina di Dio, della creazione, della redenzione e dei sacramenti. La struttura dell'opera, come si vede, è neoplatonizzante, nel senso che parte da Dio, discende al mondo e ritorna a Dio; la sua ispirazione è del resto agostiniana e neoplatonica (Pietro si rifà spesso a Giovanni Damasceno). Ma i procedimenti impiegati in essa sono in genere di tipo rigorosamente razionale, cioè dimostrativo. L'opera fu in seguito oggetto di numerosi compendi e commenti.

Il procedimento dimostrativo, quasi matematizzante, della teologia fu accentuato soprattutto da **Alano di Lilla** (1114-1203), educato alla scuola di Chartres, insegnante a Parigi e a Montpellier (dove polemizzò contro gli Albigesi). Tra le sue numerose opere spiccano il *De fide catholica contra haereticos*, due *Summae* (nuovo genere letterario destinato a grande fortuna nel secolo XIII) e le *Regulae de sacra theologia*, manuale di metodo per la teologia. Nella sua polemica contro il dualismo e l'ascetismo dei Catari, Alano sviluppa una visione estetizzante della natura come ordine e armonia, ispirata al *Timeo* di Platone.

Ma il suo contributo principale è di ordine metodologico: egli afferma infatti che la teologia deve procedere con **ragionamenti necessari**, deducendo da alcuni **assiomi** fondamentali tutte le **conseguenze** che ne derivano. In tal modo Alano trasferì al metodo dell'esposizione teologica l'andamento discensivo della realtà stessa, teorizzato dai sistemi di Scoto Eriugena e dello Pseudo-Dionigi, ai quali largamente si ispirava. Pare che al suo pensiero non fosse estranea anche l'influenza del neoplatonico Proclo, da lui conosciuto attraverso un rimaneggiamento arabo della *Elementatio theologica*, noto nel Medioevo come *Liber de causis* e attribuito ad Aristotele (di cui ci oc-

cuperemo nel prossimo capitolo). Tanto Proclo quanto il *Liber de causis*, infatti, procedono per assiomi e dimostrazioni, alla maniera degli *Elementi* di Euclide.

Il metodo di Alano fu ulteriormente perfezionato da **Nicola di Amiens**, contemporaneo del primo e autore di un trattato *De arte catholicae fidei*, nel quale si afferma che la teologia deve procedere con una tecnica precisa, consistente nel partire da **premesse evidenti** (definizioni, assiomi e postulati) e nel ricavarne **deduttivamente** una serie di teoremi. Tutte le dottrine teologiche su Dio, la creazione, la redenzione e i sacramenti vengono in tal modo dimostrate razionalmente, e l'ordine logico dell'esposizione riproduce l'ordine reale della derivazione di tutte le cose da Dio. Si sviluppa così una concezione sistematica, matematizzante, della realtà, strettamente legata al platonismo, più precisamente al neoplatonismo.

Abbiamo già visto che alcuni dei filosofi vissuti nell'XI e nel XII secolo (Manegoldo di Lautenbach e Giovanni di Salisbury) si sono occupati anche di politica, in generale sostenendo la superiorità dell'autorità spirituale su quella temporale. In effetti il pensiero politico medioevale fu tutto influenzato dal conflitto tra la Chiesa e l'Impero (o tra la Chiesa ed i singoli monarchi) e, nel periodo considerato, gli interventi degli uomini di cultura sono tutte prese di posizione a favore dell'uno o dell'altro dei due poteri, in cui si sostiene la sottomissione dell'uno all'altro.

A partire dal secolo XII si registrano i primi interventi a favore del **potere temporale**, specialmente in Francia ed in Inghilterra, dove andavano consolidandosi monarchie sempre più indipendenti dall'Impero e dal Papato. Anzitutto **Ugo di Fleury** (Francia, morto dopo il 1118) nel suo *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate* afferma che anche il potere del re è di origine divina, anzi che il re è immagine di Dio Padre, mentre i vescovi sono immagini di Cristo e pertanto devono essere sottomessi all'autorità del re. Indi i cosiddetti *Trattati di York*, redatti all'inizio del XII secolo da autore anonimo e così chiamati perché erroneamente attribuiti ad un arcivescovo di York (Inghilterra), sostengono che il re è immagine della natura divina di Cristo, da cui deriva la regalità, mentre i vescovi sono immagini della sua natura umana, da cui deriva la loro funzione di mediatori; perciò i vescovi, compreso anche il papa, il quale per l'autore dei *Trattati* è un vescovo come gli altri, devono essere sottomessi al re del paese in cui si trovano.

A favore del **primato del papa** si schierano invece, come abbiamo visto, **Giovanni di Salisbury**, secondo il quale il papa è titolare di ogni potere, sia spirituale che temporale, e delega quest'ultimo all'imperatore, o al re, il quale pertanto deve essere a lui sottomesso; ed alcuni «mistici», quali Bernardo di Chiaravalle e Ugo da S. Vittore, i quali sostengono ugualmente che il papa, in quanto vicario di Dio sulla terra, detiene le «due spade» (simboli dei due poteri), delegando soltanto l'esercizio di una delle due (il potere temporale) all'imperatore. Sostanzialmente dello stesso avviso è anche **Ottone di Frisinga** (1115-1158), zio dell'imperatore Federico I Barbarossa, autore del *Chronicon sive historia de duabus civitatibus*, il quale, riallacciandosi alla teoria agostiniana delle due città (celeste e terrena), spiega che, da quando l'Impero romano è diventato cristiano, cioè «sacro», non ci sono più due città contrapposte l'una all'altra, ma un'unica città, di cui la Chiesa è l'anima e l'Impero è il corpo. Ciò comporta, naturalmente, la superiorità della Chiesa sull'Impero. In tutti i casi, dunque, sia tra i fautori del potere temporale che tra quelli del potere spirituale, si afferma un'unica fonte del potere e si tende a ricondurla direttamente a Dio.

Per quanto riguarda, infine, la **concezione della natura**, si deve dire che nei primi secoli del Medioevo (fino al X) l'interesse propriamente scientifico fu alquanto scar-

so. La natura venne vista prevalentemente come un libro scritto da Dio in modo analogo alla Sacra Scrittura, il quale deve essere interpretato in chiave simbolica, al fine di trarne, come dalla Scrittura, insegnamenti di ordine morale che elevino l'anima a Dio. Si spiegano così i significati simbolici attribuiti a vari enti naturali nelle raccolte di bestiarii, erbarii e lapidarii.

Solo nei secoli XI e XII, grazie ai primi contatti con la cultura araba (di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo) e alla traduzione dall'arabo di opere degli scienziati greci (Ippocrate e Galeno per la medicina, Euclide e Archimede per la geometria), cominciò a nascere anche nella cultura medioevale latina un genuino interesse per la natura. Questo si nota anzitutto nella scuola medica di Salerno (XI secolo), che però elabora quasi esclusivamente precetti pratici, e in alcuni scrittori di questioni naturali vissuti nel XII secolo.

Il più noto è **Adelardo di Bath** (Inghilterra, 1090-1160), autore delle *Quaestiones naturales*, dove si tenta una spiegazione dei vari fenomeni mediante **cause naturali**, in genere sulla base della concezione matematico-meccanica della natura attinta dal *Timeo* di Platone. La stessa tendenza è presente, come abbiamo visto, nei maestri della scuola di Chartres, specialmente in Teodorico, ma anche in Guglielmo di Conches, e nel discepolo del primo, **Ermanno di Carinzia**, autore del *De essentiis*, dove si sostiene che la natura è un «macrocosmo» in cui tutto è legato e pervaso da una medesima forza, mentre l'uomo è un «microcosmo» nel quale si riflette l'intero universo.

CAPITOLO **11**

LA FILOSOFIA ARABA ED EBRAICA

1 L'ISLAM

Mentre nell'Europa occidentale, dopo la caduta dell'Impero romano, il cristianesimo si diffondeva tra i popoli germanici, ai margini dell'Impero bizantino, cioè in Arabia, nasceva agli inizi del VII secolo una nuova religione, destinata ad avere una diffusione mondiale: l'Islam. L'Arabia, penisola desertica abitata da tribù di nomadi (i «beduini», o «uomini del deserto»), non aveva mai raggiunto un'unità politica e dal punto di vista religioso era dominata da forme di paganesimo animistico e idolatrico; essa possedeva nella città chiamata La Mecca una specie di santuario, la Ka'ba, ove si veneravano degli idoli ed in particolare la Pietra Nera, un meteorite caduto dal cielo. In questa situazione precaria, l'Arabia era esposta all'influenza politica e religiosa dei vicini Imperi bizantino e persiano. In particolare erano immigrati in essa parecchi ebrei e cristiani, che vi detenevano posizioni di potere.

Da tale situazione l'Arabia fu sollevata ad opera di **Maometto** (in arabo Muhammad), nato a La Mecca nel 571, il quale nel 610 ritenne di ricevere delle rivelazioni personali da parte di Dio attraverso l'arcangelo Gabriele (lo stesso che secondo la tradizione cristiana annunciò a Maria la nascita del Cristo). Questi gli avrebbe dichiarato che esiste un solo Dio, Allah (nome arabo del Dio della Bibbia), il quale esige dagli uomini la completa sottomissione alla sua volontà (*islàm* in arabo significa appunto «sottomissione»), premiando col paradiso coloro che si sottomettono a lui (cioè i «musulmani», dalla radice *slm* di *islàm*, che significa «sottomessi») e punendo con l'inferno coloro che gli si ribellano. Maometto scrisse il contenuto di questa rivelazione in un libro, il *Corano*, che egli affermò essergli stato dettato da Dio stesso e che fu ordinato e pubblicato in forma definitiva dal suo terzo successore, il califfo Othman.

Indi Maometto cominciò a predicare la nuova religione, chiamata appunto Islam, nella Mecca. Il Dio a cui egli si richiamava era evidentemente quello della Bibbia, di cui Maometto riconosceva il primo servo in Abramo, padre, oltre che di Isacco (Israele), da cui discendevano gli ebrei, anche di Ismaele, da cui discendevano gli Arabi. Di questo stesso Dio erano stati profeti, secondo Maometto, anche Mosè (da lui però interpretato in modo diverso rispetto alla tradizione ebraica), Gesù (anch'egli interpretato in modo diverso rispetto alla tradizione cristiana) e lo stesso Maometto, che veniva così ad essere l'ultimo dei profeti, cioè il «suggello» della rivelazione. La predicazione di Maometto si compendiava in **cinque pilastri** (cioè punti fondamentali): 1) la professione di fede, secondo cui non c'è altro Dio all'infuori di Allah e Maometto è il suo

profeta; 2) l'obbligo di pregare cinque volte al giorno; 3) l'obbligo di dare in elemosina un decimo dei propri guadagni; 4) l'obbligo di digiunare per tutto il mese di *Ramadàn*; 5) l'obbligo di recarsi almeno una volta in pellegrinaggio alla Mecca.

Come si vede, si tratta di una religione estremamente sobria quanto a contenuti di fede, senza dogmi e senza misteri (quali la Trinità e l'Incarnazione), e invece essenzialmente pratica, cioè fatta di comandamenti, anche più particolari di quelli menzionati, che si compendiano tutti nella **Legge di Dio** (la *Shari'a*). Caratteristica dell'Islam è anche la dottrina della predestinazione. Secondo i musulmani l'Islam è un ritorno all'autentico monoteismo di Abramo, corrotto invece dall'ebraismo e soprattutto dal cristianesimo, ed è insieme una sintesi delle due precedenti grandi religioni bibliche.

Avendo incontrato difficoltà a fare accettare la sua predicazione alla Mecca, Maometto emigrò nel 622 a Medina (dall'anno di questa «emigrazione», in arabo *Egira*, decorre il calendario musulmano), dove invece ebbe successo, sino ad ottenere, insieme con l'adesione religiosa, anche il potere politico, che nel giro di qualche anno gli consentì di conquistare La Mecca, dando vita per la prima volta in Arabia ad un vero e proprio Stato di fede musulmana. A tanto egli giunse prima di morire (632).

I primi successori di Maometto, in arabo «califfi», furono anch'essi capi religiosi e politici insieme, e furono scelti tra i suoi primi seguaci: anzitutto Abu Bakr, che ridusse ad unità sotto la fede musulmana l'intera penisola arabica; poi Omar, che conquistò la Siria, la Persia e l'Egitto (il suo esercito entrò nel 641 ad Alessandria, distruggendo la famosa Biblioteca); infine Othman, che diede inizio alla dinastia degli Omayadi. Costoro, dopo l'intervallo del califfato di Alì (genero di Maometto ed iniziatore del movimento degli **Sciiti**, che in seguito svilupparono una filosofia religiosa di tipo gnostico), governarono sulla maggioranza dei musulmani (i **Sunniti**, o fedeli alla tradizione ortodossa) per circa un secolo, trasferendo la capitale dello Stato arabo, divenuto ormai un Impero, a Damasco (dove un califfo Omayade fu amico, come abbiamo visto, del filosofo neoplatonico cristiano Giovanni Damasceno), e proseguendo nelle conquiste politiche con la sottomissione dell'Africa settentrionale, della Spagna (sottratta ai Visigoti) e di parte della Francia (dove furono fermati dal re carolingio Carlo Martello a Poitiers nel 732).

Nel 750 la dinastia dei califfi Omayadi ebbe termine e le succedette una nuova dinastia di califfi, gli Abbasidi (dal nome di Abu al-Abbas, che di essi fu il primo), i quali trasferirono la capitale dell'Impero musulmano a Bagdad, nella Mesopotamia, aprendolo notevolmente all'influenza della cultura persiana (per la letteratura), indiana (per le scienze) e soprattutto ellenistico-cristiana (per la filosofia). Nel frattempo si staccarono dall'Impero degli Abbasidi la Spagna, rimasta in mano agli Omayadi, il Marocco, la Tunisia e l'Egitto, dando luogo ad una costellazione di Stati musulmani che praticamente circondava l'Europa cristiana (germanica e bizantina), giungendo nel secolo X sino ad occupare la Sicilia.

Fu in questo periodo che ebbero inizio i più fecondi scambi culturali tra mondo cristiano e mondo arabo, che portarono all'introduzione della filosofia greca nell'Impero musulmano ad opera dei cristiani d'Oriente. Si verificò così una situazione alquanto singolare, cioè gli Arabi, affacciatisi alla storia del mondo successivamente ai Greci e ai Romani, dal punto di vista filosofico, e agli ebrei e ai cristiani dal punto di vista religioso, non solo utilizzarono per la loro religione elementi tratti dall'ebraismo e dal cristianesimo, ma anche furono in condizione di utilizzare per la loro cul-

tura, in particolare quella filosofica, elementi tratti dalla filosofia greca in misura maggiore di quanto, nello stesso periodo, potessero fare i popoli dell'Europa occidentale, dove i filosofi greci, dopo le distruzioni causate dal crollo dell'Impero romano, erano caduti quasi completamente nell'oblìo.

2 LE TRADUZIONI DEI FILOSOFI GRECI IN ARABO

La conquista della Siria, avvenuta, come abbiamo visto, già nel secolo VII, mise gli Arabi musulmani in contatto con i cristiani di quella regione, i quali avevano assimilato la filosofia greca, soprattutto di Platone e di Aristotele, nella sintesi fattane dal neoplatonismo. Le principali scuole filosofiche della Siria erano ad Antiochia, in occidente, a Edessa, al nord, ed a Nisibe, in oriente. Quest'ultima città fu presto conquistata dai Persiani, ma ciò non impedì che in essa si stabilissero vari filosofi ellenizzanti, quali i Siriaci cristiani scacciati nel 489 da Edessa per la chiusura di quella scuola decretata dall'imperatore Zenone, e i Greci pagani scacciati nel 529 da Atene per decreto di Giustiniano.

Già nel corso del VI secolo, dunque, i filosofi di Siria, soprattutto cristiani, provvidero a tradurre dal greco in siriaco le opere dei filosofi greci, principalmente Aristotele e Galeno. Oggetto di traduzione in siriaco fu anche una curiosa opera intitolata *Teologia di Aristotele*, perché creduta di Aristotele, ma in realtà costituita da parafrasi delle *Enneadi* IV, V, VI di Plotino. Essa contribuì a creare l'immagine di un Aristotele neoplatonizzante, che, come vedremo, ebbe grande fortuna nel Medioevo.

Già durante la dinastia degli Omayadi, a Damasco, nel VII ed VIII secolo, gli Arabi avevano intrattenuto rapporti, come abbiamo visto, con i filosofi cristiani di Siria. Questi rapporti si intensificarono sotto la dinastia degli Abbasidi, a Bagdad, nel IX secolo. In questa città infatti nell'anno 839 il califfo al-Mamûn fondò la cosiddetta «Casa della Sapienza», in cui riunì vari studiosi incaricati di tradurre dal siriaco (e anche direttamente dal greco) in arabo le opere dei principali filosofi greci. Pare anzi che egli avesse inviato in Grecia una missione alla ricerca dei manoscritti delle opere filosofiche. Uno dei più noti fra questi traduttori fu **Honayn ibn Ishaq** (809-873). Essi tradussero così le opere di Aristotele e dei suoi commentatori (Alessandro, Temistio, Filopono), di Platone (soprattutto la *Repubblica*), e di vari scienziati greci (Euclide, Archimede, Tolomeo, Ippocrate, Galeno). Fu tradotta dal siriaco in arabo anche la *Teologia di Aristotele* e insieme con essa fu tradotta in arabo anche un'altra strana opera, intitolata *Liber de causis*, di cui l'originale greco non ci è pervenuto. Anche questa era creduta opera di Aristotele, mentre in realtà era una raccolta di estratti degli *Elementi di teologia* di Proclo. Anch'essa pertanto contribuì ad accreditare l'immagine di un Aristotele neoplatonizzante.

La conoscenza dei filosofi greci determinò il nascere, nel mondo islamico, di una filosofia di ispirazione ellenizzante. Ciò avvenne all'interno del movimento dei cosiddetti «Motaziliti», una corrente dei Sunniti che si dedicò allo studio della «parola» (in arabo *kàlima*) di Allah e che perciò furono detti anche Motakallimûn: essi erano, in sostanza, dei teologi. L'accoglimento della filosofia greca non fu senza difficoltà, per l'opposizione delle correnti religiose più intransigenti, e si sviluppò in due direzioni: quella di un aristotelismo neoplatonizzante, che ebbe maggiore fortuna, e quella opposta di un atomismo creazionistico (secondo cui Dio avrebbe creato una

materia composta di particelle indivisibili), sostenuta soprattutto dalla corrente degli «Asciariti» (una frazione dei Motaziliti).

Ciò che conta, tuttavia, è che dal IX all'XI secolo, mentre l'Europa conosceva solo pochissime opere dei filosofi greci, gli Arabi, grazie ai contatti avuti con i cristiani d'Oriente e alla loro straordinaria capacità di assimilazione, si misero nella condizione di sfruttare quasi tutte le grandi opere dei massimi filosofi e scienziati greci, dando origine a una filosofia propria, che si riallacciava direttamente alla più grande tradizione della filosofia greca classica e che, come vedremo in seguito, avrebbe contribuito in modo determinante alla riscoperta di quest'ultima da parte della stessa Europa cristiana.

3 I filosofi arabi d'Oriente

Al-Kindi

Il primo filosofo arabo di cui ci sono pervenute le opere è **al-Kindi**, chiamato dai latini «il filosofo degli Arabi».

Nato a Bassora nell'anno 801, al-Kindi visse a Bagdad al tempo del califfo al-Mamûn, di cui fu amico, e dei grandi traduttori dei filosofi greci. Scrisse varie opere, di cui la più famosa è, secondo il titolo della traduzione che ne fu fatta in latino, il *De intellectu*. Morì a Bagdad verso l'anno 873.

Prendendo le mosse dal famoso capitolo del *De anima*, in cui Aristotele distingue tra intelletto attivo, o agente, e passivo, o possibile, al-Kindi identifica l'intelletto agente, come aveva fatto Alessandro di Afrodisia, con un'**intelligenza celeste**, vale a dire con una sostanza separata, unica ed universale, derivata direttamente da Dio. L'uomo, a suo avviso, possiede inizialmente solo l'**intelletto possibile**, il quale passa dalla potenza all'atto, intendendo le realtà intelligibili, per intervento dell'**intelletto agente** unico ed universale, e si trasforma in tal modo nell'**intelletto acquisito**.

Vediamo in questa dottrina una sintesi tra la psicologia aristotelica, interpretata secondo la tendenza di Alessandro, e la metafisica neoplatonica, che pone un intelletto universale derivato da Dio. Siamo dunque tornati in piena continuità con la grande tradizione della filosofia greca classica, in un momento in cui l'Europa cristiana, dopo la breve rinascita carolingia, stava avviandosi verso un secolo di quasi completo silenzio filosofico.

Al-Farabi

Negli stessi anni in cui moriva al-Kindi nasceva **al-Farabi**, detto dagli Arabi il «secondo maestro» (dopo il primo, che è Aristotele).

Nato a Farab (da cui il nome), nel Turkestan, l'anno 872, al-Farabi visse ed insegnò a Bagdad, poi si recò ad Aleppo, dove aderì al movimento degli Sciiti, indi al Cairo ed infine a Damasco, dove morì nel 950. Scrisse vari commenti ad Aristotele (perduti) ed opere intitolate *La concordanza fra Platone ed Aristotele*, *Enumerazione delle scienze*, *L'intelletto*, *Le idee degli abitanti della città virtuosa* e altre di argomento politico.

Ad al-Farabi risale una famosa dottrina, ripresa in seguito da vari altri filosofi arabi e latini: **la distinzione tra essenza ed esistenza**. Oggetto delle nozioni, cioè del pensiero, secondo al-Farabi, è l'essenza, la quale normalmente non implica l'esistenza della cosa pensata. Solo nel caso di Dio la sua essenza comprende anche l'esistenza, cioè Dio non può essere pensato se non come esistente, esiste necessariamente, è l'**essere necessario**. Le essenze delle varie cose, invece, non comprendono l'esistenza, per cui le varie cose non esistono necessariamente, ma hanno bisogno, per esistere, che Dio conferisca loro l'esistenza. La dottrina in questione nasce dunque da una sintesi tra alcune categorie già presenti nella filosofia greca, come quelle, appunto, di essenza ed esistenza, ma poste in relazione caratteristica tra di loro grazie alla dottrina biblica, ripresa dall'Islam, della creazione.

Dio però, secondo al-Farabi, non crea direttamente tutte le cose, bensì solo la **prima Intelligenza**, cioè l'Intelligenza del cielo più alto, e la crea riflettendo su se stesso, cioè conoscendosi. Questa prima Intelligenza, nello stesso modo, cioè riflettendo su se stessa, emana necessariamente da sé la seconda, cioè l'Intelligenza del cielo successivo, la quale emana la terza, e così via, sino alla **decima Intelligenza**, cioè l'Intelligenza del cielo della Luna. Questa è l'**intelletto agente** di cui parlava Aristotele, la quale produce le forme delle sostanze terrestri e fu detta perciò, dai Latini, *dator formarum*. Tutte queste intelligenze, disposte in serie digradante, sono per al-Farabi gli **angeli** di cui parla la Bibbia. È evidente in questa dottrina l'influenza dell'emanatismo neoplatonico.

L'uomo possiede, per al-Farabi come per al-Kindi, solo l'**intelletto possibile**, il quale, per azione dell'intelletto agente, passa dalla potenza all'atto, cioè astrae le essenze intelligibili dall'esperienza, diventando **intelletto in atto**. A questo punto l'intelletto in atto si unisce all'intelletto agente, diventando **intelletto acquisito**, ed è in grado di intendere direttamente le essenze intelligibili contenute nella mente di Dio, mediante una vera e propria visione di Dio. Colui che possiede in permanenza questa visione di Dio è l'**Imàm**, cioè l'uomo profetico, il quale attinge direttamente da Dio la legge divina e la pone alla base della società politica, diventando così un capo religioso e politico insieme (dottrina tipica degli Sciiti). Alla fine dei tempi, tuttavia, tutti i credenti raggiungeranno questa unione con l'intelletto agente, cioè la visione di Dio, formando un'unica **città virtuosa**.

Avicenna

Ispirato in gran parte dalla filosofia di al-Farabi, anche se non suo discepolo diretto, fu **Avicenna**, il più grande filosofo musulmano orientale.

Nato nel 980 presso Bukara, in Persia, Ibn Sina (nome latinizzato in Avicenna) fu medico del principe di quella città, indi si trasferì a Hamadan, dove fu visir, cioè ministro del principe, ed infine a Isfahan, dove si dedicò interamente alla filosofia. Morì nel 1037, a soli 57 anni. Scrisse un'opera monumentale, il *Kitàb al-Scifà* (libro della guarigione), comprendente 18 volumi e articolato in parti corrispondenti a quelle del *Corpus* aristotelico: *Isagoge*, *Logica*, *Fisica*, *De anima*, *Metafisica*. Scrisse anche il *Canone*, opera di medicina, e l'*Epistola sulla vita futura*, opera di mistica.

Avicenna riprende la distinzione fatta da al-Farabi tra essenza ed esistenza, affermando che la prima nozione appresa dal nostro intelletto è quella di **essere**, la quale si distingue successivamente nella nozione di **essere possibile**, cioè di un'essenza che non

implica l'esistenza, e nella nozione di **essere necessario**, cioè di un'essenza che implica necessariamente l'esistenza. L'essere è dunque un'**essenza unica** e indeterminata, comune a tutti gli enti, che successivamente si determina nei singoli enti. Tutti gli enti che noi incontriamo nell'esperienza sono degli enti possibili, i quali pertanto non hanno in sé la causa della propria esistenza. Poiché tuttavia essi esistono, devono avere ricevuto l'esistenza da un altro ente, il quale può essere possibile o necessario; se questo altro ente è anch'esso soltanto possibile, deve avere ricevuto anch'esso l'esistenza da un altro, finché non si giunge ad un essere necessario, che ha in sé la causa della propria esistenza: questi è Dio, nel quale essenza ed esistenza coincidono e che è causa di esistenza per tutti gli enti possibili. È questa una **prova dell'esistenza di Dio** che sarà ripresa, come vedremo, da Tommaso d'Aquino. Ma l'intera dottrina dell'essere sviluppata da Avicenna costituisce una vera e propria nuova metafisica, destinata ad influenzare fortemente la filosofia europea medioevale e moderna.

Tuttavia, secondo Avicenna, una volta che Dio ha creato i vari enti, conferendo loro l'esistenza, questi esistono necessariamente (si tratta, dunque, di una necessità di fatto), e si dispongono in una serie digradante, che ha inizio con la **prima Intelligenza**, creata da Dio mediante un atto di riflessione su se stesso, e prosegue con le altre intelligenze celesti, o angeli, fino alla decima Intelligenza, che è l'**intelletto agente** di cui parlava Aristotele. È evidente, in questa dottrina, l'influenza del neoplatonismo.

Con Aristotele, tuttavia Avicenna ammette che tutte le cose, realtà celesti e terrestri, siano composte di **forma** e **materia**: le forme dei cieli sono le Intelligenze celesti, l'ultima delle quali, cioè l'intelletto agente, è colui che dà le forme a tutte le sostanze terrestri, perciò è *dator formarum*. La forma dell'uomo è l'anima, anzi l'uomo ha tante forme quante sono le sue anime (vegetativa, sensitiva e intellettiva). L'anima intellettiva possiede, secondo Avicenna, l'**intelletto abituale**, che contiene innati in sé i primi princìpi, cioè le nozioni più generali. Quando viene illuminato dall'intelletto agente, l'intelletto abituale astrae le forme intelligibili dall'esperienza, diventando in tal modo **intelletto in atto**. Quando invece riflette su se stesso, intendendo gli intelligibili che sono innati in lui, l'intelletto umano si unisce all'intelletto agente, diventando **intelletto acquisito**. In questa unione, tuttavia, l'intelletto umano mantiene, secondo Avicenna, la propria individualità, sicché si può parlare di una **immortalità dell'anima personale**, come richiede il *Corano*. Solo pochi uomini realizzano un'unione permanente fra il proprio intelletto e l'intelletto agente, acquistando in tal modo l'**intelletto santo**: si tratta dei profeti.

Come si vede, con tali dottrine Avicenna cerca di conciliare il più possibile la filosofia aristotelica con la fede religiosa islamica. Il suo pensiero pertanto fungerà da modello a quanti, nell'Europa cristiana, si richiameranno nuovamente ad Aristotele, riscoperto, come vedremo, in seguito ai contatti con la stessa cultura araba, e al contempo cercheranno di conciliarne la filosofia con la rivelazione cristiana, non molto dissimile, nei suoi princìpi fondamentali (creazione del mondo e immortalità dell'anima individuale), da quella islamica.

La reazione dei teologi: al-Gazali

Nonostante i tentativi compiuti da al-Farabi e specialmente da Avicenna di conciliare la filosofia greca col *Corano*, anche nella cultura araba si ebbe una reazione contro la filosofia da parte di alcuni teologi mistici, specialmente sciiti (i «Sufi»). Il più importante tra questi fu **al-Gazali**.

Nato nel 1059 in Persia, al-Gazali fu dapprima scolaro di alcuni Asciariti (filosofi di tendenze atomistiche, il più noto dei quali era stato, un secolo prima, il persiano al-Razi), insegnando egli stesso a Bagdad. In seguito ad una crisi aderì al sufismo, dedicandosi prima ai pellegrinaggi (alle città sante di Gerusalemme, La Mecca, Medina) e poi all'insegnamento della sua nuova dottrina mistica. Scrisse un'opera molto vasta dal titolo *Le intenzioni dei filosofi*, in cui prima espose e poi criticò il pensiero di al-Farabi e di Avicenna. La parte critica di quest'opera fu conosciuta come *La distruzione dei filosofi* (in latino *Destructio philosophorum*). Morì nel 1111.

Contro le dottrine filosofiche e razionali in genere al-Gazali mosse tutta una serie di critiche, fondate anch'esse su argomentazioni rigorosamente razionali, quali la sua famosa **critica alla causalità fisica**. Egli osservò infatti che, da un punto di vista fisico, non si può mai dire che un fatto sia causa di un altro, per esempio che il fuoco sia causa della bruciatura del cotone, ma si può dire solo che un fatto, per esempio la bruciatura del cotone, si verifica in concomitanza con un altro, per esempio il fuoco. Solo di Dio, secondo al-Gazali, si può dire che è veramente causa di tutte le cose, ma ciò può essere detto solo in base alla fede, non in base alla ragione.

La ragione, cioè la filosofia, secondo al-Gazali, perviene ad affermare l'eternità della materia (specialmente la filosofia aristotelica), dunque è incapace di dimostrare la creazione del mondo ad opera di Dio, nonché l'immortalità dell'anima, l'esistenza del paradiso e dell'inferno, cioè le dottrine fondamentali della religione. Bisogna pertanto affidarsi soltanto alla **fede**, la quale insegna che l'uomo, creatura divina, è caduto a causa del peccato di Adamo, e può riscattarsi solo mediante una progressiva purificazione (al-Gazali rimproverava infatti ai cristiani di avere divinizzato Gesù facendone il redentore). Dopo questo attacco alla filosofia nell'Oriente islamico, anche a causa dell'invasione del califfato di Bagdad ad opera dei Turchi Selgiuchidi (1055), sopravvissero solo scuole filosofiche di importanza secondaria.

4 I FILOSOFI ARABI D'OCCIDENTE

Anche nella parte occidentale del mondo islamico, soprattutto in Spagna, fiorì sin dal secolo X un'importante cultura, ricca di notevoli aspetti filosofici. Il primo filosofo che importò in Occidente la filosofia neoplatonica fu **Ibn Masarra** (Cordoba, 883-931), il quale diffuse la dottrina del cosiddetto Pseudo-Empedocle (un'opera di impronta gnostica attribuita al filosofo di Agrigento), secondo la quale tutti gli elementi sarebbero derivati per emanazione da un'**unica materia primordiale**.

Avempace e Abubacer

Ma i maggiori filosofi arabi d'Occidente si ebbero nel secolo XII. Il primo tra questi fu **Avempace**.

Ibn Bagià (latinizzato in Avempace) nacque a Saragozza verso la fine del secolo XI, visse a Siviglia e a Granada, morì in Marocco nel 1138. Scrisse commenti ad Aristotele, il *Regime del solitario*, in cui descrive la vita del filosofo nella città imperfetta, e la *Congiunzione dell'intelletto con l'uomo*.

In quest'ultima opera Avempace sostiene che l'anima umana, cioè l'intelletto possibile, sale dal mondo materiale al mondo intelligibile per congiungersi con l'intel-

letto agente, da lui concepito alla maniera di al-Farabi e Avicenna come un'intelligenza celeste unica ed universale, derivata per emanazione da Dio.

Scolaro di Avempace fu **Abubacer**.

Nato a Cadice verso il 1100 e morto in Marocco nel 1185, Abu Bakr Ibn Tofayl (latinizzato in Abubacer) fu scienziato e filosofo. La sua opera più famosa è un romanzo filosofico, *Hayy ibn Yaqzán* (dal nome del protagonista), noto anche come il *Filosofo autodidatta*, in cui l'autore mostra come un uomo che vive da solo in un'isola deserta impara a conoscere la natura e Dio.

Secondo Abubacer l'anima umana possiede una facoltà, la **fantasia**, la quale, quando è ben esercitata a ricevere gli universali, è capace di astrarli da sola dall'esperienza, senza bisogno dell'intervento dell'intelletto agente. Tuttavia l'anima deve ascendere ugualmente al cielo, per congiungersi con l'intelletto agente, attraverso un itinerario fatto di varie tappe successive.

Averroè

Il più grande filosofo arabo d'Occidente fu **Averroè**.

Ibn Ruschd (latinizzato in Averroè) nacque a Cordoba nel 1126, fu allievo di Avempace e di Abubacer, esercitò la professione di giudice a Siviglia, ma si dedicò soprattutto allo studio di Aristotele. Protetto prima da due califfi, cadde successivamente in disgrazia, probabilmente perché sospettato di andare contro la religione, fu esiliato e alcune sue opere furono bruciate. Morì a Marrakesh, in Marocco, nel 1198. Scrisse ben tre commenti a tutte le opere di Aristotele (eccettuata la *Politica*): il *Commento minore*, o parafrasi, il *Commento medio* ed il *Commento grande*, nel quale ultimo discusse passo per passo tutte le affermazioni del filosofo greco. Oltre ad Aristotele, Averroè commentò anche la *Repubblica* di Platone e l'*Isagoge* di Porfirio, scrisse contro la *Distruzione dei filosofi* di al-Gazali una *Distruzione della Distruzione* ed altre opere.

L'intento fondamentale di Averroè fu da un lato di distinguere rigorosamente la filosofia dalla religione e dall'altro di riscoprire, contro i fraintendimenti operati a suo avviso da Avicenna, l'**autentica filosofia di Aristotele**, da lui considerata la più alta e definitiva espressione della ragione umana. Con Aristotele, Averroè distingue tre tipi di procedimenti: quello soltanto persuasivo, proprio della retorica, quello probabile, proprio della dialettica, e quello dimostrativo, o apodittico. Solo quest'ultimo, secondo Averroè, si addice alla filosofia, che è la forma di sapere più alta, l'unica in grado di conoscere adeguatamente la verità (il che però è un irrigidimento della ben più elastica posizione aristotelica). Il procedimento dialettico si addice alla teologia e quello retorico alla semplice esposizione della rivelazione, quale è contenuta nel *Corano*. La teologia espone soltanto dei simboli della verità, mentre la semplice fede serve a far conoscere la verità alle persone ignoranti, incapaci di ragionare. Questa fu detta in seguito dottrina della **doppia verità**.

L'essere, secondo Averroè, non è un'unica essenza, ma una molteplicità di **sostanze individuali**, dalle quali è inseparabile l'esistenza. Di tali sostanze, e dei relativi accidenti, l'essere si predica in modo analogico. Ciascuna sostanza è soggetta al divenire, che è passaggio dalla potenza all'atto, ma per divenire richiede un motore che sia già in atto, anzi in ultima analisi un atto puro, cioè un motore immobile. Le sostan-

ze terrestri hanno tutte come motore immobile l'intelligenza del primo cielo (primo contando dal basso), cioè il cielo della Luna, ma ogni cielo ha un suo motore immobile, cioè la sua intelligenza motrice, che lo muove come causa finale ed è pensiero di se stessa. Ci sono, dunque, molte **intelligenze motrici**, disposte in ordine gerarchico come i rispettivi cieli. Al di sopra di tutte c'è il **primo motore immobile**, che è Dio. Poiché tutti i motori immobili muovono eternamente i rispettivi cieli, l'universo nel suo complesso è eterno.

Fino a questo punto, come si vede, Averroè espone fedelmente Aristotele, forse insistendo più di quest'ultimo sulla gerarchia delle intelligenze celesti, per evidente influenza del neoplatonismo. Ma la dottrina dell'**eternità del mondo** era in contrasto con quella della creazione affermata dalla Bibbia e dal *Corano*, se questa è intesa come creazione nel tempo (e tale fu ritenuta sia dagli Arabi che dai Latini). Tuttavia Averroè non ammise tale contrasto, ritenendo la dottrina della creazione come un'espressione in termini immaginosi ed antropomorfici, adatti per i semplici, della dipendenza del mondo da Dio affermata da Aristotele.

La dottrina più importante e originale di Averroè è però quella dell'intelletto, da lui esposta nel commento al *De anima*. Secondo il filosofo arabo solo l'anima vegetativa e sensitiva è propriamente forma del corpo; l'anima intellettiva, cioè l'**intelletto possibile**, è invece separata dal corpo e non è forma di esso. L'intelletto possibile, anzi, è **unico e universale**, cioè identico per tutti gli uomini. Esso passa dalla potenza all'atto ad opera dell'**intelletto agente**, che è ugualmente unico e universale, perché è l'Intelligenza del primo cielo, come avevano affermato al-Farabi ed Avicenna.

Grazie all'illuminazione dell'intelletto agente, che è la sua causa motrice, l'intelletto possibile apprende le forme intelligibili conservate nella **fantasia**, che è la sola facoltà individuale con cui si conoscano gli intelligibili. L'anima individuale è dunque mortale: l'intelletto possibile, che è immortale, non è infatti individuale. Esso tuttavia è per Averroè l'intelletto della **specie umana**, nel quale si conservano tutte le conoscenze via via acquisite dagli uomini. Grazie all'aumento di tali conoscenze l'intelletto possibile si unisce sempre più con l'intelletto agente, e questa unione è anche per Averroè, come per i suoi predecessori arabi, il fine e la felicità del genere umano.

Siamo così in presenza di una dottrina che non si può più considerare aristotelica, ma piuttosto neoplatonizzante, e comunque originale, la quale è chiaramente in contrasto con la dottrina dell'immortalità individuale, affermata dalla religione biblica ed islamica, anche se Averroè ritiene che quest'ultima sia solo un'espressione in termini popolari della dottrina filosofica da lui elaborata.

Non si deve credere, però, che a causa di queste sue dottrine Averroè sia stato un filosofo antireligioso: al contrario, nel suo commento alla *Repubblica* di Platone egli afferma che l'unica legge valida anche per la società politica è la *Shari'a*, cioè la Legge divina, alla quale devono rifarsi la legislazione e la giurisprudenza umane. Non si dimentichi che egli svolgeva la professione di giudice (*cadì*) e dunque poteva applicare concretamente questi princìpi.

5 LA SCIENZA DEGLI ARABI

Importante fu il contributo degli Arabi anche alla storia della scienza, sia in virtù dell'uso che essi poterono fare delle opere degli antichi scienziati greci, sia per un loro

particolare interesse alle scienze matematiche e astronomiche, dovuto alla credenza islamica nella predestinazione, che veniva collegata all'influenza degli astri sulla vita umana (astrologia). Già nell'828 il famoso califfo al-Mamûn fece costruire a Bagdad un vero e proprio osservatorio astronomico ed incaricò un matematico, **Ben-Musa al-Khowarizmi**, di scrivere una raccolta di tavole astronomiche, un trattato di aritmetica e uno di algebra. Nel primo questi impiegò, per la prima volta nella storia, la **trigonometria** per calcolare le posizioni degli astri; nel secondo introdusse l'uso dei **numeri** che noi chiamiamo «arabi» (ma che in realtà derivavano dall'India), il cui valore (di unità, decine, centinaia, ecc.) dipende dalla posizione in cui sono collocati (il che facilita enormemente il calcolo rispetto ai numeri greci e romani); nel terzo diede inizio a quella che sarebbe stata l'**algebra** (che prese il nome dal titolo di questo trattato: *Al gebr al mukabala*). Dal nome di al-Khowarizmi deriva il termine «algoritmo», ancora oggi usato per indicare i procedimenti matematici.

Altri contributi all'**astronomia** furono portati, grazie anche alla traduzione delle opere di Tolomeo (il cui *Almagesto*, come sappiamo, ha un nome arabo), da **al-Battani**, vissuto in Mesopotamia nel secolo X, il quale disegnò carte astronomiche e calcolò la precessione degli equinozi, dal poeta **Omar Kayyam**, vissuto in Persia nel secolo XI, che riformò il calendario introducendo gli anni bisestili; e da **al-Bitrugi** (latinizzato in Alpetragio), vissuto in Spagna nel secolo XII, scolaro di Abubacer, il quale, trovando un'incompatibilità fra la teoria tolemaica degli epicicli e la fisica aristotelica, cercò di spiegare i movimenti dei pianeti per mezzo di diversi ritardi delle sfere inferiori rispetto a quella estrema e per mezzo di più rotazioni contemporanee delle stesse sfere, tali da produrre movimenti a spirale.

Altri importanti contributi gli Arabi portarono alla **medicina**. La figura più nota in questo settore è quella di **al-Razi** (865-925), filosofo persiano di tendenze atomistiche, autore di una gigantesca enciclopedia medica tradotta in latino col titolo di *Continens*. Va ricordato in questo settore anche il famoso *Canone* di Avicenna, che influenzò largamente tutto il Medioevo latino. Un profondo rinnovamento, grazie agli Arabi, subì l'**alchimìa** (di cui è arabo anche il nome): alla fine del IX secolo infatti **Geber ibn Hayyan** cercò di determinare la composizione chimica dei corpi per mezzo di rapporti numerici tra le diverse «nature», e nel secolo XII **al-Khazini** riuscì a calcolare mediante una bilancia di precisione il peso specifico di numerose sostanze.

Infine gli Arabi coltivarono con successo la **geografia** e la **storia**: il geografo **al-Biruni** (973-1048) calcolò con esattezza la latitudine e la longitudine di varie località, e lo storico **ibn-an-Nadim** (Bagdad, fine del secolo X) compilò un famoso elenco (*Fihrist*) di autori e opere di scienziati e filosofi.

6 I FILOSOFI EBRAICI

Dopo lo sviluppo del cristianesimo, che cronologicamente coincise con l'occupazione romana della Palestina e degli altri luoghi in cui gli ebrei si erano dispersi durante l'età ellenistica (fenomeno chiamato «Diaspora»), la cultura ebraica continuò a svilupparsi in modo autonomo, esprimendosi nel *Talmùd*, raccolta di commenti alle varie leggi rabbiniche attraverso le quali veniva applicata la *Torah*, cioè la Legge mosaica esposta nei primi cinque libri della Bibbia. Quando però i territori in cui vivevano gli ebrei passarono dalla dominazione bizantina a quella degli Arabi, cioè du-

rante il Medioevo, la cultura ebraica si sviluppò all'interno di quella araba, assumendone a volte anche la lingua.

In questo contesto nacque una filosofia ebraica sotto molti aspetti simile a quella araba, perché gli ebrei ebbero accesso agli stessi testi filosofici greci di cui poterono servirsi gli Arabi. Anche la filosofia ebraica nacque inizialmente come commento della rivelazione divina, o teologia, e si sviluppò in seguito sotto l'influenza della filosofia greca, specialmente aristotelica, interpretata attraverso il neoplatonismo. E anche la filosofia ebraica, come quella araba, si sviluppò prima in Oriente, tra Bagdad e Il Cairo, e poi in Occidente, cioè in Spagna.

I filosofi orientali: Saadyâ Ben Yosef e Isaac al-Israeli

I principali filosofi ebraici orientali vissero nel secolo X, cioè contemporaneamente ad al-Farabi, e furono soprattutto due: il primo di essi è **Saadyâ Ben Yosef**, nato in Egitto nell'882, vissuto a Bagdad e morto nel 942. Scrisse, in arabo, un *Libro delle credenze e delle convinzioni* e, in ebraico, un *Commento alla Genesi*. Egli sostenne che non c'è contrasto tra la fede ebraica e la ragione, cioè la filosofia. Come i musulmani, Saadyâ difese contro il cristianesimo l'unità di Dio, ma a differenza di essi, egli sostenne anche la **libertà** dell'uomo e negò la predestinazione. Il tratto più ellenizzante del suo pensiero fu la dottrina dell'immortalità dell'anima.

Il secondo filosofo ebraico orientale fu **Isaac al-Israeli** (noto ai Latini come Isacco Giudeo), vissuto al Cairo tra l'850 ed il 950 circa. Le sue opere filosofiche più importanti, scritte in arabo, sono il *Libro delle definizioni* e il *Libro degli elementi*. Egli cercò di conciliare, ma senza riuscirvi, il creazionismo biblico con l'emanatismo neoplatonico, affermando che Dio crea il mondo dal nulla con un **atto di volontà**, ma al tempo stesso emana da sé l'Intelletto, da cui poi deriva l'Anima del mondo ed infine, attraverso quest'ultima, la Natura. Egli affermò anche, aristotelicamente, la tripartizione dell'anima in vegetativa, animale e razionale, e platonicamente la sostanzialità dell'anima umana, destinata a ricongiungersi con l'Anima universale.

I filosofi occidentali: Avicebron e Maimonide

Più importanti furono i filosofi ebraici occidentali, vissuti in Spagna nell'XI e nel XII secolo. Il primo fra essi è **Avicebron**.

Nato a Malaga nel 1021, Salomon ibn Gebirol (latinizzato in Avicebron, o Avencebrol) visse a Saragozza e morì a Valenza fra il 1050 e il 1070. Fu poeta e filosofo e scrisse in arabo la sua opera filosofica più importante, la *Fonte della vita* (tradotta in latino come *Fons vitae*).

Avicebron cercò di conciliare, riuscendovi in misura maggiore di Isaac al-Israeli, il creazionismo biblico con l'emanatismo neoplatonico, grazie soprattutto alla dottrina ilemorfica di Aristotele.

Tutte le realtà create, a suo avviso, sono composte di **materia** e **forma**, sia quelle sensibili, dotate di una materia sensibile, sia quelle intelligibili (per esempio gli angeli), dotate di una materia intelligibile. Esiste dunque una **materia primordiale**, da cui derivano sia quella intelligibile che quella sensibile, la quale è creata da Dio (dottrina attinta, come abbiamo visto, al cosiddetto Pseudo-Empedocle). Ugualmente esi-

ste anche una **forma universale**, di cui le varie forme particolari sono altrettante specificazioni. In ciascuna cosa poi vi sono, oltre alla sua materia, molte forme, ciascuna corrispondente a una determinazione della materia.

Dio, secondo Avicebron, è l'unica realtà non composta di materia e di forma, perché è lui stesso la materia primordiale e la forma universale, che in lui si identificano. Egli crea tutte le cose mediante un **libero atto di volontà**, come insegna la Bibbia, il quale dà origine appunto alla composizione di materia e forma. Le realtà create, e quindi composte di materia e forma, si dispongono in una serie digradante, come sostiene il neoplatonismo: l'intelletto, l'Anima del mondo e la Natura.

Anche la filosofia ebraica ellenizzante, come quella araba, suscitò la reazione dei teologi misticheggianti, il più importante dei quali fu Giuda Levita (Juda Halevi), di Toledo, vissuto tra l'XI e il XII secolo, il quale difese la verità della religione ebraica, rifiutando l'apporto della filosofia greca.

Più decisamente aristotelico del neoplatonizzante Avicebron fu **Mosè Maimonide**, simile in questo all'arabo Averroè.

Nato a Cordoba, come Averroè, nel 1135, Moseh Ben Maimon (latinizzato in Mosè Maimonide) visse in varie città della Spagna, perseguitato, come Averroè, dall'intolleranza delle autorità religiose arabe; indi si trasferì in Marocco ed infine al Cairo, dove morì nel 1204. Scrisse commenti alla *Torah* e al *Talmùd*, nonché un'importante opera filosofica in arabo, intitolata *Guida dei perplessi*.

A coloro che sono «perplessi» circa la possibilità di conciliare la fede ebraica con la filosofia aristotelica, Mosè Maimonide mostra che tra esse c'è un accordo perfetto. Egli tuttavia, a differenza di Averroè, rifiuta la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo, considerandola non sufficientemente dimostrata dallo stesso Aristotele, e accoglie tra le prove dell'esistenza di Dio, oltre a quella fondata sul movimento, di origine aristotelica, anche quella fondata sulla distinzione tra possibile e necessario, introdotta da Avicenna. Dio, per Mosè Maimonide, è unico e semplice, coincidendo in lui l'essenza con l'esistenza. Egli crea il mondo mediante un **libero atto di volontà** (dottrina costante, come abbiamo visto, dei filosofi ebraici), ma le realtà create, anche per Maimonide, si dispongono neoplatonicamente in una serie digradante, costituita dalle dieci **intelligenze celesti**, l'ultima delle quali è l'**intelletto agente**.

Anche Maimonide, come Averroè, ammette che l'intelletto umano, che è solo intelletto in potenza, conosce per opera dell'intelletto agente unico ed universale; ma, a differenza di Averroè, egli considera l'intelletto umano come individuale e pertanto afferma l'**immortalità dell'anima personale**. La sua conciliazione tra religione e aristotelismo è dunque molto più rispettosa della fede di quanto lo sia quella di Averroè. Mosè Maimonide inoltre ammette, contro la teoria islamica della predestinazione, la libertà e la responsabilità morale dell'uomo. Infine anche il Maimonide, come Averroè, sostiene la necessità di un capo religioso e politico insieme, da lui individuato nella figura del **profeta legislatore**, di cui il Mosè biblico è il modello perfetto.

Tra il XII e il XIII secolo si sviluppò poi in Spagna un'altra espressione del pensiero ebraico destinata ad avere molta influenza sulla filosofia europea: la *Cabbala* (*Qabbālāh*), che significa appunto «tradizione» ed è considerata rivelazione di una verità che salva, esposta però in simboli dal significato misterioso (per esempio le lettere dell'alfabeto ebraico), decifrabili solo da pochi iniziati. In essa si sostiene l'inconoscibilità di Dio (teologia negativa), la dottrina della volontà divina come fonte del

creato, la scala digradante delle realtà create e la dottrina dell'intelletto agente, dalla congiunzione col quale l'anima viene illuminata. Si tratta, come si vede, di una forma di **gnosticismo**, forse derivante dall'antico gnosticismo ebraico precristiano.

7 LA TRASMISSIONE DI ARISTOTELE AL MONDO LATINO

Le traduzioni dall'arabo in latino

La Spagna fu il luogo in cui avvenne l'incontro fra la cultura araba e la cultura cristiana occidentale, quella, cioè, del Medioevo latino. Già abbiamo visto come lo scienziato inglese Adelardo di Bath fosse a conoscenza di opere scientifiche arabe (probabilmente era stato in Spagna e aveva tradotto in latino l'*Aritmetica* del matematico al-Khowarizmi). Più precisamente tale incontro avvenne a **Toledo**, già capitale del regno dei Visigoti, occupata poi dagli Arabi, ma riconquistata dal re cristiano del Leon nel 1085, nella quale continuarono a vivere molti musulmani ed ebrei. Fu infatti un vescovo di Toledo, **Raimondo di Sauvetat** (che resse la diocesi dal 1126 al 1151), colui che promosse nella città un vero e proprio centro di traduzioni dall'arabo al latino.

Già in pieno XII secolo dunque, a Toledo, non solo vennero fatte traduzioni in latino delle opere dei filosofi arabi, le quali portarono la filosofia araba a conoscenza dei cristiani, ma soprattutto vennero fatte traduzioni in latino delle opere dei filosofi greci di cui gli Arabi disponevano, in particolare delle opere di Aristotele. In tal modo l'intero *Corpus aristotelicum* venne per la prima volta reso noto alla cultura cristiana medioevale (che prima conosceva solo le opere di logica), naturalmente con i commenti dei filosofi arabi e con l'interpretazione neoplatonizzante che questi ne davano. È questo un fatto di portata storica, per l'influenza che esso ebbe, come vedremo, sulla filosofia della Scolastica.

A Toledo, intorno alla metà del XII secolo, operò una singolare coppia di traduttori, formata dall'ebreo **Giovanni ibn Daud** (latinizzato in Avendauth), detto anche **Giovanni Ispano**, che traduceva dall'arabo in volgare castigliano, e dal cristiano **Domenico Gundisalvi** (latinizzato in Gundissalino), probabilmente di origine visigotica, che traduceva dal castigliano in latino. Il primo tradusse in castigliano il *De anima* di Avicenna e il *Fons vitae* di Avicebron, opere che il secondo tradusse in latino, insieme con altre di Avicenna, di al-Farabi (l'*Enumerazione delle scienze*), di al-Gazali (le *Intenzioni dei filosofi*) e soprattutto di Aristotele (la *Fisica*, il *De caelo* e parte della *Metafisica*). Il Gundisalvi, infine, compose anche opere filosofiche originali, dal titolo *De anima*, *De unitate et uno*, *De processione mundi*, di ispirazione neoplatonica.

Si può avere l'impressione che i testi di Aristotele, i quali a loro volta erano stati tradotti in arabo spesso da traduzioni siriache, venissero fortemente adulterati da questa trafila di traduzioni (dal greco al siriaco, all'arabo, al castigliano, al latino): ciò è vero solo in parte, per la caratteristica maniera di tradurre propria dei medioevali, che solevano rendere ciascuna parola del testo con un'altra sola parola, in genere sempre la stessa (questo modo di tradurre fu detto *verbum de verbo* ed è talmente fedele che, in certi casi, permette di ricostruire il testo originale a partire dalla traduzione).

Ma l'opera dei primi due traduttori toledani fu proseguita nella seconda metà del XII secolo, sempre a Toledo, da **Gerardo da Cremona** (1114-1187), che tradusse in latino al-Kindi, al-Farabi, il *Canone* di Avicenna, e soprattutto, sempre dall'arabo al latino, opere di scienziati e filosofi greci, quali gli *Elementi* di Euclide, l'*Almagesto* di To-

lomeo, le opere di fisica di Aristotele (*Fisica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologici*), chiamate nel complesso *Libri naturales*, i capitoli del *De anima* dedicati al problema dell'intelletto, e il *Liber de causis*, creduto di Aristotele.

Sempre a Toledo, ma nel secolo XIII, operarono altri traduttori dall'arabo al latino, quali **Michele Scoto** (di origine scozzese, come dice il nome, morto nel 1236) ed **Ermanno il Tedesco** (o Alemanno, di origine quindi tedesca, morto nel 1272). Il primo tradusse dall'arabo in latino molte opere di Aristotele col «commento grande» di Averroè, cioè sicuramente *De caelo* (chiamato *De caelo et mundo*, forse perché confuso con lo pseudo-aristotelico *De mundo*), *De anima*, *De animalibus* (ossia *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*), forse anche *Fisica* e *Metafisica*. Egli inoltre compose, ugualmente a Toledo, dove si era recato nel 1217, un'opera propria, *Divisio philosophiae*. Nel 1220 Michele Scoto si trasferì a **Palermo**, alla corte dell'imperatore Federico II di Svevia, che aveva promosso in quella città un grande centro di cultura filosofica e letteraria (per quest'ultimo aspetto, si ricordi la «scuola siciliana» di poesia in volgare italiano). La Sicilia infatti, dopo essere stata occupata per tutto il secolo X dagli Arabi, che l'avevano sottratta ai Bizantini, ne fu liberata ad opera dei Normanni (da cui Federico II discendeva per parte di madre), ma conservò a lungo l'eredità della cultura araba, dalla lingua ai monumenti. A Palermo Michele Scoto tradusse il *De animalibus* di Avicenna, un'opera dell'astronomo arabo Alpetragio (al-Bitrugi), e compose un suo scritto intitolato *De secretis naturae*.

L'altro traduttore operante a Toledo nella seconda metà del secolo XIII fu, come abbiamo detto, Ermanno il Tedesco (da non confondersi con Ermanno di Carinzia, detto il Dalmata, vissuto un secolo prima, che era stato allievo di Teodorico di Chartres e aveva tradotto anch'egli opere di scienziati greci dall'arabo al latino). Egli tradusse dall'arabo al latino *Etica Nicomachea*, *Retorica* e *Poetica* col «commento medio» di Averroè. Di nuovo a Palermo, ma ormai dopo la morte di Federico II (1250), cioè alla corte di suo figlio Manfredi, operò un altro traduttore di Aristotele dall'arabo al latino, **Bartolomeo di Messina**, che tradusse per lo più opere di dubbia autenticità, come i *Magna Moralia*, o sicuramente inautentiche, ma allora credute di Aristotele, come *Problemata*, *De mirabilibus auscultationibus*, *Physiognomica*, *De mundo*.

Le traduzioni dirette

La scoperta delle opere di Aristotele tradotte dall'arabo suscitò nella cultura medioevale latina un interesse enorme, cosicché vennero incrementate anche le traduzioni in latino direttamente dal greco, fatte sui manoscritti importati dall'Oriente (cioè da Bisanzio). Queste prima del secolo XIII erano state pochissime, perché i cristiani d'Occidente nel Medioevo in genere non sapevano il greco, con poche eccezioni di abitanti di zone di cultura bizantina, come Venezia e la Sicilia. Abbiamo già visto che nel secolo XII **Giacomo da Venezia** (detto anche Giacomo Chierico) aveva tradotto la cosiddetta *logica nova* di Aristotele, cioè *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici*, *Elenchi sofistici*, ma forse anche parti della *Fisica*, del *De anima* e della *Metafisica*. Inoltre il già citato **Enrico Aristippo**, arcidiacono di Catania e ministro del re normanno Guglielmo, morto nel 1162, aveva tradotto il IV libro dei *Meteorologici* di Aristotele, nonché il *Menone* e il *Fedone* di Platone.

Nel secolo XIII, in seguito alla sollecitazione delle traduzioni dall'arabo, tradussero direttamente opere di Aristotele dal greco in latino due grandi traduttori medioevali,

l'inglese **Roberto Grossatesta** e il fiammingo **Guglielmo di Moerbeke**. Il primo (1168-1253), vescovo di Lincoln e filosofo originale, come vedremo, per suo conto, tradusse di Aristotele l'*Etica Nicomachea* con i commenti dei bizantini Eustrazio di Nicea e Michele di Efeso, il *De caelo et mundo*, nonché opere attribuite ad Aristotele come *De virtutibus et vitiis* e *De lineis insecabilibus*. Inoltre il Grossatesta tradusse dal greco in latino opere di altri filosofi greci, quali lo Pseudo-Dionigi e Giovanni Damasceno.

Guglielmo di Moerbeke (1215-1286), vescovo di Nicea (in Asia Minore), dove apprese il greco, e cappellano alla corte papale di Viterbo, per incarico di Tommaso d'Aquino, di cui era confratello, tradusse nuovamente, o rivide le traduzioni già esistenti dal greco di tutte le opere di Aristotele. Di alcune, come la *Politica*, egli fece la prima traduzione latina in assoluto (di essa non esisteva, almeno in Occidente, nemmeno la traduzione araba), intorno al 1260. Inoltre Guglielmo di Moerbeke tradusse i commenti ad Aristotele fatti da Alessandro di Afrodisia, Temistio, Ammonio, Simplicio e Filopono, nonché opere di Ippocrate, Archimede, Erone, Tolomeo, Galeno, Alessandro di Afrodisia e Proclo. Di quest'ultimo, oltre ai lunghissimi commenti al *Parmenide* e al *Timeo* di Platone, tradusse gli *Elementi di teologia*, permettendo in tal modo a Tommaso d'Aquino di accorgersi che il *Liber de causis*, sino a quel momento creduto di Aristotele, era in realtà un compendio dell'opera procliana in questione.

Nel corso del XIII secolo pertanto il Medioevo latino, grazie alle traduzioni dall'arabo e direttamente dal greco, venne in possesso di tutto il *Corpus aristotelicum*, con parecchie traduzioni per ciascuna opera, le quali permettevano una ricostruzione pressoché sicura del testo originale, e con commenti greci ed arabi quasi per ciascuna di esse, il che consentiva un lavoro di esegesi unico per ricchezza di informazione e profondità di interpretazione. Questa **riscoperta di Aristotele**, filosofo precristiano, cioè pagano, e per giunta pervenuto a conoscenza del mondo cristiano attraverso gli Arabi (considerati dai cristiani medioevali gli «infedeli» per antonomasia, anzi il nemico storico della cristianità), non poteva non produrre un grave turbamento nella cultura cristiana. Le opere di Aristotele infatti furono ripetutamente condannate dalla Chiesa (nel 1210 e nel 1215) e la lettura di esse fu proibita nelle università europee (specialmente a Parigi nel 1228, nel 1245 e nel 1263); ma la loro ricchezza, dal punto di vista scientifico e filosofico, era tale che esse non tardarono, malgrado le condanne e le proibizioni, ad influenzare profondamente, come vedremo, l'intera cultura cristiana occidentale.

CAPITOLO **12**

La Scolastica a Parigi nel XIII secolo

1 Il XIII secolo

Il secolo XIII costituisce l'apogeo della Scolastica, cioè il momento in cui questa tradizione di pensiero medioevale latino raggiunge il massimo livello di originalità e di sistematicità. A questo innalzamento di livello contribuirono diversi fattori: anzitutto la **riscoperta di Aristotele**, cioè delle sue opere di fisica, di metafisica, di etica e, verso la fine del secolo, di politica. L'opera di Aristotele fornì infatti il modello di una filosofia elaborata con mezzi puramente umani, cioè l'esperienza e la ragione, che era quindi una filosofia vera e propria, autonoma dalla rivelazione e dunque distinta dalla teologia. Il carattere «pagano» della filosofia aristotelica, la sua provenienza attraverso gli Arabi e soprattutto la presenza in essa di alcune dottrine che sulle prime sembrarono inconciliabili con la rivelazione cristiana (l'eternità del mondo e l'unicità dell'intelletto agente), crearono, come abbiamo visto, altrettante difficoltà alla sua accettazione da parte della cultura filosofica latina, totalmente impregnata di cristianesimo; ma tali difficoltà furono presto superate e già nel 1255, dopo essere state accolte nell'università di Tolosa nel 1229, le opere fisiche e metafisiche di Aristotele furono adottate dalla stessa università di Parigi (dove erano state più volte condannate e proibite) come libri di testo, cioè come basi dell'insegnamento.

Si giunse così ad articolare il sapere speculativo in due grandi settori, la filosofia e la teologia, fondati rispettivamente sull'esperienza e sulla rivelazione e procedenti entrambi per mezzo di argomentazioni razionali, dunque rigorosamente distinti l'uno dall'altro, ma non necessariamente in contrasto, anzi per lo più in armonia. Fu questa **autonomia della filosofia dalla teologia**, sia nel suo aspetto fisico (quello che oggi chiameremmo propriamente la scienza della natura) sia nel suo aspetto metafisico (cioè la filosofia nel suo significato più specifico) la grande conquista della Scolastica nel XIII secolo.

Un secondo fattore che determinò il progresso della Scolastica fu l'istituzione delle **università**. Queste nacquero dal consolidamento delle scuole vescovili nelle principali città d'Europa (dovuto all'accresciuta importanza delle città in seguito alla nascita della borghesia artigiana) e furono inizialmente corporazioni di mestiere (tale è il significato medioevale del termine *universitas*) composte da studenti, o da studenti e docenti, che con l'autorizzazione ecclesiastica, o comunale, o imperiale, organizzavano lo studio e l'insegnamento di ogni forma di sapere (o «facoltà») al massimo livello allora raggiungibile.

Pare che la prima università del mondo (se non si considera la Scuola salernitana di medicina sviluppatasi nel secolo XI) sia sorta a Bologna già nel secolo XII (con riconoscimento dell'imperatore Federico I Barbarossa nel 1158) e fu celebre soprattutto per gli studi di giurisprudenza. La filosofia era invece studiata nelle facoltà delle «arti» (trivio e quadrivio) e nelle facoltà di teologia: sotto questo aspetto la prima università importante fu quella di **Parigi**, fondata anch'essa alla fine del secolo XII (con riconoscimento del papa Celestino III nel 1174 e del re Filippo Augusto nel 1200). Da una secessione dell'università di Parigi nacque in Inghilterra l'università di Oxford (che ottenne i primi riconoscimenti nel 1214), mentre da una secessione dell'università di Bologna nacque l'università di Padova (1222). In Italia fu fondata poco dopo anche l'università di Napoli, nel 1224, dall'imperatore Federico II, e tra il 1220 e il 1230 sorsero l'università di Tolosa in Francia e quella di Salamanca in Spagna. Anche a Roma nel 1244 il papa Innocenzo IV fondò un'università presso la corte pontificia, mentre ne sorsero una a Cambridge (Inghilterra) nel 1284 e una a Coimbra (Portogallo) nel 1290. Nel secolo successivo sorsero università in tutti i paesi d'Europa (Pisa 1333, Praga 1348, Cracovia 1364, Vienna 1365, Heidelberg 1385, Budapest 1389).

Nelle università la filosofia e la teologia venivano insegnate con un metodo caratteristico: prima si leggevano passi di opere di filosofi (soprattutto Aristotele) o di teologi (soprattutto Pietro Lombardo) (*lectiones*), da questi venivano estratti problemi con soluzioni fra loro alternative (*quaestiones*) ed infine si sviluppavano argomenti a favore e contro ciascuna soluzione (*disputationes*). Nacquero così il genere letterario del commentario ai testi, quello delle *quaestiones disputatae* e quello delle *summae*, specie di enciclopedie dove era esposto con finalità didattiche, e quindi in ordine sistematico, tutto un determinato settore del sapere (per esempio la filosofia o la teologia). Nelle università convenivano studenti e docenti da tutti i paesi d'Europa e si realizzava in tal modo un sapere veramente universale, anche se alcune singole sedi universitarie si caratterizzarono per tradizioni e tendenze proprie.

Un terzo fattore che contribuì all'incremento degli studi filosofici nella Scolastica del XIII secolo fu la nascita degli **ordini religiosi mendicanti**, cioè l'ordine dei frati minori, fondato da s. Francesco nel 1210, e l'ordine dei predicatori, fondato da s. Domenico nel 1215. Questi si distinguevano dall'antico ordine dei benedettini per il fatto di non possedere monasteri con proprietà terriere, cioè fuori dalle città dove erano sorte le prime scuole monastiche, e di vivere quindi di elemosina nelle città, possedendo al massimo un «convento», cioè un semplice luogo d'incontro, in genere all'interno delle stesse città. Sia i francescani che i domenicani inoltre erano animati da una forte spinta missionaria, che si esprimeva anche sul piano della cultura, per cui essi si dedicarono all'insegnamento universitario, specialmente della teologia, dando anche notevoli contributi allo studio della filosofia.

Non bisogna dimenticare che la maggior parte delle università erano sotto la giurisdizione dell'autorità ecclesiastica, la quale, vincendo alcune iniziali resistenze di docenti appartenenti al clero secolare (mentre i «laici» allora praticamente non facevano il mestiere di docenti), riservò esplicitamente in molte facoltà di teologia una cattedra ai francescani ed una ai domenicani. Perciò i maggiori teologi e filosofi del secolo XIII furono, come vedremo, dei religiosi appartenenti all'uno o all'altro dei due grandi ordini mendicanti (i quali erano apprezzati anche perché insegnavano gratuitamente, mentre i «chierici», cioè i docenti appartenenti al clero secolare, erano pagati dagli studenti).

In questo capitolo prenderemo in considerazione anzitutto i filosofi ed i teologi che insegnarono nell'università di Parigi (chiamata anche «Sorbona» perché nel 1257 vi fondò un collegio Robert de Sorbon), dove l'ingresso di Aristotele fu più contrastato, ma produsse anche gli effetti più rivoluzionari, specialmente attraverso la sua metafisica. Non si dimentichi però che nello stesso periodo, cioè sempre nel XIII secolo, fiorì un importante insegnamento della filosofia e della teologia anche nell'università di Oxford, dove Aristotele fu accettato più facilmente, ma quasi esclusivamente per la sua fisica, mentre in metafisica continuò a dominare il platonismo della tradizione agostiniana.

Prima di occuparci dei grandi maestri parigini della scuola francescana e di quella domenicana, accenniamo rapidamente a colui che fu il primo docente di teologia nell'università di Parigi all'inizio del secolo, cioè un rappresentante del clero secolare, **Guglielmo d'Alvernia** (Aurillac 1180 - Parigi 1249), che fu anche vescovo della città. Questi tentò dapprima di resistere all'avanzata di Aristotele, ma, non riuscendovi, finì con l'accogliere un **aristotelismo di tipo avicenniano**, insistendo sulla distinzione tra essenza ed esistenza e considerando la seconda un mero accidente della prima. In particolare Guglielmo rifiutò le dottrine aristoteliche dell'eternità del mondo, delle intelligenze celesti e dell'intelletto unico, sostituendo alle intelligenze un'unica Anima del mondo e concependo l'intelletto umano come individuale. Egli in tal modo aprì la via a quella che sarebbe stata l'interpretazione di Aristotele adottata soprattutto dalla scuola francescana.

2 La scuola francescana e s. Bonaventura

I primi maestri francescani che insegnarono filosofia e teologia a Parigi furono **Alessandro di Hales** (Inghilterra 1185 - Parigi 1245) e **Giovanni de La Rochelle** (morto a Parigi nel 1245). Il primo ebbe la prima cattedra francescana di quella università, inaugurata nel 1236, e vi insegnò una forma di aristotelismo fortemente corretta in senso agostiniano. Il secondo gli succedette nella stessa cattedra e professò anch'egli un aristotelismo agostiniano, insistendo sul carattere sostanziale dell'anima umana ed interpretando l'intelletto agente come un **lume intellettuale** impresso da Dio in ciascun individuo.

Ma il primo grande teologo e filosofo francescano che abbia insegnato a Parigi è certamente **s. Bonaventura da Bagnoregio**.

Nato a Bagnoregio (nell'alto Lazio) nel 1221, Giovanni Fidanza (detto Bonaventura) entrò giovanissimo nell'ordine dei Frati Minori e fu inviato a studiare teologia a Parigi alla scuola di Alessandro di Hales, al quale succedette nella cattedra dal 1248 al 1257. Indi lasciò l'insegnamento perché eletto Generale del suo ordine, ma fece continuamente la spola tra l'Italia e Parigi, assistendo alle dispute che nella seconda metà del secolo opposero i francescani ai domenicani (specialmente a Tommaso d'Aquino) a proposito dell'interpretazione di Aristotele. Morì nel 1274 a Lione, dopo avere preso parte al Concilio tenutosi in quella città. Fu proclamato santo nel 1482. Durante il periodo dell'insegnamento s. Bonaventura compose i *Commentarii* ai quattro libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, il *Breviloquium*, il *De reductione artium ad theologiam* e varie *Quaestiones*. Successivamente scrisse la sua opera più famosa, l'*Itinerarium mentis in Deum*, commenti alla Sacra Scrittura e opere di mistica (*De triplici via*, *Soliloquium*, *Lignum vitae*, *De sex alis Seraphim*).

Nei *Commentarii* Bonaventura segue l'ordine della materia stabilito dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo, dal mondo a Dio attraverso la filosofia e la teologia, e da Dio al mondo attraverso la creazione, il peccato e la redenzione. Anzitutto Bonaventura **nega l'autonomia della filosofia dalla teologia**, cioè della ragione dalla fede, affermando che senza essere guidata dalla luce della fede la ragione non è in grado di conoscere la verità. Egli si serve di concetti aristotelici, quali materia e forma, potenza e atto, ma rifiuta l'essenza stessa dell'aristotelismo, ossia l'autonomia della conoscenza naturale. Non solo la filosofia, ma tutte le arti, cioè tutte le forme del sapere, secondo Bonaventura, devono essere sottomesse alla teologia, cioè porsi al suo servizio, avviando in tal modo un discorso che nella teologia trova il suo culmine: questa è la famosa **riduzione delle arti alla teologia** (titolo anche di un'opera bonaventuriana).

Dio, secondo Bonaventura, è l'**Essere stesso**, cioè l'essere la cui essenza comprende l'esistenza: Egli pertanto non può non essere, esiste necessariamente e la sua esistenza non ha bisogno di venire dimostrata, è evidente di per se stessa, perché l'uomo possiede nella sua mente l'idea dell'essere, che è l'idea stessa di Dio. Siamo qui in presenza di una sintesi tra l'argomento ontologico di s. Anselmo e la concezione di Dio propria di Avicenna.

Dio crea il mondo dal nulla, ma prima genera in sé il suo Verbo, nel quale sono contenute le **idee eterne** di tutte le cose e che pertanto è il presupposto della creazione: creare significa infatti dare l'esistenza alle essenze, cioè alle idee delle cose, contenute nel Verbo divino. Le cose pertanto sono tutte copie degli esemplari eterni contenuti nella mente di Dio. È evidente l'origine platonico-agostiniana di questa dottrina della creazione. In modo particolare Bonaventura insiste sulla negazione dell'eternità del mondo, con intenzione chiaramente antiaristotelica. La creazione, per lui, se è veramente creazione dal nulla, deve essere creazione **nel tempo**: un mondo eterno richiederebbe infatti, a suo avviso, una materia preesistente alla creazione e non potrebbe essere stato creato dal nulla. In questo, secondo Bonaventura, la ragione si accorda perfettamente con la rivelazione.

Tutte le realtà create, per il pensatore francescano, sono composte di **materia** e **forma**, ovvero di potenza e atto: anche le sostanze celesti, cioè le intelligenze angeliche, hanno dunque materia. Solo Dio è veramente semplice. È riconoscibile qui un certo aristotelismo, filtrato però attraverso Avicebron. Caratteristica di Bonaventura è l'importanza data alla **luce**: questa è infatti la prima realtà che Dio ha creato, perciò è la forma di tutte le cose. Nelle cose materiali, pertanto, c'è una pluralità di forme, le quali sono contenute allo stato incipiente nella materia sin dal momento della creazione, cioè sono le **ragioni seminali** di cui avevano parlato nell'antichità gli stoici e s. Agostino.

L'uomo, come tutte le realtà materiali, è composto anch'egli, secondo Bonaventura, di materia e forma, dove la materia è il corpo e la forma è l'anima. Quest'ultima però non è l'anima razionale, ma solo quella vegetativa e sensitiva: l'**anima razionale**, a suo avviso, non è infatti forma del corpo, bensì **sostanza** di per se stessa, creata da Dio direttamente insieme con il corpo, ma destinata a sopravvivergli per la sua **immortalità**. Ecco dunque come da un'antropologia inizialmente aristotelica si perviene ad una concezione dell'uomo sostanzialmente platonica.

La conoscenza umana, secondo Bonaventura, ha inizio dalla **sensazione**, che consiste nel subire un'azione da parte di un oggetto e culmina nell'**immaginazione** (conoscenza di un'immagine sensibile). Dalle immagini sensibili l'**intelletto**, che è insieme attivo e passivo (due aspetti diversi dello stesso intelletto individuale), astrae le

forme intelligibili, formando così i concetti, che poi la **ragione** collega nei giudizi e nei ragionamenti. Ma l'anima razionale è in grado di conoscere anche se stessa indipendentemente dalle immagini sensibili e dall'astrazione, e di conoscere in se stessa la verità immutabile, cioè i princìpi primi: questa conoscenza è opera dell'**intelligenza**, illuminata dalle ragioni eterne delle cose che stanno in Dio e che sono i princìpi di tutte le verità. L'idea dell'essere, cioè di Dio, presente nella mente umana è infatti la **luce** che condiziona la conoscenza di qualsiasi verità. Nell'anima umana è infine insito, secondo Bonaventura, oltre al lume della ragione, il lume della volontà, cioè una conoscenza innata di ciò che è bene e di ciò che è male, che egli chiama **sindèresi** (termine usato da s. Girolamo per indicare la «coscienza», in greco *synèidesis*) e che è l'«apice della mente», cioè ciò che permette la visione stessa di Dio.

Su questa dottrina della conoscenza, che mescola elementi aristotelici con elementi platonico-agostiniani, si fonda il famoso **itinerario della mente a Dio**, ossia la descrizione dell'ascesa mistica compiuta dalla mente umana per giungere ad unirsi con Dio. Questa ascesa si svolge attraverso tre tappe: 1) la conoscenza del mondo esterno, che è *vestigium Dei*, cioè impronta, orma impressa da Dio con la creazione, ottenuta per mezzo della sensazione e dell'immaginazione; 2) la conoscenza che l'anima ha di se stessa, cioè dell'*imago Dei*, immagine di Dio, perché le tre facoltà dell'anima (memoria, conoscenza, amore) sono immagine della Trinità divina: questa conoscenza si ottiene per mezzo della ragione e dell'intelletto; 3) infine la *notitia Dei*, cioè la conoscenza di Dio per mezzo dell'intelligenza e della sindèresi, che tuttavia in questa vita avviene sempre attraverso similitudini, mentre nell'altra vita sarà la visione beatifica diretta. È riconoscibile in questa dottrina l'influenza del misticismo del secolo XII, in particolare della Scuola di S. Vittore.

Nel complesso dunque la filosofia di s. Bonaventura ci appare come un primo grande tentativo di sintesi tra l'aristotelismo e il cristianesimo, effettuato però attraverso il rifiuto di numerose dottrine aristoteliche e la sostituzione di esse con dottrine platoniche e agostiniane. La sua importanza sta anzitutto nell'avere ripreso l'agostinismo, il quale in tal modo si conferma come il filone costante che attraversa l'intera filosofia medioevale, e poi nell'aver dato inizio a una scuola che, come vedremo, continuerà a svilupparsi con caratteristiche proprie lungo tutto il secolo XIII e la prima metà del secolo seguente, cioè quella che viene comunemente chiamata la «scuola francescana» e che culminerà con Duns Scoto e Guglielmo di Occam.

3 La scuola domenicana e Alberto Magno

I domenicani cominciarono ad insegnare a Parigi sin dal 1230, ma i maggiori maestri di quest'ordine giunsero in quella università alcuni anni più tardi: essi furono **Alberto Magno**, che vi insegnò dal 1245 al 1248, e **Tommaso d'Aquino**, che vi insegnò dal 1256 al 1258 e dal 1269 al 1272. Costoro si caratterizzarono rispetto ai francescani per un accoglimento pressoché totale della filosofia di Aristotele, specialmente della fisica e della metafisica, e per la distinzione netta operata, grazie ad essa, tra la filosofia e la teologia, concepite peraltro in reciproca armonia.

Alberto dei conti di Böllstadt nacque a Lauingen (Germania) nel 1206, studiò all'università di Padova, entrò nell'ordine domenicano nel 1223, insegnò in vari conventi di questo fino al 1245 e nell'università di Parigi fino al 1248, anno in cui si recò a Colonia per fondarvi lo Stu-

dio Generale del suo ordine. Soggiornò per un certo tempo in Italia presso la corte pontificia e a Ratisbona, dove fu vescovo. Morì nel 1280 a Colonia. Alberto scrisse parafrasi delle opere di Aristotele (logica, fisica, metafisica ed etica), nonché commenti al *Liber de causis* (che egli credeva di Aristotele, mentre è di Proclo), al *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi (che egli credeva essere l'antico discepolo di s. Paolo) ed alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Inoltre scrisse opere originali di fisica (*Sui minerali* e *Sui vegetali*), di filosofia (*De unitate intellectus*) e di teologia (*Summa de creaturis* e *Summa theologiae*). Per la sua grande autorità Alberto già nel Medioevo fu chiamato «Magno», mentre in età recente fu proclamato santo.

S. Alberto Magno accolse quasi integralmente la filosofia di Aristotele, giudicandola conciliabile col cristianesimo, ma in realtà interpretandola, come già aveva fatto Avicenna (da lui conosciuto e adoperato), in chiave neoplatonizzante, anche per l'influenza del *De causis* e dello Pseudo-Dionigi. Egli tuttavia, a differenza dei francescani, che in ciò rimanevano agostinisti, stabilì una netta **distinzione** tra la filosofia e la teologia, concependo la prima come fondata sulla ragione e utile soprattutto per lo studio della natura, e la seconda come fondata sulla fede e utile soprattutto per orientare la morale.

Secondo Alberto Magno, Dio è l'essere necessario che crea il mondo mediante un atto di libera volontà: il mondo pertanto è contingente, anche se non si può dimostrare razionalmente che esso sia stato creato nel tempo. Ciò tuttavia non impedisce al grande domenicano di ammettere, in base al principio neoplatonico che dall'Uno può derivare direttamente soltanto qualcosa di uno, che da Dio procede anzitutto l'Intelligenza del cielo supremo e da questa le **intelligenze** degli altri cieli, da lui identificate, come dai filosofi arabi, con gli **angeli**. Tutte le realtà corporee, come insegna Aristotele, sono composte di materia e forma: ciò però non vale per le sostanze incorporee, cioè per gli angeli, le quali sono anch'esse composte, ma non di materia e forma, perché sono pure forme, bensì di essenza e di esistenza, perché sono create (cioè ricevono l'esistenza da Dio).

Dio, secondo Alberto, contiene nella sua mente le **forme eterne** di tutte le cose, le quali sono pertanto degli universali che precedono le cose (realismo platonico); ma nel creare le cose Dio porta a completo sviluppo le **forme incipienti**, da lui collocate inizialmente nella materia (dottrina agostiniana e stoica della *inchoatio formarum* o «inizio delle forme»): ciò conferisce alla natura un ordine che deve essere portato alla luce mediante ricerche di tipo fisico (sui minerali e sui vegetali). Anche l'uomo è composto di materia, il corpo, e forma, l'anima: quest'ultima è unica (contro i francescani Alberto sostiene dunque l'**unicità della forma**), nel senso che dapprima è semplice forma della corporeità e poi si sviluppa in anima vegetativa, sensitiva e intellettiva.

L'anima intellettiva individuale, secondo Alberto, contiene in sé, oltre all'intelletto possibile, anche l'intelletto agente, che è introdotto da Dio in essa come una luce naturale. Egli dunque sostiene, contro Averroè, l'**individualità** dell'intelletto agente e dunque l'immortalità dell'anima individuale. Questa, infatti, quanto alla sua funzione (cioè la funzione intellettiva) è forma del corpo, ma quanto alla sua natura è **sostanza immateriale**, cioè sostanza costituita di pura forma, nello stesso modo in cui lo sono gli angeli. Per conoscere, tuttavia, secondo Alberto è necessaria anche la luce soprannaturale infusa dallo Spirito Santo (il che costituisce un avvicinamento alla dottrina agostiniana dell'illuminazione). Il progresso delle conoscenze umane rappresenta, infine, una continua elevazione dell'anima a Dio (dottrina ripresa dagli Arabi). Nel complesso, dunque, la filosofia di Alberto Magno è una sintesi eclettica

di elementi aristotelici, platonici, neoplatonici, agostiniani e arabi, destinata ad incontrare universali consensi in tutta la cultura medioevale.

4 Tommaso d'Aquino

Vita e opere

Tommaso dei conti d'Aquino nacque a Roccasecca (castello tra Lazio e Campania) nel 1225, fu educato nel monastero benedettino di Montecassino, ma preferì entrare nell'ordine domenicano, vincendo le aspre resistenze della famiglia. Studiò forse nelle università di Napoli e Parigi, certamente nello Studio Generale domenicano di Colonia, dove fu allievo di Alberto Magno. Dal 1252 al 1256 fu «baccelliere» (una specie di lettore) nell'università di Parigi, dove divenne maestro di teologia nel 1256 e insegnò fino al 1259. Indi fu chiamato in Italia per insegnare alla corte pontificia e soggiornò forse ad Anagni, certamente ad Orvieto (1261-1265), a Roma (1265-1267) e a Viterbo (1267-1268), dove ebbe come collaboratore il suo confratello Guglielmo di Moerbeke, il traduttore dal greco di tutto Aristotele. Dal 1268 al 1272 Tommaso tornò ad insegnare alla Sorbona, dove sostenne alcune celebri polemiche contro i francescani e contro gli averroisti. Nel 1272 fu chiamato ad insegnare a Napoli nello Studio Generale dei domenicani di quella provincia e vi rimase fino al 1274, quando, mentre si trovava in viaggio per partecipare al Concilio di Lione, morì nell'abbazia di Fossanova.

In un primo tempo la filosofia di Tommaso, a causa della sua impronta aristotelica, fu avversata dall'autorità ecclesiastica: nel 1277 il francescano Stefano Tempier, vescovo di Parigi, condannò varie tesi aristoteliche per lo più sostenute dagli averroisti, ma alcune sostenute anche da Tommaso; nello stesso anno il domenicano Roberto Kilwardby, arcivescovo di Canterbury, si associò a tale condanna, e nel 1284 il francescano Giovanni Peckham, già avversario di Tommaso a Parigi e successore del Kilwardby come arcivescovo di Canterbury, rinnovò la condanna. Ma ben presto la Chiesa riconobbe la perfetta ortodossia della filosofia di Tommaso e nel 1323, a meno di cinquant'anni dalla sua morte, lo proclamò santo. Da quel momento in poi egli divenne il filosofo più ascoltato dai cattolici (fu perciò chiamato *Doctor communis*, cioè «maestro comune a tutti») e la sua filosofia fu più volte raccomandata dalla Chiesa (dal Concilio di Trento sino al Concilio Vaticano II), anche se non fu mai l'unica ammessa.

Tommaso scrisse commenti alla Sacra Scrittura, a quasi tutte le opere di Aristotele, al *De causis* (di cui riconobbe l'origine procliana), allo Pseudo-Dionigi ed alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Scrisse inoltre varie *Quaestiones disputatae* (fra cui *De veritate*, *De potentia*, ecc.), alcune *Quaestiones quodlibetales*, due Somme (la *Summa contra Gentiles* e la *Summa theologiae*) e vari opuscoli (tra cui i più importanti sono: *De ente et essentia*, *De substantiis separatis*, *De unitate intellectus contra Averroistas*, *De regimine principum*).

Sulla scia di Alberto Magno, Tommaso accolse quasi interamente la filosofia di Aristotele, interpretandola in modo molto più puro e rigoroso di quanto avesse fatto il suo maestro, ma al tempo stesso cercando di conciliarla col cristianesimo. Il suo aristotelismo è più spiccato nei commenti alle opere di Aristotele e nella *Summa contra Gentiles*, scritti che appartengono agli ultimi anni della sua vita: in particolare questa *Summa* fu scritta per dimostrare la verità della religione cattolica a quanti non vi credevano (i «gentili», cioè gli appartenenti alle «genti», termine con cui gli ebrei e i cri-

stiani indicavano i popoli non credenti) e perciò è basata quasi interamente su argomentazioni puramente razionali desunte da Aristotele. In altre opere, come il giovanile *De ente et essentia*, Tommaso subisce l'influenza di Avicenna, e nella *Summa theologiae*, opera più di teologia che di filosofia, è influenzato dal neoplatonismo dello Pseudo-Dionigi (che riteneva discepolo di s. Paolo).

Fede e ragione

Del pensiero di Tommaso è rimasta classica la soluzione del problema dei rapporti tra ragione e fede, cioè tra filosofia e teologia. La **filosofia**, secondo Tommaso, si fonda esclusivamente su conoscenze naturali, quali l'esperienza e la ragione, perciò è del tutto autonoma dalla fede e dalla teologia. Essa può conoscere verità che sono preliminari alla fede, introduttive a questa (i cosiddetti *preambula fidei*), purché però esse siano interamente accessibili alla ragione: tipici esempi di tali verità sono, secondo Tommaso, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Nulla invece la filosofia può dire a proposito dei misteri rivelati (per esempio la Trinità e l'Incarnazione divina), i quali sono al di sopra delle possibilità della ragione, anche se non in contrasto con questa.

La **teologia** invece si fonda sulla rivelazione, cioè sulle verità soprannaturali, accolte esclusivamente per fede (cioè senza bisogno di alcuna giustificazione razionale), e da queste essa deduce razionalmente le conseguenze che ne derivano, le quali non sono in contrasto con la ragione, ma al di sopra della portata fondativa di questa.

Poiché questo rapporto di **autonomia e armonia** reciproca tra filosofia e teologia è affermato da Tommaso soprattutto nei confronti dei credenti, i quali o negavano l'autonomia dei due ambiti (come i francescani agostinisti) o negavano la loro armonia reciproca (come gli averroisti latini), egli si preoccupa di fondarlo su un argomento di fede, cioè il fatto che tanto la ragione quanto la rivelazione hanno come sorgente Dio stesso, creatore della ragione e autore della rivelazione, e pertanto non possono essere né insufficienti nel loro ambito né in contrasto tra di loro. Nei confronti dei non credenti non c'è bisogno di dimostrare l'armonia tra ragione e fede, perché a questi è sufficiente proporre una filosofia costruita con argomenti puramente razionali.

Essenza ed esistenza di Dio

Anche per Tommaso, come per Avicenna, la prima nozione che l'intelletto concepisce, e che dunque è presupposta da ogni altra, è la nozione di **ente**, ossia di qualcosa (*quid*) che è (*est*). In questa nozione è possibile distinguere due componenti realmente distinte fra di loro, l'**essenza**, ossia il «che cosa», la «quiddità» o «natura», e l'**essere**, cioè l'atto per cui la cosa è.

L'essenza, che è l'oggetto della definizione, può essere definita come pura forma, o «forma sussistente», il che accade nel caso delle sostanze immateriali, o separate (dalla materia), per esempio gli angeli, oppure può essere definita come forma di una materia, il che accade nel caso delle sostanze materiali, o corporee, per esempio gli animali e le piante. L'essere, pur essendo realmente (non solo concettualmente) distinto dall'essenza, non è, come era l'esistenza per Avicenna, un accidente dell'essenza, bensì ne è l'**atto**, ossia la realizzazione perfetta, rispetto a cui l'essenza è soltanto **potenza**.

Questa applicazione della distinzione aristotelica tra potenza e atto al rapporto tra essenza ed essere è una dottrina originale di Tommaso, che lo porta a concepire l'**essere essenzialmente come atto** (*esse ut actus, actus essendi*). In base a questa dottrina egli può concepire Dio, in cui essenza ed essere coincidono, come l'**Essere stesso sussistente** (*esse ipsum subsistens*), definizione nella quale Tommaso crede di ritrovare ciò che Dio rivelò di sé a Mosè nell'*Esodo* («Io sono colui che sono»). Tutti gli altri enti, invece, non sono per essenza, ma solo perché ricevono l'essere da Dio, cioè perché partecipano dell'essere, dunque sono per **partecipazione**.

Benché l'**esistenza di Dio** sia contenuta nella sua essenza, essa non ci è già nota, perché noi non abbiamo la conoscenza diretta di tale essenza, perciò Tommaso rifiuta l'argomento del *Proslogion* di s. Anselmo, in quanto esso suppone che noi conosciamo l'essenza di Dio. Secondo lui, tuttavia, è possibile dimostrare l'esistenza di Dio attraverso mezzi puramente naturali, quali l'esperienza e la ragione. A questo scopo egli ha elaborato le famose **cinque vie**, le quali hanno tutte la caratteristica di partire dall'esperienza e perciò sono state dette *a posteriori* (cioè moventi non dalla nozione stessa di Dio, come l'argomento anselmiano, bensì da ciò che è posteriore a Dio, vale a dire appunto il mondo dell'esperienza).

La «prima via» parte dalla constatazione sensibile che **qualcosa si muove**, applica a questa il principio razionale per cui «tutto ciò che si muove è mosso da altro» e ne conclude l'esistenza di un motore, il quale può essere a sua volta in movimento, nel qual caso sarà mosso da altro, oppure immobile. Ma non si può andare all'infinito nella serie dei motori mossi da altro, altrimenti il mondo sensibile nel suo complesso sarebbe qualcosa che si muove senza essere mosso da altro, il che contraddice al principio sopra esposto. Dunque deve esserci un **motore immobile**, il quale è ciò che comunemente si chiama Dio.

La «seconda via» parte dalla constatazione che nella realtà esistono **effetti** prodotti da cause ed osserva che non tutte le cause possono essere a loro volta effetti, altrimenti il mondo nel suo complesso sarebbe un effetto senza causa; né esse possono essere effetto di se stesse, perché ciò che produce un effetto deve esistere prima di questo. Perciò deve esistere una causa che non è effetto di nulla, cioè una **causa prima**, la quale è ciò che comunemente si chiama Dio.

La «terza via» parte dalla constatazione che le realtà sensibili ora esistono e ora non esistono, cioè sono **contingenti**, e osserva che non tutto ciò che esiste può essere contingente, altrimenti potrebbe darsi che in un qualche momento non sia esistito nulla, nel qual caso non si spiegherebbe come ora esiste qualcosa. Dunque deve esistere almeno un **ente necessario**, il quale è ciò che comunemente viene chiamato Dio.

La «quarta via» parte dalla constatazione che nella realtà sensibile esistono diversi **gradi di perfezione** e osserva che deve esistere un **ente assolutamente perfetto**, in riferimento al quale si possano distinguere i gradi meno perfetti: questo ente assolutamente perfetto è ciò che in genere viene chiamato Dio. Infine la «quinta via» parte dalla constatazione che nel mondo alcuni enti, pur essendo sprovvisti di intelligenza, agiscono in vista di un **fine**, pertanto deve esistere un'**intelligenza suprema** che li diriga al fine, la quale viene comunemente identificata con Dio.

Come si vede, mentre la prima via deriva chiaramente da Aristotele, la seconda e la quarta derivano dal neoplatonismo (attraverso il *Monologion* di s. Anselmo e la scuola di Chartres), la terza deriva da Avicenna e la quinta riprende un luogo comune

della fisica medioevale. Merito di Tommaso è di averle formulate rigorosamente e sistematicamente.

Dimostrata razionalmente l'esistenza di Dio, Tommaso chiarisce quale conoscenza si può avere della sua **essenza**. Anzitutto se ne può avere una conoscenza «per via di rimozione», cioè rimuovendo da Dio tutte le imperfezioni che si riscontrano nelle creature, il che corrisponde alla neoplatonica teologia negativa. Ma poi Dio può essere conosciuto anche «per analogia», cioè per mezzo di una teologia razionale positiva, fondata sulla dottrina dell'**analogia dell'essere**. L'essere infatti, secondo Tommaso, non è né univoco, cioè dotato di un unico significato, né equivoco, cioè dotato di significati completamente diversi, bensì analogo, cioè dotato di significati in parte uguali ed in parte diversi.

Questa analogia è sia di «proporzionalità», cioè costituita da un'identità di rapporto fra termini diversi, come nelle proporzioni aritmetiche, per cui, pur essendo l'essere di Dio diverso dall'essere delle creature, tra Dio ed il suo essere c'è lo stesso rapporto che c'è tra le creature e il loro essere; sia di «attribuzione», cioè costituita da una comune dipendenza di cose diverse da un termine identico, come nella dipendenza delle altre categorie dalla sostanza, per cui l'essere delle creature dipende dall'essere di Dio. Pertanto l'essere delle creature, pur essendo diverso dall'essere di Dio, ha una certa somiglianza con questo, in quanto l'effetto rassomiglia sempre in una certa misura alla causa. Ciò consente di dire che Dio possiede, sia pure in grado massimo, le perfezioni possedute da certe creature, per esempio l'intelletto e la volontà.

Il mondo, l'uomo e la conoscenza

Poiché Dio è essere necessario, cioè per essenza, e gli altri enti possono non essere, cioè sono essere per partecipazione, la dipendenza di essi da Dio non può che essere dipendenza nell'essere, nel senso che gli altri enti ricevono da Dio il loro essere: ciò significa che essi sono creati. Tommaso è convinto che la **creazione** fosse ammessa anche da Aristotele, malgrado questi affermasse l'**eternità del mondo**: tra le due dottrine, a suo avviso, non c'è incompatibilità, perché la dipendenza nell'essere, da un punto di vista razionale, potrebbe anche essere eterna. Solo la fede ci dice che il mondo ha avuto inizio nel tempo, mentre la ragione ci dice che esso è semplicemente creato, cioè dipendente da Dio nell'essere, e non può dimostrare né che questa dipendenza è eterna, né che essa ha avuto inizio nel tempo.

Dio ha creato, secondo Tommaso, anzitutto le **sostanze immateriali**, cioè gli angeli, la cui essenza, come abbiamo visto, è costituita da forme pure, senza materia, e che, in quanto dotate da Dio di un proprio essere, sono **forme sussistenti**. Poi Dio ha creato le **sostanze materiali**, cioè le varie sostanze naturali, le quali sono composte di materia e forma, e, in virtù della loro forma, sono direttamente causa dei vari processi naturali (cioè sono «cause seconde», mentre Dio è «causa prima»). Questa dottrina assicura una certa autonomia alla natura, permettendo di spiegarne i processi con cause puramente naturali, senza ricorrere ad interventi soprannaturali.

Ciò che distingue una sostanza materiale di una certa specie da un'altra di specie diversa è, secondo Tommaso, la sua **forma**, la quale pertanto è **principio di determinazione**, mentre ciò che distingue una sostanza materiale da un'altra della stessa specie è la sua **materia**, la quale dunque è **principio di individuazione**. Questa dottrina, come si vede, è ripresa da Aristotele, ma ad essa Tommaso aggiunge una nota origi-

nale, affermando che il principio di individuazione è la materia contrassegnata dalla quantità (*materia signata quantitate*), ossia quella certa quantità di materia che una cosa si porta con sé, per così dire, nelle sue varie vicende. La quantità è dunque l'unica determinazione formale intrinseca alla materia, mentre non esistono, secondo Tommaso, forme incipienti latenti nella materia: egli cioè rifiuta la dottrina agostiniana della *inchoatio formarum*.

L'**uomo** è anch'egli formato di materia, il corpo, e forma, l'anima: in lui, come in ogni altra sostanza materiale, c'è un'unica forma, che nel caso specifico è l'**anima intellettiva**, la quale svolge anche le funzioni vegetativa e sensitiva. Tommaso dunque rifiuta la dottrina della pluralità delle forme, professata da alcuni francescani.

La conoscenza umana ha inizio dalla sensazione, la quale ci fa conoscere la «specie sensibile», cioè l'aspetto sensibile delle cose. Da questa l'intelletto ricava per «astrazione», cioè prescindendo dagli aspetti materiali, la «specie intelligibile», cioè l'essenza. Questa è l'universale esistente in potenza nelle cose (realismo moderato) ed in atto nell'intelletto (concettualismo). L'astrazione è un passaggio dalla potenza all'atto sia per l'intelletto, che da intelligente in potenza diventa intelligente in atto, sia per la specie intelligibile, che da intelligibile in potenza diventa intelligibile in atto. Essa dunque richiede un principio già in atto, che è l'intelletto agente.

Fino a questo punto Tommaso ha sostanzialmente seguito Aristotele; ora però egli aggiunge che non solo l'**intelletto possibile**, bensì anche l'**intelletto agente** appartengono entrambi all'anima intellettiva individuale, perché il soggetto dell'intellezione è sempre «quest'uomo qui», cioè un individuo (*hic homo intelligit*). In tal modo Tommaso rifiuta sia l'interpretazione di Averroè, per il quale entrambi gli intelletti sono universali e unici, sia quella di Alessandro di Afrodisia e degli altri commentatori arabi, per i quali è universale e unico l'intelletto agente, schierandosi piuttosto con il greco Temistio, di cui cita con consenso il commento al *De anima* di Aristotele. Poiché l'intellezione, pur presupponendo la conoscenza sensibile, è di per se stessa un'attività immateriale, l'anima intellettiva è una forma pura, cioè una **forma sussistente**, che funge anche da forma del corpo, ma è in grado di sopravvivere alla morte di questo, cioè è immortale. Tommaso in tal modo dimostra razionalmente l'**immortalità dell'anima**, pur escludendo la preesistenza di questa all'individuo, cioè rifiutando il «traducianesimo» professato da Agostino (dottrina secondo cui l'anima è trasmessa ad ogni individuo dai suoi genitori attraverso il seme).

Originale è anche la concezione che Tommaso ha della **verità**, da lui definita «identificazione dell'intelletto e della cosa» (*adaequatio intellectus et rei*), cioè adeguazione reciproca, conformazione dell'uno all'altra, nel senso che l'intelletto, quando è nel vero, assume la stessa forma della cosa, si identifica con questa. Naturalmente si tratta non di un'identificazione materiale, perché l'intelletto è immateriale, bensì appunto immateriale, cioè «intenzionale», nel senso che l'intelletto, di per se stesso, non ha nessuna forma, cioè nessuna determinatezza, se non è intelletto di qualcosa, cioè se non «intende» qualcosa assumendone la forma. Perciò l'intelletto può intendere se stesso, cioè avere coscienza di sé, riflettere su se stesso, solo all'atto in cui intende qualcosa, assumendone la forma. Questa operazione, con cui l'intelletto ritorna a se stesso dopo essere passato attraverso l'intellezione di un oggetto diverso da sé, è stata definita da Tommaso, con espressione desunta dal *De causis* di Proclo, *reditio plena*, ma non ha nulla a che fare col processo di emanazione e di ritorno teorizzato dal neoplatonismo, il quale riguarda non l'intelletto umano, bensì l'intera realtà.

Infine Tommaso afferma che l'intelletto, in quanto luce naturale impressa da Dio nell'anima, contiene in sé alcune **verità prime**, quali la nozione di ente e i princìpi logici (principio di non contraddizione e del terzo escluso), che stanno alla base dell'intellezione di qualsiasi oggetto. Anche questa dottrina ricorda in qualche modo l'innatismo platonico.

Etica, politica ed estetica

Nel campo dell'etica, della politica e dell'estetica Tommaso ha ugualmente ripreso le dottrine fondamentali di Aristotele, armonizzandole col cristianesimo. Egli afferma infatti, con Aristotele, che il bene dell'uomo, cioè il suo fine ultimo, è la felicità e che questa può essere raggiunta solo mediante l'attività intellettuale; ma concepisce questa felicità e questa attività intellettuale come **contemplazione di Dio**, il quale è il fine ultimo dell'uomo perché lo ha creato in vista di se stesso. Tale contemplazione però, secondo Tommaso, può essere raggiunta solo dopo la morte, cioè nella vita eterna a cui è destinata l'anima immortale, mentre nella vita terrena Dio, bene assoluto, non è direttamente visibile, perciò l'uomo è **libero di scegliere** tra una molteplicità di beni relativi (questo è il cosiddetto «libero arbitrio»). Per scegliere rettamente quei beni che non lo allontanano da Dio, ma anzi preparano la visione di lui nella vita eterna, l'uomo deve applicare i princìpi universali in cui consiste la legge morale, la cui conoscenza è chiamata «sindèresi», ai casi particolari in cui viene a trovarsi: ciò viene fatto, secondo Tommaso, ad opera della «coscienza», la quale pertanto è la regola di tutta la vita morale.

La legge morale che la coscienza deve applicare non è altro che la **legge naturale**, la quale a sua volta è la **legge eterna**, cioè l'ordine secondo il quale Dio ha creato il mondo, impressa nella natura e conoscibile dall'uomo mediante la ragione. Ad essa deve conformarsi la **legge positiva**, cioè le leggi scritte dagli uomini, il diritto civile. In tal modo Tommaso si rifà alla concezione di Cicerone, secondo cui il diritto civile romano deriva dal diritto naturale. Oltre alla legge naturale e alla legge positiva esiste poi la **legge divina**, cioè la volontà di Dio resa nota all'uomo mediante la rivelazione, la quale è indispensabile per la vita religiosa e sovrannaturale.

Sulla legge naturale, secondo Tommaso, si fonda la **società politica**, cioè la «città» (*civitas*) degli uomini, la quale pertanto è anch'essa naturale e ha come fine il «bene comune», cioè la vita buona e felice su questa terra. L'uomo perciò è, come sosteneva Aristotele (di cui Tommaso commenta anche la *Politica*), un «animale per natura politico», tenuto in coscienza a rispettare le leggi positive stabilite dal governo legittimo della società politica. La società politica, infatti, rientra nel piano della creazione divina ed è indipendente dal peccato originale, che comunque ha soltanto ferito, ma non completamente corrotto, la natura dell'uomo. È questa una valutazione positiva della società politica, del tutto nuova nel Medioevo cristiano, che viene a sostituire la visione negativa e pessimistica di essa sostenuta fino a quel momento dagli agostiniani.

Le costituzioni buone sono anche per Tommaso, come per Aristotele, la «politìa» (o democrazia moderata), l'aristocrazia e la monarchia (o regime di un unico principe). La migliore fra tutte è tuttavia la **monarchia**, dove il principe riceve dal popolo l'autorità che Dio ha conferito all'intera società politica ed è pertanto «vicario del popolo», mentre la peggiore è la degenerazione di quest'ultima, cioè la tirannide. A

causa della illegittimità di questa, Tommaso consente persino, in caso di necessità e per evitare mali peggiori, il tirannicidio. Egli ritiene comunque che l'autorità del principe, cioè del re o dell'imperatore, debba sottostare a quella del papa, che è il vicario diretto di Dio sulla terra, per la stessa ragione per cui il fine della società politica, cioè il bene comune, è subordinato al fine ultimo dell'uomo, cioè alla contemplazione di Dio nell'altra vita.

Infine Tommaso ha elaborato anche una sua concezione secondo la quale tutto ciò che esiste, oltre che vero e buono, è anche **bello**. Il vero, il bene e il bello sono pertanto dei «trascendentali», cioè delle proprietà che trascendono le realtà particolari e abbracciano l'essere nella sua totalità. Il vero è l'essere in quanto oggetto dell'intelletto, il bene è l'essere in quanto oggetto della volontà e il bello è l'essere in quanto suscita piacere nel venire contemplato. Quest'ultimo consiste, in particolare, in quei caratteri di perfezione, proporzione e luminosità per cui le cose piacciono all'uomo e gli attestano di essere opera di Dio. Anche per questo aspetto, come si vede, la concezione tomistica della realtà è positiva, serena e addirittura ottimistica. Nel complesso pertanto si può dire che Tommaso ha elaborato una visione positiva e completa della realtà, fondata sulla ragione e tuttavia non contrastante con la fede: a ciò è dovuta l'enorme fortuna che essa ha goduto presso i cristiani nei vari secoli.

5 Averroismo latino, neoagostinismo, tomismo e albertismo

Dopo i due grandi esponenti della scuola francescana e della scuola domenicana, cioè s. Bonaventura e s. Tommaso, insegnarono a Parigi nel secolo XIII altri maestri di filosofia e di teologia, alcuni dei quali assunsero posizioni di aristotelismo estremo e furono perciò detti «averroisti», altri attaccarono l'aristotelismo in genere richiamandosi a Bonaventura e all'agostinismo, e possono perciò essere considerati «neoagostinisti», altri ancora presero invece le difese di Tommaso e di Alberto Magno.

I cosiddetti «averroisti latini» (latini per distinguerli dagli Arabi), oltre che rifarsi al commento di Averroè alle opere di Aristotele, tradotto in latino, come abbiamo visto, da Michele Scoto e diffuso a Parigi intorno al 1230, si proposero soprattutto di esporre fedelmente il pensiero di Aristotele, anche là dove questo era in contrasto con la fede cristiana, alla quale pure essi aderivano. Ciò si spiega per il fatto che essi erano in genere maestri non nella facoltà di teologia, ma nella facoltà delle arti (che aveva sede, come dice Dante, nel «vico degli Strami»), cioè insegnavano filosofia pura, senza alcun rapporto con la teologia. Quando il pensiero di Aristotele era in contrasto con le verità di fede, essi si limitavano a segnalare questo contrasto, dando l'impressione di sostenere una **doppia verità**, cioè la verità della ragione, espressa da Aristotele, e la verità della fede, espressa dalla dottrina cristiana. Per questo motivo sono stati considerati l'«ala sinistra», cioè la più laica, della Scolastica parigina.

Sigieri di Brabante

Il più noto fra gli averroisti latini fu **Sigieri di Brabante**.

Nato nella regione da cui prese il nome (attualmente in Belgio) fra il 1230 e il 1240, Sigieri fu maestro a Parigi nella facoltà delle arti dal 1266, fu attaccato da s. Tommaso (che scris-

se contro di lui il *De unitate intellectus contra Averroistas*) nel 1270 e condannato dal vescovo Stefano Tempier nel 1277 (ma con le sue furono condannate, come abbiamo visto, anche alcune tesi sostenute da s. Tommaso). Indi Sigieri venne in Italia, alla corte pontificia, per difendersi, ma fu assassinato a Orvieto nel 1284. Dante lo colloca in Paradiso e lo elogia apertamente, parlando della «luce eterna di Sigieri», che «sillogizzò invidiosi [cioè invidiabili] veri». Scrisse commenti ad Aristotele, *Quaestiones de anima*, *Quaestiones naturales*, *De necessitate et contingentia causarum*, *De aeternitate mundi*.

Come Averroè, Sigieri ritiene che Dio, in quanto uno, produca un unico effetto, la prima Intelligenza, dalla quale procedono le altre intelligenze celesti, poi i corpi celesti (gli astri) ed infine i corpi terrestri. Tutte queste realtà procedono da Dio necessariamente, come sostenevano i neoplatonici, ed eternamente: Sigieri sostiene dunque, con Aristotele (un Aristotele tuttavia neoplatonizzante) e Averroè, e in contrasto con la fede cristiana, l'**eternità del mondo**. La provvidenza divina, da lui ammessa, giunge al mondo passando attraverso i suddetti enti intermedi, il che conferisce agli astri un'influenza sulla vita umana (oggetto dell'astrologia, coltivata anche da Averroè).

L'intelletto, sia possibile che agente, secondo Sigieri, è **unico e separato**, come per Averroè, e agisce nell'uomo non come forma del corpo, ma come sostanza collocata al suo interno (*operans intrinsecus*). L'anima individuale dunque, per la ragione, è mortale, e solo per fede può essere ritenuta immortale. Attraverso il progresso dell'umano sapere gli uomini si avvicinano sempre più a Dio e realizzano la felicità su questa terra (dottrina anche questa averroistica).

Un altro noto averroista latino, di cui si ignora quasi completamente la vita, fu **Boezio di Dacia** (*de Suecia*, cioè proveniente dalla Svezia, o dalla Danimarca), maestro anch'egli a Parigi, condannato anch'egli nel 1277, autore di commenti ad Aristotele e di un'opera *De summo bono sive de vita philosophi*, in cui sostiene che il sommo bene è la contemplazione della felicità, la quale è riservata soltanto ai filosofi. Questa concezione rigorosamente intellettualistica fu ritenuta in contrasto col cristianesimo, perché sembra escludere la vita eterna, e perciò fu condannata.

Raimondo Lullo ed Enrico di Gand

La condanna dell'averroismo e dell'aristotelismo in genere (comprese alcune tesi tomistiche) pronunciata nel 1277 dal francescano Stefano Tempier era espressione di una reazione antiaristotelica che si era sviluppata a Parigi soprattutto ad opera di alcuni maestri francescani, i quali si richiamavano a s. Bonaventura e, attraverso quest'ultimo, a s. Agostino: perciò possono essere detti «neoagostinisti». Essi rappresentano, in un certo senso, l'«ala destra» della Scolastica parigina, cioè la più conservatrice e intransigente. Fra essi va ricordato anzitutto il francescano **Guglielmo de la Mare** (morto nel 1298), autore di uno scritto dal titolo *Correctorium fratris Thomae*, nel quale critica tutte le tesi sostenute da s. Tommaso. Molto noto fu poi l'italiano **Matteo d'Acquasparta**, scolaro di s. Bonaventura, docente a Parigi, generale dell'ordine francescano e cardinale (morto a Roma nel 1302). Questi, nel suo commento alle *Sentenze* e nelle sue *Quaestiones disputatae*, sostenne la necessità dell'**illuminazione divina** per la conoscenza della verità e quindi la subordinazione della filosofia alla teologia, nonché la composizione di **materia** e **forma** in tutte le creature come segno, appunto, della loro creaturalità, a cui non sarebbe sufficiente la distinzio-

ne tomistica tra essenza ed essere, da lui ritenuta non reale ma puramente nominale. Si tratta di due note tesi agostiniste, presenti anche in s. Bonaventura.

Al neoagostinismo appartiene, in quanto francescano, anche il catalano **Raimondo Lullo**, il cui pensiero presenta tuttavia importanti caratteri di originalità.

Nato a Palma di Maiorca nel 1235, Raimondo Lullo insegnò a Montpellier, a Parigi e a Napoli e andò a predicare come missionario tra gli Arabi e gli ebrei. Scrisse numerose opere filosofiche, teologiche e poetiche in lingua catalana, araba e latina, molte delle quali sono state raggruppate sotto il titolo di *Ars magna*. Morì nel 1315.

Dalla spiritualità francescana Lullo trasse la convinzione dell'unità e dell'armonia di tutte le cose, a cui egli fece corrispondere la sua concezione dell'**unità del sapere**. Secondo lui, infatti, è possibile ricondurre tutte le scienze, cioè le varie arti, la filosofia e la teologia, ad un'unica scienza: basta trovare gli **elementi primi** dell'intero sapere, cioè i concetti fondamentali che stanno alla base di tutte le scienze, e combinarli tra loro in vari modi secondo alcune **regole** corrispondenti a domande molto generali (che, perché, quale, quando, dove, ecc.), esprimendo il tutto mediante una serie appropriata di **simboli**. Questa tecnica, chiamata «arte combinatoria», era destinata ad avere molta fortuna nel Rinascimento e nell'età moderna, dando origine a varie forme di «lullismo».

Al neoagostinismo è riconducibile, benché non fosse francescano, anche **Enrico di Gand**, appartenente al clero secolare.

Nato a Gand (nelle Fiandre, odierno Belgio) non si sa quando, Enrico insegnò a Parigi dal 1276 al 1292 e forse contribuì a provocare la condanna dell'aristotelismo pronunciata dal vescovo Tempier. Scrisse una *Summa quaestionum ordinariarum* e quindici *Quaestiones quodlibetales*. Morì nel 1293.

La sua dottrina più celebre è la **negazione della distinzione reale** tra essenza ed essere: secondo Enrico di Gand ciascuna essenza ha in sé il suo essere, che può essere increato (nel caso di Dio) o creato (nel caso delle creature); la creazione non è un conferimento di essere a un'essenza indifferente rispetto ad esso, bensì una libera decisione della volontà divina di fare esistere essenze aventi già in sé il proprio essere.

Dottrine tipicamente agostiniste professate da Enrico di Gand sono l'esemplarismo (per cui le realtà create sono immagini delle idee esistenti nella mente di Dio), l'esistenza attuale della materia informe, la pluralità delle forme nell'uomo e l'illuminazione dell'intelletto umano da parte di Dio.

Anche la filosofia di Tommaso d'Aquino («tomismo») e quella di Alberto Magno («albertismo») ebbero tuttavia dei seguaci nel secolo XIII: la prima a Parigi e in Italia e la seconda in Germania. Costoro vennero pertanto a costituire una corrente di aristotelismo moderato, che si può considerare la linea di centro della Scolastica di quel periodo.

Egidio Romano e Teodorico di Vriberg

Il più noto fra i tomisti del secolo XIII fu **Egidio Romano**, frate eremitano.

Nato a Roma nel 1234, Egidio studiò a Parigi con s. Tommaso e divenne in seguito docente in quella università, venendo coinvolto parzialmente anche lui nella condanna del 1277.

Fu poi arcivescovo di Bourges e morì ad Avignone nel 1316. Scrisse commenti ad Aristotele, alle *Sentenze* e al *Liber de causis*, *Quaestiones disputatae*, *Quaestiones quodlibetales* e trattati politici come il *De ecclesiastica potestate* e il *De regimine principum*.

Contro Enrico di Gand, Egidio Romano riaffermò la **distinzione reale** fra essenza ed essere sostenuta da Tommaso d'Aquino, giungendo sino a concepire l'essenza e l'essere come due «cose» (*res*). Anzi egli affermò che l'essere è la prima realtà creata da Dio, mostrando in questo di essere influenzato dalla dottrina procliana del *Liber de causis*. Analogamente Egidio portò all'estremo la dottrina tomistica dell'intelletto agente, affermando che questo è la forma dell'intelletto possibile e che illumina realtà intelligibili esistenti già in atto. Nel *De ecclesiastica potestate* Egidio affermò la subordinazione dell'imperatore al papa, sostenendo la politica di Bonifacio VIII, mentre nel *De regimine principum* adottò una prospettiva più aristotelica, affermando il valore della società politica umana.

Discepolo di Alberto Magno fu il domenicano **Teodorico di Vriberg**.

Vissuto in Sassonia (Vriberg o Freiberg) tra la fine del secolo XIII e gli inizi del XIV, Teodorico scrisse *De intellectu et intelligibili*, *De esse et essentia*, *De quidditatibus entium*, *De tempore*, nonché opere di ottica quali il *De coloribus* e il *De iride*. Pare che sia stato tra i primi a spiegare l'arcobaleno come effetto della rifrazione della luce nelle gocce di pioggia.

Dio, per Teodorico, è essenzialmente **intelletto** e la creazione è pertanto un **atto di intellezione**, anche se poi viene descritta in termini neoplatonici come «trasfusione» ed «ebollizione», che fanno pensare a una specie di traboccamento da parte di Dio. Questi, mediante l'intellezione di se stesso, crea anzitutto la prima Intelligenza, poi le altre intelligenze celesti, l'intelletto agente dell'uomo e le realtà materiali. L'intelletto agente è immagine di Dio (dottrina agostiniana) e produce a sua volta l'anima. In quanto immagine di Dio, l'intelletto agente, riflettendo su se stesso, perviene alla **visione beatifica di Dio**, in una specie di unione mistica. Non è un caso che Teodorico abbia avuto come discepolo colui che sarà il più grande mistico degli inizi del secolo XIV, cioè Maestro Eckhart.

CAPITOLO **13**

LA SCOLASTICA A OXFORD NEL XIII SECOLO

1 L'UNIVERSITÀ DI OXFORD E ROBERTO GROSSATESTA

Contemporaneamente all'università di Parigi si sviluppò, sempre nel secolo XIII, anche l'università di Oxford, che fece registrare contributi non meno importanti nel campo della filosofia. La più antica università inglese era stata fondata, in seguito all'espulsione di un gruppo di studenti da Parigi, secondo alcuni addirittura verso la fine del secolo XII: essa comunque ebbe i primi riconoscimenti nel 1214. Caratteristica delle università inglesi, cioè anzitutto di Oxford e poi di Cambridge, fu l'organizzazione in **collegi**, la quale perdura sostanzialmente immutata ancora oggi. Concepiti inizialmente come fondazioni di carità, i collegi divennero ben presto residenze di studenti aristocratici e di professori, che conducevano vita in comune, e quindi importanti centri di studio. I più famosi collegi di Oxford sono il Balliol (1261), il Merton (1263), l'University College (1280), l'Exeter (1314), l'Oriel (1324), il Queen's College (1341), e altri, tra cui l'All Souls College, fondato nel 1438 in memoria dei caduti nella guerra dei cent'anni. I più famosi collegi di Cambridge sono il Peterhouse (1284), il King's Hall (1324), l'University (1326), il Pembroke (1347), il Trinity (1350), il Corpus Christi (1352), il King's College (1441).

Anche Oxford, come Parigi, accolse sin dall'inizio del secolo le opere di Aristotele e dei suoi commentatori arabi, anzi queste incontrarono minori resistenze che a Parigi e non furono mai proibite. Tuttavia l'influenza dell'aristotelismo sulla filosofia di Oxford fu molto meno intensa che su quella di Parigi: anzitutto fu un aristotelismo fortemente neoplatonizzato, come era caratteristico della tradizione araba, e soprattutto fu circoscritto al campo della fisica e dell'etica, lasciando intatta la metafisica, che rimase sostanzialmente quella propria della tradizione agostiniana. La **tendenza conservatrice**, cioè agostinista, nel campo della metafisica e un forte **interesse scientifico** nel campo della fisica sono infatti i caratteri più salienti del pensiero oxoniense nel secolo XIII: due caratteri che, come abbiamo visto, erano presenti anche nella Scuola di Chartres e che anche in seguito procedettero paralleli.

Colui che introdusse Aristotele ad Oxford ed impresse alla cultura filosofica di questa università i caratteri che poi le rimasero fu **Roberto Grossatesta**.

Nato a Stradbrock (Inghilterra) verso il 1168, Robert Greathead (latinizzato in Grossatesta) studiò a Oxford e a Parigi, insegnò a Oxford, dove divenne cancelliere (rettore) dell'università, e fu poi vescovo di Lincoln, dove morì nel 1253. Conoscitore della lingua greca, tradus-

se per la prima volta in latino l'*Etica Nicomachea* di Aristotele con i commenti bizantini di Eustrazio, Michele di Efeso ed Aspasio, gli *Analitici secondi*, gli *Elenchi sofistici* e la *Fisica*. Tradusse inoltre opere dello Pseudo-Dionigi e di Giovanni Damasceno. Scrisse opere filosofico-teologiche, tra cui *De unica forma omnium*, *De statu causarum*, *De potentia et actu*, *De veritate*, *De libero arbitrio*, e opere fisico-scientifiche, fra cui *De luce seu de inchoatione formarum*, *De iride*, *De colore*.

Roberto Grossatesta anzitutto concepisce Dio come **forma unica**, nel senso di forma esemplare di tutte le cose, riprendendo in tal modo il platonismo della scuola di Chartres, e vi aggiunge come sua dottrina originale la tesi secondo cui la prima realtà creata è la **luce**, la quale pertanto è la forma di tutti i corpi, cioè la stessa corporeità. Dal centro dell'universo la luce si irradia, secondo il Grossatesta, fino all'estremità, cioè fino alla sfera estrema, ritornando poi da essa verso tutte le cose e trasmettendo in tal modo a tutte l'influenza dei cieli. Su questa dottrina si fonda l'astrologia, tipica eredità araba, e soprattutto una **concezione matematico-geometrica** dell'universo, per il fatto che la luce si trasmette secondo linee rette, angoli e figure geometriche, il cui studio dunque costituisce la condizione per la conoscenza scientifica della realtà.

La «metafisica della luce», elaborata dal Grossatesta, esercitò una notevole influenza sul polacco **Witelo** (1230-1275), vissuto a Parigi ed autore di una *Perspectiva*, in cui la luce viene concepita come la prima tra tutte le forme sensibili e il mezzo attraverso cui l'azione di Dio si diffonde per tutto il creato: la luce infatti procede per linee rette e angoli di incidenza con le superfici dei corpi. La stessa dottrina sarà ripresa, come vedremo subito, da Ruggero Bacone.

2 L'ARISTOTELISMO DI RUGGERO BACONE

Il pensatore più decisamente aristotelico che abbia insegnato ad Oxford nel secolo XIII è il francescano **Ruggero Bacone**.

Nato a Ilchester (Inghilterra) intorno al 1215, Roger Bacon (latinamente Bacone) studiò a Parigi, dove anche insegnò come laico dal 1241 al 1245 (dunque prima di s. Bonaventura e di s. Tommaso). Tornato in Inghilterra nel 1247, insegnò a Oxford ed entrò nell'ordine francescano, dove fu però avversato a causa del suo aristotelismo: dopo la condanna di Aristotele pronunciata dal vescovo Tempier (1277) fu persino imprigionato. Morì poco dopo il 1292. Ruggero Bacone scrisse commenti a varie opere di Aristotele (*Fisica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *De anima*, *De animalibus*, *Metafisica*) e al *Liber de causis* (da lui ritenuto di Aristotele); scrisse inoltre un trattato di logica, le *Summulae dialectices*, un grande trattato di filosofia (*Opus maius*, riassunto nell'*Opus minus* e nell'*Opus tertium*), e infine un *Compendium philosophiae*, un *Compendium theologiae*, un trattato di fisica (*Communia naturalium*) e un trattato di matematica (*Communia mathematica*).

Ruggero Bacone applica ad ogni realtà creata la dottrina aristotelica della materia e della forma, sostenendo che tutte le cose, anche le sostanze spirituali, sono composte da questi due princìpi (come aveva sostenuto Avicebron). Egli ammette inoltre un'**unica materia**, da lui definita come *possibilitas essendi* («possibilità di essere»), la quale riceve prima un'unica forma universale e poi si specifica in materie particolari con forme particolari. A differenza degli altri pensatori francescani (per esempio da s. Bonaventura), tuttavia, Ruggero Bacone non ammette nell'uomo una pluralità di anime, ma un'**anima umana unitaria**, composta di tre parti (vegetativa, sensitiva e

intellettiva). L'anima intellettiva di ciascun uomo contiene l'intelletto possibile, che pertanto è individuale, mentre l'intelletto agente è unico ed universale, e non appartiene all'anima (dottrina di Avicenna). Esso è inteso da Ruggero come luce proveniente da Dio stesso.

Ma la dottrina più importante di Ruggero Bacone è la sua concezione della **scienza naturale**: anzitutto egli rivaluta tutte le arti del quadrivio (aritmetica, geometria, astronomia e musica) in virtù della loro precisione, che consente di calcolare esattamente e pertanto di prevedere i diversi eventi naturali, e in virtù delle loro possibili applicazioni tecniche (leve, macchine da trasporto per terra e per acqua, persino macchine per volare). Il metodo della scienza della natura, secondo Ruggero, non può essere né il richiamo all'autorità, valido solo per la fede, né il ragionamento puro, bensì il **ragionamento fondato sull'esperienza**, che cioè parte dall'osservazione e cerca sempre in questa la conferma alle sue conclusioni.

L'espressione più significativa dell'unità fra ragionamento ed esperienza è, per Ruggero Bacone, l'**ottica**, che anch'egli concepisce, al pari di Roberto Grossatesta, come fondata sulla matematica, per il fatto che la luce si propaga secondo regole geometriche. Egli poi allarga questa dottrina, di significato sostanzialmente scientifico, includendo nell'esperienza anche l'illuminazione divina, la quale è pur sempre un'esperienza interiore. Per questo la sua posizione si distingue da quello che vedremo essere l'empirismo moderno.

3 Il neoagostinismo di Kilwardby e Peckham

Nella seconda metà del secolo XIII, come reazione all'aristotelismo di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, nonché all'averroismo latino, si sviluppa anche ad Oxford, come a Parigi, una forma di neoagostinismo. Esso è rappresentato soprattutto dal domenicano **Roberto Kilwardby** e dal francescano **Giovanni Peckham**.

Nato nella contea di Leicester agli inizi del secolo, Roberto Kilwardby studiò a Parigi, insegnò a Oxford dal 1248 al 1261, divenne arcivescovo di Canterbury (cioè primate d'Inghilterra) e cardinale nel 1272, ed in questa veste fece propria nel 1277 la condanna dell'aristotelismo pronunciata a Parigi dal vescovo Tempier, vietando l'insegnamento ad Oxford di varie tesi, tra cui alcune sostenute anche dal suo confratello s. Tommaso. Morì a Viterbo nel 1279. Scrisse commenti ad Aristotele, a Boezio e alle *Sentenze*, nonché opere originali quali *De unitate formarum*, *De ortu et divisione scientiarum*, che è la sua opera più importante, e altre ancora.

Nell'opera sulla divisione della filosofia Roberto Kilwardby riprende la classificazione aristotelica delle scienze, modificandola nel modo seguente: la filosofia si divide in **teorica**, comprendente fisica, matematica e metafisica (come aveva detto Aristotele), e **pratica**, comprendente la filosofia **attiva** (etica e meccanica) e quella **sermocinale** (grammatica, logica e retorica), dove è interessante l'inclusione della meccanica nella filosofia e la concezione delle arti «sermocinali», o arti del discorso, come forme di prassi. Accanto ad alcune tesi tradizionali dell'agostinismo, quali la dottrina delle «forme incipienti» (*inchoatio formarum*) o «ragioni seminali», e quella della pluralità delle anime, o forme, nell'uomo, Roberto Kilwardby si segnala per alcune dottrine fisiche originali, come quella per cui i corpi celesti non sarebbero mossi circolarmente da intelligenze angeliche (secondo la tesi di Averroè), bensì dalla loro **inclinazione naturale**.

John (Giovanni) Peckham nacque a Patcham (da cui forse il suo nome) intorno al 1230, entrò nell'ordine francescano, insegnò a Parigi dal 1269 al 1272 (dunque contemporaneamente a s. Tommaso, col quale polemizzò direttamente) e poi ad Oxford. Succeduto a Kilwardby quale arcivescovo di Canterbury, rinnovò nel 1284 la condanna dell'aristotelismo, ivi comprese alcune tesi di s. Tommaso. Morì nel 1292. Scrisse opere filosofiche, quali *Quaestiones tractantes de anima*, *Summa de esse et essentia*, *Tractatus de anima*, e opere di ottica e di astronomia, quali *Perspectiva communis*, *Tractatus sphaerae*, *Theorica planetarum*.

Contro s. Tommaso, Peckham sostenne in particolare la **pluralità delle forme nell'uomo** e la **creazione del mondo nel tempo**. La prima tesi gli apparve necessaria per salvare l'immortalità dell'anima: se infatti l'uomo ha una sola forma, cioè una sola anima, allora anche l'anima intellettiva, in quanto legata indissolubilmente al corpo, è destinata a perire con la morte di questo. La seconda tesi poi gli sembrò dimostrabile anche razionalmente come condizione necessaria della stessa creazione: ammettere che il mondo possa essere eterno significa infatti ammettere che esso possa essere increato. In entrambi i casi Peckham contrapponeva il punto di vista del cristianesimo a quello di filosofi non cristiani come Aristotele e gli Arabi.

4 GIOVANNI DUNS SCOTO

Vita e opere

Il più grande maestro oxoniense del XIII secolo, che insieme con Tommaso d'Aquino rappresenta il vertice della Scolastica, è **Giovanni Duns Scoto**. John (latinamente Giovanni) Duns nacque a Maxton, in Scozia (perciò fu detto Scoto, come l'Eriugena, ma in un senso diverso, perché l'Irlanda, da cui proveniva il primo Scoto, era la *Scotia maior*, mentre la Scozia vera e propria, da cui proviene il secondo, era la *Scotia minor*), nel 1265, entrò da giovane nell'ordine francescano, studiò a Parigi, insegnò a Cambridge (1297-1300), ad Oxford (1300-1) e nella stessa Parigi (1302-3). Espulso dalla Francia per divergenze col re Filippo il Bello, insegnò di nuovo a Oxford e poi di nuovo a Parigi, finché fu trasferito a Colonia, dove morì nel 1308. Per l'acutezza del suo ingegno fu soprannominato *Doctor subtilis*. Scrisse *Quaestiones* sull'*Isagoge* di Porfirio e su *Categorie*, *De interpretatione*, *Elenchi sofistici*, *De anima* e *Metafisica* di Aristotele; inoltre le *Collationes Parisienses*, il trattato *De primo principio* e le *Quaestiones quodlibetales*. Ma la sua opera più importante è nota col nome di *Opus oxoniense* o anche di *Ordinatio*, perché comprende quei commenti alle *Sentenze* che Scoto stesso ordinò in modo definitivo. Molti suoi corsi sono stati trascritti dai suoi allievi e pubblicati col titolo di *Reportationes*.

Fede e scienza

Anzitutto Duns Scoto, approfondendo la distinzione stabilita da Tommaso d'Aquino, giunge a porre una vera e propria **separazione tra filosofia e teologia**. La prima è da lui concepita come fisica, fondata sull'esperienza, e metafisica, fondata sull'astrazione, cioè su conoscenze astratte dall'esperienza, ma molto generiche e quindi povere. La filosofia pertanto è un sapere molto limitato, a causa della condizione in cui l'intelletto umano è caduto in seguito al peccato originale, e non è in grado di dimostrare alcune verità fondamentali quali la creazione, l'immortalità dell'anima e la determinazione del fine ultimo dell'uomo. Per attingere queste verità è

necessario, pertanto, rivolgersi alla teologia, fondata sulla rivelazione soprannaturale. Ma la teologia, secondo Duns Scoto, non ha uno scopo conoscitivo, bensì soltanto **pratico**, cioè quello di indirizzare l'uomo alla salvezza, facendogli conoscere le verità necessarie per la sua elevazione morale e religiosa.

Univocità dell'essere ed esistenza di Dio

La più nota e importante dottrina filosofica di Duns Scoto è quella dell'**univocità dell'essere**. Anch'egli, come Avicenna e Tommaso d'Aquino, ritiene che la prima nozione posseduta dall'intelletto umano sia quella di ente, ma non di un ente composto di essenza ed esistenza, o essenza ed essere, bensì di un **ente privo di qualsiasi determinazione**, cioè assolutamente indeterminato, ossia la nozione di ciò che vi è di comune fra tutti gli enti (*ens commune*), la più **generica e astratta** fra tutte le nozioni. Opponendosi esplicitamente alla concezione aristotelica della multivocità dell'essere, articolato originariamente in sostanza e accidenti, e a quella tomistica dell'analogia dell'essere, distinto in essere divino o sussistente ed essere creato o partecipato, Duns Scoto afferma che, quando noi percepiamo un ente, non sappiamo ancora se esso è sostanza o accidente, divino o creato, e solo successivamente introduciamo queste distinzioni. Questo concetto di ente indeterminato e univoco, cioè dotato di un solo significato, è la condizione di intelligibilità di qualsiasi ente: è solo in virtù di esso, infatti, che noi possiamo sapere qualcosa di Dio.

Anzitutto possiamo dimostrare l'**esistenza di Dio**, non però mediante le «cinque vie» di Tommaso d'Aquino, le quali – secondo Duns Scoto – sono troppo aristoteliche, cioè hanno un valore puramente fisico, in quanto partono da un dato sensibile e perciò non giungono a concepire Dio come essere (ma solo come motore, cioè causa del movimento, non dell'essere), bensì mediante una prova autenticamente metafisica, la quale si fonda appunto sulla nozione di essere. La dimostrazione metafisica proposta da Duns Scoto è la seguente. Anzitutto, analizzando la nozione di ente, noi vediamo che è possibile un **ente creato**, cioè prodotto non dal nulla (perché il nulla non può produrre nulla) né da se stesso (perché per potersi produrre dovrebbe esistere prima di se stesso, il che è assurdo), bensì da un altro ente. Poiché non si può andare all'infinito nell'ammettere la dipendenza di un ente dall'altro, se è possibile un ente creato, deve essere possibile anche un altro ente, che non sia creato e sia invece la causa produttrice dell'ente creato, cioè deve essere possibile un **ente primo**, capace di esistere da sé. Ma se l'ente primo, capace di esistere da sé, è possibile, esso deve anche esistere nella realtà, perché, se non esistesse, non sarebbe più un ente capace di esistere da sé. Dunque **esiste necessariamente un essere primo**, esistente da sé, cioè increato, il quale è causa dell'essere per tutti gli altri enti: Dio. Come si vede, Duns Scoto ricava dalla nozione di ente indeterminato anzitutto quella di ente creato e poi quella di ente increato, mostrando che la possibilità della prima implica la possibilità della seconda, e che quest'ultima implica l'esistenza, anzi la necessità, del suo oggetto. È una prova che ricorda, sotto alcuni aspetti, quella di s. Anselmo, perché in entrambe l'esistenza di Dio è ricavata dalla sua stessa nozione.

L'ente primo, di cui in tal modo si è dimostrata l'esistenza, non è causa motrice, ma efficiente, di tutte le cose, cioè causa del loro essere, e pertanto esso è anche, in quanto Essere supremo, causa formale (nel senso di esemplare) di ogni essere, e fine ultimo di tutti gli enti. In quanto è primo, tale ente non può essere limitato da

nulla, dunque è infinito. La nozione di **Essere infinito** è, secondo Scoto, la nozione più adeguata che noi possiamo avere di Dio. In tal modo egli sostiene anche, contro Aristotele, che esiste l'infinito in atto. Tutti gli attributi di Dio, secondo Scoto, hanno il carattere dell'infinità, pertanto Dio è intelligenza infinita e volontà infinita; in lui però intelletto e volontà non sono distinti realmente, bensì solo formalmente, cioè nella nozione (o *ratio*, o *forma*) che noi ce ne facciamo.

Creazione e principio di individuazione

Nella mente di Dio, secondo Duns Scoto, sono contenute le Idee, cioè le cause esemplari, di tutte le cose (esemplarismo agostiniano), che però non sono distinte realmente da Dio, ma solo formalmente. Esse costituiscono le **verità eterne**, le quali sono prodotte dall'intelligenza divina e sono tutte compossibili tra di loro, cioè non contraddittorie l'una rispetto all'altra. La **creazione** avviene mediante un atto libero della **volontà divina**, che conferisce l'essere alle cose esemplate nelle Idee divine, sempre in modo che esse (le cose) siano compossibili, cioè non contraddittorie, fra di loro. Il creato esiste dunque solo per un atto di volontà, cioè è radicalmente contingente (può essere e non essere), e in questa contingenza sta la garanzia della trascendenza di Dio, cioè della sua totale indipendenza dal creato. La creazione, per Duns Scoto, come atto libero della volontà divina, è avvenuta nel tempo, secondo quanto ha rivelato la Sacra Scrittura, ma ciò non è dimostrabile dalla ragione.

Le prime realtà create sono le intelligenze celesti, o angeli, che sono sostanze immateriali, cioè pure forme. Seguono tutte le altre sostanze, che sono composte tutte di forma e materia, e si dispongono lungo una scala gerarchica, al cui fondo sta la **materia prima**, cioè il sostrato ultimo del divenire, il soggetto portatore di ogni potenzialità di forma, la quale è dotata anch'essa di un suo atto, cioè di una sua forma, anche se è vicinissima al nulla. È riconoscibile in questa concezione un tratto neoplatonico derivante da Avicebron e fatto proprio da tutta la scuola francescana.

Caratteristica originale di Duns Scoto è anche la sua dottrina del **principio di individuazione**. Questo non può essere costituito, secondo il «Dottor sottile», né dalla forma, che è la natura comune a tutti gli individui di una stessa specie, né dalla materia, come pretendeva Aristotele, e nemmeno dalla materia *signata quantitate*, come sosteneva s. Tommaso, perché la materia è anch'essa una natura comune a tutte le cose materiali e dunque non può individuare nulla. Il principio di individuazione è allora, secondo Duns Scoto, «una certa entità positiva che determina di per se stessa la natura alla singolarità» (*aliqua entitas positiva, per se determinans naturam ad singularitatem*), cioè una caratteristica della forma che la rende singolare, vale a dire diversa in ciascun individuo; Scoto chiama questo principio anche **entità individuale** (*entitas individualis*), o **entità della singolarità** (*entitas singularitatis*). Dalla sua scuola esso è stato chiamato *haecceitas* (sostantivo astratto ricavato dal pronome, *haec*, cioè «questa», sottinteso «cosa»), che si potrebbe tradurre con il termine artificiale «questità». Il significato di questa dottrina, qualunque sia il suo valore di verità, è una forte tendenza a valorizzare l'individualità.

Intelletto e volontà

L'uomo, secondo Duns Scoto, è costituito di corpo ed anima, dove il corpo è la materia e l'anima è la forma. Il corpo tuttavia possiede una sua forma anche indipendentemente dall'anima, perché continua ad esistere, sia pure come corpo

morto, anche dopo la separazione dall'anima: tale forma è la «corporeità» (*forma corporeitatis*), che però nell'uomo vivente è distinta solo formalmente, non realmente, dall'anima. Quest'ultima è immortale solo perché è stata creata direttamente da Dio non in vista del corpo, ma di per se stessa, cioè perché essa potesse vivere anche separatamente dal corpo. Per ammettere l'**immortalità dell'anima**, dunque, bisogna credere che Dio l'ha creata per se stessa: si tratta quindi di una verità di fede, non dimostrabile dalla ragione. Duns Scoto esce così dalle controversie sulla dottrina aristotelica dell'anima, limitando sostanzialmente l'ambito della filosofia.

La conoscenza per Duns Scoto deriva, come per Aristotele e s. Tommaso, dall'esperienza e perviene al livello intellettivo mediante l'astrazione: il principio che astrae l'universale dall'esperienza è l'**intelletto agente**, che per Duns Scoto è, come l'intelletto possibile, anch'esso individuale. In ciò egli concorda con Tommaso, ma aggiunge che la condizione della verità delle nostre conoscenze è l'**illuminazione divina** (dottrina agostiniana), da lui concepita come nozione dell'esistenza di una verità eterna, fondamento di ogni altra verità.

In questa vita terrena, durante la quale l'uomo si trova in una condizione decaduta a causa del peccato originale, non è possibile altra conoscenza intellettiva che quella ottenuta mediante l'**astrazione**; nella vita eterna, che l'anima raggiunge dopo la separazione dal corpo, l'intelletto riacquista finalmente la sua natura integra ed è capace di una conoscenza intuitiva, cioè l'**intuizione intellettuale**. Questa ha per oggetto Dio stesso, la cui essenza viene intuita direttamente, oltre che come Intelligenza infinita (il «Verbo» o *Lògos*, seconda persona della Trinità), anche e soprattutto come **infinito Amore** (lo «Spirito Santo», o Amore che intercorre tra il Padre e il Figlio, terza persona della Trinità).

Nell'uomo però, oltre all'intelletto, esiste la **volontà**, che è superiore all'intelletto, perché questo fa parte della natura, cioè non è libero, ma è determinato ad agire dal suo stesso oggetto, mentre la volontà è libera, cioè ha come sua essenza la **libertà**, che è capacità di determinarsi da sé, di propria iniziativa, senza essere determinati da altro. Perciò la virtù della volontà, cioè la **carità**, secondo Duns Scoto è la più alta fra tutte le virtù. Questo primato della volontà sull'intelletto, che resterà caratteristico di tutte le filosofie ulteriori ispirate da Scoto, è stato chiamato «volontarismo».

La volontà tuttavia è buona solo quando vuole il bene, ossia ciò che è comandato da Dio; lo è ancora di più quando vuole tale bene per amore naturale di Dio; lo è in misura massima quando lo vuole per la virtù teologale, cioè soprannaturale, della carità. Oltre a notare in questa dottrina il privilegiamento tipicamente francescano della carità, si deve notare anche come l'etica di Duns Scoto sia fondata più sulla teologia che sulla filosofia: il **bene**, infatti, è essenzialmente **ciò che è comandato da Dio**. Anche in questo si rivela il primato della volontà, in tal caso divina, su qualsiasi altro valore.

La filosofia di Duns Scoto, dunque, pur iscrivendosi nella Scolastica e condividendo in buona parte l'aristotelismo che questa ha fatto proprio a partire dal XIII secolo, presenta numerosi tratti di originalità, specialmente nei confronti del tomismo, quali la separazione fra teologia e filosofia, l'univocità dell'essere, il concetto di Dio come infinito, il valore dell'individualità e il primato della volontà. Molti di questi caratteri ritorneranno, come vedremo, sia nell'ultimo periodo della Scolastica medioevale, di cui Duns Scoto può essere considerato l'iniziatore, sia nella Scolastica moderna (o «seconda Scolastica»), sia nella filosofia moderna più in generale. In ciò sta la grande importanza storica del pensiero di Duns Scoto.

5 LA LOGICA E LA «GRAMMATICA SPECULATIVA» NEL SECOLO XIII

Un settore in cui la cultura filosofica del XIII secolo fece registrare importanti progressi è quello della logica, corrispondente alle arti del «trivio» (grammatica, dialettica e retorica) e perciò insegnato nella facoltà delle arti, sia nell'università di Parigi che in quella di Oxford. Ne trattiamo in questo capitolo, dedicato prevalentemente alla Scolastica oxoniense, perché furono soprattutto gli esponenti di quest'ultima, cioè Roberto Grossatesta, Ruggero Bacone e Roberto Kilwardby, i filosofi che ripresero in maggiore misura le dottrine sviluppate dai maestri di logica nell'università di Parigi.

I più illustri studiosi di logica nel secolo XIII furono **Giovanni Pago**, maestro a Parigi durante gli anni '30 e '40 e autore di trattati dai titoli di *Appellationes*, *Syncategoremata*, *Rationes super Praedicamenta Aristotelis*; **Erveo** detto «Sofista», maestro a Parigi nello stesso periodo e autore delle *Abstractiones Hervaei Sophistae*; **Pietro Ispano** (Lisbona 1205 - Roma 1277), maestro a Tolosa e a Montpellier, divenuto papa nel 1276 col nome di Giovanni XXI, autore delle famose *Summulae logicales* e di trattati di fisica e di psicologia; e soprattutto l'inglese **Guglielmo di Shyreswood** (o Sherwood), maestro prima a Parigi e poi a Oxford (morto intorno al 1270), autore delle *Introductiones in logicam* e dei *Syncategoremata*.

Questi autori, che si autodefinirono «moderni», concepirono la logica essenzialmente come studio dei **termini** che formano le proposizioni (perciò furono detti anche «terministi»), cioè come scienza del linguaggio (*scientia sermocinalis*, dal latino *sermo*, «discorso»). In particolare secondo Guglielmo di Shyreswood i termini hanno **quattro proprietà**: 1) la *significatio*, che è la proprietà per cui un termine, preso isolatamente dagli altri, cioè al di fuori della proposizione, è «segno» di un concetto, il quale rappresenta in un certo modo una cosa; 2) la *suppositio*, che è la proprietà per cui un termine, preso in relazione con gli altri con cui forma una proposizione, indica cose diverse a seconda delle proposizioni in cui viene impiegato, cioè muta di significato a seconda di come viene usato nel discorso; 3) l'*appellatio*, cioè l'applicazione di un nome comune ad un individuo mediante il verbo «è»; 4) la *copulatio*, cioè il ruolo svolto da verbi e aggettivi nel subordinare un concetto ad un altro, espresso da un sostantivo. In questo elenco è importante soprattutto la distinzione tra le prime due proprietà, la *significatio* e la *suppositio*, perché permette di distinguere il valore ontologico dei termini dal loro valore linguistico, e, specialmente mediante il concetto di *suppositio*, permette una considerazione logica del linguaggio indipendente dal suo fondamento ontologico, cioè una logica di tipo «formale».

Importante è anche la distinzione, fatta da Guglielmo di Shyreswood, fra i termini «categorematici», che fungono da predicati (nomi e verbi), ed i termini «sincategorematici», che non fungono da predicati, ma servono a collegare fra di loro gli altri (per esempio le particelle «e», «o», «se», ecc.). Sarà proprio lo studio di questi ultimi, infatti, che permetterà di scoprire le **regole di inferenza**, cioè le regole che consentono di dedurre le proposizioni l'una dall'altra, indipendentemente dal loro significato, il che è il compito proprio della logica formale.

Queste regole sono in gran parte la codificazione di quelle già scoperte da Aristotele a proposito dei sillogismi, per esempio «un sillogismo non può avere né più né meno di tre termini», «da due premesse negative non segue nulla», «da due premesse affermative non può seguire una conclusione negativa», «almeno una delle premesse deve essere universale», «la conclusione segue sempre la parte peggiore (cioè ha gli

stessi caratteri della premessa negativa e particolare)», «dal vero non segue se non il vero», «dal falso segue qualsiasi cosa». In base a queste regole i logici medioevali individuarono tutta la serie dei possibili sillogismi validi, che indicarono, per comodità mnemonica, con successioni di lettere dell'alfabeto espresse da parole convenzionali (*Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, ecc.), dove la lettera «a» indica una proposizione universale affermativa, la «e» una proposizione universale negativa, la «i» una particolare affermativa e la «o» una particolare negativa.

Oltre alla logica propriamente detta, si sviluppò nel secolo XIII una nuova concezione della grammatica, detta «grammatica speculativa», cioè filosofica, in cui si cercava di giustificare razionalmente l'articolazione fra le diverse parti del discorso. L'idea più originale che emerse da queste ricerche fu quella di una **grammatica universale**, comune a tutte le lingue e rispecchiante in qualche modo la stessa articolazione del reale, che è uguale per tutti gli uomini. Essa si trova sviluppata nella cosiddetta «scuola danese», cioè nelle opere di tre filosofi provenienti dalla Danimarca: **Martino di Dacia**, vissuto a Parigi ed ivi morto nel 1304, autore di un trattato sui *Modi significandi* e di *Quaestiones* sulla *Logica vetus*; **Boezio di Dacia**, che abbiamo già incontrato fra gli esponenti del cosiddetto averroismo latino, autore anch'egli di un trattato sui *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem* (cioè sui modi di significare, ovvero questioni sulla prima parte delle *Institutiones grammaticae* di Prisciano); e infine **Giovanni di Dacia**, maestro a Parigi intorno al 1280 e autore di una *Summa grammatica*. A Boezio di Dacia, in particolare, risale la distinzione fra i **modi dell'essere** (*modi essendi*), cioè stati, abiti, azioni, passioni reali, i **modi dell'intendere** (*modi intelligendi*), cioè le nozioni (*rationes*) attraverso cui i modi dell'essere vengono colti dall'intelletto, ed i **modi del significare** (*modi significandi*), cioè le articolazioni del linguaggio con cui si esprimono le nozioni e, attraverso queste, i modi reali. Fra i tre piani, secondo Boezio, c'è perfetta corrispondenza.

L'idea di una grammatica universale, comune a tutte le lingue e fondata sulla corrispondenza tra linguaggio, pensiero e realtà, fu ripresa ad Oxford da Roberto Grossatesta, autore di una *Grammatica*, da Ruggero Bacone, autore di una *Summa grammatica*, e da Roberto Kilwardby, autore di commenti alle grammatiche di Donato e di Prisciano, nonché di un trattato *De modis significandi*, in cui la dottrina dei modi del significare è usata per spiegare le diverse parti del discorso.

CAPITOLO **14**

LA CONCLUSIONE DELLA SCOLASTICA

1 L'ARISTOTELISMO RADICALE: LE UNIVERSITÀ ITALIANE, DANTE E MARSILIO

Nelle più antiche università italiane, quella di Bologna e quella di Padova, la facoltà di teologia venne istituita solo verso la metà del secolo XIV, perciò tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento vi si svilupparono soprattutto gli studi di diritto, di medicina e delle arti (filosofia e scienze), vale a dire di discipline «laiche», nelle quali l'influenza dell'aristotelismo non fu tenuta a freno da preoccupazioni di carattere religioso. Si può parlare perciò di un **aristotelismo radicale** tipico di queste università, che qualcuno considera una forma di averroismo, ma che in realtà, pur usando il commento di Averroè ad Aristotele, si ispira soprattutto alle idee del filosofo greco, riprendendole e sviluppandole in forma libera ed indipendente dalla fede.

Questa tendenza si manifesta soprattutto a **Bologna**, già nel secolo XIII, ad opera di **Taddeo degli Alderotti** (Firenze 1223 - Bologna 1295), docente di medicina nell'università, il quale tiene ben distinta la filosofia (aristotelica) dalla teologia, affermando che in base alla prima l'intelletto è sempre in atto, la specie umana è eterna e l'anima dopo la morte non ricorda nulla della vita terrena (cioè perde la sua individualità). Successori dell'Alderotti a Bologna nei primi anni del Trecento furono **Gentile da Cingoli**, **Taddeo da Parma** e **Angelo da Arezzo**, tutti aristotelici radicali.

Una tendenza analoga si delinea a **Padova** ad opera di **Pietro d'Abano** (1257-1316), docente di medicina e di filosofia nell'università, autore del *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, il quale, pur ammettendo la creazione del mondo da parte di Dio, considera quest'ultimo una «causa remotissima» e tende a spiegare tutti gli eventi naturali mediante il ricorso alle influenze degli astri, finendo così con l'ammettere un ordine naturale relativamente autonomo. Accusato di negare i miracoli e l'esistenza dei demoni, Pietro d'Abano fu sottoposto ad un processo per eresia, durante il quale morì.

In contatto con gli ambienti aristotelici bolognesi e, forse anche, padovani, fu **Dante Alighieri** (Firenze 1265 - Ravenna 1321), che nel *Convivio*, nella *Quaestio de aqua et terra*, nel *De monarchia* ed anche nella *Commedia*, sviluppò importanti e originali dottrine filosofiche (soprattutto di filosofia politica), di tendenza aristotelico-radicale. Egli distingue infatti nettamente la filosofia dalla teologia, affermando che Dio ha dato all'uomo **due fini**, la felicità in questa vita e la felicità nella vita eterna: la prima si raggiunge mediante la filosofia (aristotelica) e la seconda mediante la fede. Guida

per giungere alla prima è l'imperatore, che secondo Dante è l'unica autorità politica legittima, investita direttamente da Dio del dominio su tutta la terra (**monarchia universale**); guida per giungere alla seconda è invece il papa, che è superiore all'imperatore quanto a potere spirituale, ma deve essergli sottomesso quanto a potere temporale. Papa ed imperatore non sono dunque come il sole e la luna, secondo l'immagine scolastica tradizionale, ma come **due soli**, ciascuno dei quali, nel suo campo, riceve la luce direttamente da Dio. È innegabile l'ispirazione aristotelica di questa concezione della società politica come autonoma ed orientata alla felicità.

Altre dottrine di ispirazione aristotelica, anche se interpretata attraverso commentatori diversi, sono quella di Dio come «intelletto e amore», cui Dante aggiunge la concezione dell'Empireo come «luce intellettuale» emanata direttamente da Dio, desunta da Alberto Magno; quella degli angeli come intelligenze motrici dei cieli e dell'influenza dei moti celesti sulla terra (sostenuta da Averroè), cui però Dante sottrae (con Tommaso d'Aquino) il libero arbitrio dell'uomo; quella infine dell'intelletto umano come creato direttamente da Dio per costituire l'anima immortale (tomismo), ma destinato a realizzare compiutamente le sue potenzialità solo attraverso il contributo di tutto il genere umano (averroismo).

Verso posizioni politiche nettamente antipapali è orientato **Marsilio da Padova** (Marsilio Mainardini, nato a Padova intorno al 1280, docente all'università di Parigi, morto nel 1343 alla corte dell'imperatore Ludovico il Bavaro, che accompagnò nella spedizione a Roma durante il soggiorno del papa Giovanni XXII ad Avignone). Marsilio nel *Defensor pacis* ha infatti sostenuto che nella società politica (*civitas* o *regnum*) il potere deriva interamente dal **popolo** (*universitas civium*) o dalla sua «parte prevalente» (*valentior pars*) per quantità e qualità (l'assemblea dei cittadini), che è l'unico «legislatore». Il popolo affida il compito di governare alla *pars principans*, cioè al principe, all'**imperatore**, che detiene tutti i poteri al fine di assicurare all'intera società la «pace»: a lui pertanto deve essere sottomesso il clero, compreso il papa, che ha poteri puramente spirituali (insegnare la fede, amministrare i sacramenti). Nella Chiesa devono regnare la povertà e l'uguaglianza, e l'autorità suprema secondo Marsilio non è il papa, ma il **concilio ecumenico**, il quale è espressione della totalità dei credenti o della loro «parte prevalente».

Collaboratore di Marsilio durante l'insegnamento di quest'ultimo nella facoltà delle arti di Parigi fu **Giovanni di Jandun**, di qualche anno più giovane anche se morto prima (nel 1328), docente anch'egli a Parigi ed anch'egli accompagnatore di Ludovico il Bavaro nella spedizione a Roma. Nei suoi commenti ad Aristotele egli professò dottrine averroistiche, quali l'unicità dell'intelletto umano, l'eternità del mondo e l'impossibilità di dimostrare razionalmente la creazione.

2 Lo scotismo del secolo XIV

Accanto all'aristotelismo radicale si sviluppa nel secolo XIV lo scotismo, cioè la corrente ispirata al pensiero di Giovanni Duns Scoto, che si caratterizza soprattutto come una dottrina di tipo **realistico**, in quanto afferma l'**esistenza reale delle essenze**. In questo lo scotismo concorda col tomismo, perciò i sostenitori di entrambe queste posizioni saranno chiamati *antiqui* dai fautori di un nuovo orientamento che vedremo fra poco, cioè gli «occamisti», i quali rifiuteranno il realismo e si autodefiniran-

no *moderni*. Caratteristica peculiare del realismo scotista è tuttavia la tendenza a concepire le essenze come realtà quasi individuali e comunque a sottolineare l'importanza dell'**individualità**, il che lo avvicina all'occamismo.

Tra gli scotisti del secolo XIV vanno menzionati anzitutto gli scolari diretti di Duns Scoto, vale a dire il francescano spagnolo **Antonio Andreas** (detto anche *Scotellus*, cioè piccolo Scoto), morto intorno al 1320, degno di nota soprattutto come colui che formulò per la prima volta il principio di identità (*ens est ens*, cioè «l'ente è ente»), e il provenzale **Francesco di Meyronnes**, morto verso il 1328, che riaffermò la superiorità anche politica del papa sull'imperatore. Ma allo scotismo si può ricondurre anche **Tommaso Bradwardine**, nato a Chichester in Inghilterra verso il 1290, docente a Oxford, arcivescovo di Canterbury, morto nel 1349, il quale sostenne che la libertà umana si sottrae al determinismo delle leggi naturali, ma non a quello della volontà divina, che è la causa determinante degli atti liberi dell'uomo. Egli diede anche importanti contributi agli studi di logica e matematica.

Da Bradwardine si sviluppò una tendenza ad ammettere la **predestinazione**, che si ritrova presente in **Giovanni Wyclif** (morto nel 1384), l'eretico inglese sostenitore della sottomissione della Chiesa d'Inghilterra al re e promotore del movimento pauperistico dei Lollardi. Questi affermò infatti che Dio concede il potere solo ai predestinati dalla sua grazia alla salvezza, ma nessuno sa quali essi siano, perciò la vera Chiesa, che è la comunità dei predestinati, è invisibile. L'idea di una **Chiesa invisibile** venne ripresa in seguito dall'eretico boemo **Giovanni Hus** (nato nel 1370 e condannato al rogo dal Concilio di Costanza nel 1415), il quale si riallacciò anche sul piano filosofico al realismo scotista.

Ma qualche affinità con lo scotismo è ravvisabile anche nel pensiero del domenicano **Durando di S. Porciano** (1270-1334), vescovo di Meaux (Francia), secondo il quale l'intelletto conosce direttamente gli enti individuali, cogliendone gli aspetti comuni, che sono reali, ma non costituiscono una specie universale a sé stante; nonché nel pensiero del francescano **Pietro Aureoli** (d'Auriole), maestro di teologia a Parigi e vescovo di Aix-en-Provence (morto nel 1322), secondo il quale l'intelletto conosce ugualmente gli enti individuali in modo diretto, ma non nella loro individualità, bensì nella loro «quiddità» (da *quid*, «che cosa?»), cioè nella loro essenza.

3 GUGLIELMO DI OCCAM E L'OCCAMISMO

Vita e opere

La figura di maggiore rilievo filosofico del secolo XIV, e quindi l'ultimo grande esponente della Scolastica medioevale, è senza dubbio **Guglielmo di Occam**. Nato nel villaggio di Ockham, a sud di Londra, nell'ultimo decennio del Duecento, Guglielmo entrò nell'ordine dei francescani, studiò ad Oxford ed insegnò in questa università. Nel 1324 fu convocato ad Avignone, alla corte del papa Giovanni XXII, per essere sottoposto a processo a causa del suo appoggio al movimento dei «fraticelli», cioè di quei francescani «spirituali» che sostenevano anche per la Chiesa la necessità della povertà assoluta. Nel 1328, insieme col generale dei francescani, Michele da Cesena, orientato nel suo stesso modo, Occam fuggì da Avignone per unirsi alla spedizione dell'imperatore Ludovico il Bavaro in Italia (la stessa cui parteciparono Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun), perciò fu scomunicato. Nel 1342 Mi-

chele da Cesena, che era stato deposto dal capitolo dei francescani, morì e lasciò a Guglielmo di Occam il sigillo dell'ordine, riconoscendo in lui il capo spirituale del movimento dei «fraticelli»; ma nel 1347, morto l'imperatore Ludovico, Occam restituì il sigillo al capitolo dell'ordine, riconciliandosi in tal modo con la Chiesa. Morì nel 1349 a Monaco di Baviera, dove aveva seguito il Bavaro al ritorno dall'Italia.

Nel periodo del suo insegnamento oxoniense Guglielmo di Occam scrisse opere di logica, quali la *Summa totius logicae* e la *Expositio aurea super artem veterem* e opere di fisica, quali le *Summulae in libros Physicorum* e le *Quaestiones in libros Physicorum* (due commenti alla *Fisica* di Aristotele). Nel periodo avignonese scrisse opuscoli di polemica antipapale, quali l'*Opus nonaginta dierum* ed il *Compendium errorum papae Johannis XXII*. Infine scrisse altre opere teologico-politiche, quali il *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, le *Octo quaestiones de potestate papae*, il *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* e il *De imperatorum et pontificum potestate*.

La logica nominalistica

Occam è noto per la sua adesione al **nominalismo** (la dottrina che nega l'esistenza degli universali, riducendoli a puri nomi, o *flatus vocis*, sostenuta da Roscellino nel secolo XII), per la quale fu anche chiamato *princeps nominalium* («principe dei nominalisti»). In realtà la sua posizione è molto più complessa del semplice nominalismo. Egli ammette infatti tre ordini di **termini** (o elementi delle proposizioni): quelli scritti, quelli proferiti con la voce e quelli concepiti con la mente. Tutti questi termini sono per lui segni di cose, cioè *suppositiones*, perché stanno al posto delle cose (*suppositio* da *supponere*, che significa «stare per»). Ma i termini mentali sono detti anche *intentiones* (da *intendere*, «tendere a», «indicare»), perché sono orientamenti dell'anima verso determinate realtà, cioè sono indicazioni di cose. Queste *intentiones*, secondo Occam, indicano sempre soltanto enti individuali, perché nella realtà esistono solo enti individuali, ed esse stesse, le *intentiones*, sono realtà individuali, cioè atti dell'anima, atti di intendere. Non c'è bisogno, dunque, di porre nessuna realtà universale, né nell'anima né fuori di essa, anzi si deve escludere l'esistenza degli universali, perché «gli enti non devono essere moltiplicati senza necessità».

A causa di questa drastica eliminazione degli universali si è parlato del **rasoio di Occam**, come se essa fosse una specie di rasatura dalla realtà di ogni escrescenza superflua, e la posizione di Occam è stata contrapposta come *via moderna* a quella dei realisti, in particolare degli scotisti, chiamata *via antiqua*.

Al nominalismo è connessa la dottrina della conoscenza elaborata da Occam. Questi distingue infatti tutte le conoscenze in **incomplesse** e **complesse**, dove le prime sono i singoli termini e le seconde sono le proposizioni composte dai primi. Le conoscenze incomplesse, da cui derivano quelle complesse, possono essere a loro volta **intuitive** o **astrattive**: quelle intuitive colgono direttamente l'oggetto, con tutte le sue caratteristiche particolari, compresa la sua esistenza, mentre quelle astrattive prescindono (astrarre significa anche prescindere) da queste caratteristiche, compresa l'esistenza.

Si vede subito, così, che le conoscenze astrattive sono più povere e meno valide di quelle intuitive, le quali costituiscono l'unico vero fondamento della conoscenza. Ma le conoscenze intuitive sono possibili, secondo Occam, solo nell'ambito dell'**espe-**

rienza, esterna o interna: nel primo caso si rivolgono ad oggetti materiali ed avvengono mediante i sensi, nel secondo si rivolgono ad oggetti immateriali (affezioni dell'anima, sentimenti, intellezioni) ed avvengono mediante l'intelletto. Esse dunque hanno per oggetto sempre **realtà contingenti**, che sono in un certo modo, ma possono anche essere in un modo diverso. Insomma Occam riduce tutta la conoscenza a intuizioni empiriche e le nega qualsiasi carattere di universalità e di necessità.

La negazione della metafisica e la critica al concetto di causa

Si capisce come, su simili basi, sia **impossibile la metafisica** e siano possibili solo una fisica basata esclusivamente sull'esperienza, da un lato, ed una teologia basata esclusivamente sulla fede, dall'altro. Di Dio, infatti, secondo Occam non si può conoscere l'esistenza, perché di lui non si ha alcuna intuizione (che è il solo tipo di conoscenza capace di assicurarci sull'esistenza del suo oggetto), ma la sua esistenza può essere solo creduta per fede. Non hanno nessun valore, di conseguenza, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio fatte da s. Tommaso (sia perché non si possono escludere realtà semoventi, o fornite di cause soltanto naturali, sia perché è sempre possibile andare all'infinito nella ricerca delle cause), e nemmeno quella di Duns Scoto (perché non è affatto evidente che le cose prodotte richiedano una causa efficiente, ma semmai richiedono una causa che le conservi nell'essere, benché nemmeno questo sia del tutto evidente).

A maggior ragione non si può conoscere l'essenza di Dio, cioè i suoi attributi, che devono essere creduti solo per fede. Tra questi il più importante è comunque quello dell'**onnipotenza**, in virtù del quale Dio può fare qualsiasi cosa che non sia contraddittoria con se stessa, cioè può in qualsiasi momento far essere ciò che non è e non essere ciò che è. Questo fa sì che nella conoscenza umana della realtà non vi sia mai alcuna certezza. Si vede in tal modo che la separazione, già avviata da Duns Scoto, tra filosofia e teologia, finisce col portare alla negazione di qualsiasi metafisica, compresa la stessa metafisica scotistica.

Naturalmente non si può dimostrare, secondo Occam, se il mondo è stato creato, ed ancora meno se è stato creato nel tempo o dall'eternità. Anch'egli ammette, tuttavia, come Scoto e l'intera scuola francescana, una **materia prima**, dotata di una sua attualità ed uguale per tutte le sostanze materiali, sia terrestri che celesti. In particolare, secondo Occam, non si può affermare che le sostanze celesti siano incorruttibili, come sosteneva l'aristotelismo, perché Dio nella sua onnipotenza può sempre distruggerle. Notevole è poi il fatto che Occam attribuisca alla materia prima come sua proprietà fondamentale l'**estensione nello spazio**, cioè una caratteristica quantitativa, misurabile matematicamente.

Occam poi nega che sia dimostrabile il **rapporto di causalità**, perché nell'esperienza noi abbiamo intuizioni separate della causa e dell'effetto e l'una non include l'altra, cioè dall'una non si può ricavare l'altra. Infine egli nega anche il concetto di **causalità finale**, perché il fine come tale non può essere causa di nulla e ciò che appare come effetto di una causa finale è in realtà il prodotto di una causa efficiente, l'unica capace di muovere un oggetto verso il suo fine. In tal modo Occam nega ogni spiegazione finalistica dei fenomeni naturali. Tutte queste dottrine, come vedremo, saranno riprese dalla filosofia moderna ed attestano perciò l'importanza di Occam per la storia della filosofia.

L'anima, la libertà e la politica

Per quanto riguarda l'anima umana, Occam naturalmente esclude che sia possibile dimostrarne l'**immortalità**, la quale va ammessa solo per fede. Per spiegare l'intellezione, infatti, c'è bisogno sì di ammettere un intelletto immateriale, il quale come tale non può corrompersi, ma non è necessario che questo sia forma del corpo, cioè sia un'anima intellettiva individuale: esso potrebbe essere una causa motrice, del tutto separata dal corpo. Solo la fede ci assicura, secondo Occam, che tale intelletto è anche forma del corpo, cioè anima intellettiva, e quindi che la nostra anima è immortale. In tal modo Occam finisce per far dipendere dalla fede persino una dottrina aristotelica, quale è appunto la dottrina dell'anima come forma del corpo.

Anche la **libertà** umana, secondo Occam, non è dimostrabile razionalmente, ma risulta solo da un'esperienza immediata. Per mezzo di essa l'uomo può anche compiere azioni buone: queste però non sono mai sufficienti ad assicurargli la **salvezza**, la quale dipende solo dalla **grazia divina**: vedremo che questa dottrina sarà ripresa da Lutero, che infatti ebbe come maestro l'occamista Gabriel Biel.

Notevole è infine il **pensiero politico** di Occam, volto tutto a contestare il possesso, da parte del papa, della cosiddetta *plenitudo potestatis*, cioè della pienezza dei poteri, sia temporale che spirituale. Ciò significa non solo che si deve ammettere la **reciproca indipendenza** fra il potere politico dell'imperatore e il potere religioso della Chiesa, ma che all'interno della stessa Chiesa il potere del papa deve essere **limitato**, cioè deve essere quello di un semplice amministratore.

In particolare Occam nega l'infallibilità del papa, contestando la validità della condanna dei fraticelli pronunciata da Giovanni XXII, e nega anche l'infallibilità del Concilio, sostenendo che solo la Chiesa nella sua totalità, cioè la comunità dei credenti, è infallibile. Abbiamo visto che in ciò egli si trovò a convergere con gli esponenti del movimento dei francescani spirituali, cioè **Michele da Cesena** e **Ubertino da Casale**.

Gli «occamisti»

Molti furono nel secolo XIV i seguaci di Occam, cioè i rappresentanti del cosiddetto **occamismo**: i più importanti fra questi furono **Giovanni di Mirecourt** (nato fra il 1310 e il 1315 a Mirecourt, in Francia) e **Nicola d'Autrecourt** (docente di teologia a Parigi, dove morì intorno al 1350), entrambi condannati dalla Chiesa. Il primo sostenne che la conoscenza astrattiva, fondata sul principio d'identità, è del tutto vuota, e che la conoscenza intuitiva, fondata sull'esperienza, ha sempre per oggetto realtà che Dio può in qualsiasi momento modificare, dunque non è mai sicura.

Il secondo affermò che l'intuizione empirica non può mai farci conoscere con certezza l'esistenza di un rapporto tra una causa e un effetto, e nemmeno l'esistenza di una sostanza, perché quest'ultima è concepita sempre come causa degli accidenti. Da queste posizioni deriva un atteggiamento alquanto **scettico**, il quale prelude singolarmente a quello che in età moderna sarà lo scetticismo di Hume.

Vicini al pensiero di Occam furono anche **Gregorio da Rimini** (morto nel 1358), generale degli eremitani agostiniani, che coniugò il nominalismo con l'agostinismo, e, qualche tempo dopo, i due cancellieri dell'università di Parigi, **Pietro d'Ailly** (1352-1420) e **Giovanni Gerson** (1363-1429), entrambi fautori della superiorità del Concilio sul papa: il primo considerò unica conoscenza certa l'esperienza interiore e il secondo sviluppò lo scetticismo nei confronti della ragione verso esiti di tipo mistico.

4 IL MISTICISMO SPECULATIVO DEL SECOLO XIV

Oltre che dall'occamismo, il quale è sostanzialmente una svalutazione della ragione, il secolo XIV è caratterizzato, non a caso, da una ripresa del misticismo, che abbiamo visto già presente, durante il secolo XII, nella Scuola di S. Vittore e circoscritto, durante il secolo XIII, nell'ambito della scuola francescana.

Il misticismo del secolo XIV è tuttavia diverso dai precedenti per due motivi, perché ha un carattere più **speculativo**, cioè filosofico (esso infatti privilegia la visione intellettiva rispetto all'amore), e perché deriva più dal **neoplatonismo** (Pseudo-Dionigi, *Liber de causis*) che dal platonismo. Alla radice di entrambi questi caratteri c'è l'insegnamento di Alberto Magno: il misticismo del secolo XIV si sviluppa infatti in Germania e nell'ordine domenicano, ad opera soprattutto di uno scolaro di Teodorico di Vriberg (che era stato a sua volta scolaro di Alberto): **Maestro Eckhart**.

Giovanni Eckhart, chiamato «Meister» (cioè maestro), nacque a Hochheim (Germania) intorno al 1260, si formò nello Studio domenicano di Colonia con Teodorico di Vriberg, insegnò teologia a Parigi, fece il predicatore a Strasburgo e fu poi rettore dello stesso Studio Generale di Colonia. Fu sottoposto ad un processo per eresia e alcune sue tesi vennero condannate dal papa Giovanni XXII. Morì nel 1328. Scrisse un commento alle *Sentenze*, alcune questioni teologiche, opere di mistica (tra cui il *Liber benedictus*, che comprende due scritti in tedesco, cioè *Il libro della consolazione divina* e *Sull'uomo nobile*, e l'*Opus tripartitum*), ma soprattutto molte prediche in lingua latina e in lingua tedesca, che sono la parte più significativa della sua produzione.

Eckhart concepisce Dio dapprima come **Intelligenza**, per esprimere neoplatonicamente la sua trascendenza rispetto all'essere (confermata, a suo avviso, dal primato del *Lògos* nel Vangelo di s. Giovanni), poi anche come essere (come risulta dall'*Esodo*), ma come un essere del tutto **indeterminato**, cioè diverso da ogni altro essere, talmente indeterminato da poter essere considerato anche come **nulla**. Poiché ciascuna realtà determinata è tale in quanto si distingue dalle altre, cioè nega le altre, è negazione, Dio, in quanto distinto da tutte le realtà determinate, è **negazione della negazione**.

Si riconosce in questa dottrina sia la concezione delle realtà create come sostanzialmente negative, propria del misticismo orientale, sia l'influenza della teologia negativa del neoplatonismo. Eckhart si serve infatti, per parlare di Dio, anche di espressioni quali «deserto», «abisso», «silenzio», tutte miranti a sottolineare la sua radicale diversità da ogni altra realtà.

Dio contiene nella sua mente dall'eternità le idee eterne, o **ragioni ideali**, di tutte le cose, unificate però nell'unico Verbo che egli genera in sé, e crea tutte le cose simultaneamente e direttamente, facendone delle partecipazioni, sia pure imperfette, dell'essere costituito dal suo Verbo. Dio pertanto, secondo Eckhart, è la **forma dell'essere** di tutte le cose, l'attualità di ciascuna cosa, rispetto alla quale ciascuna cosa è soltanto potenza: per questa dottrina Eckhart fu accusato di panteismo.

Ma, oltre a generare per natura in sé il suo Verbo, Dio si genera per grazia nell'anima dell'uomo, anzi nella parte più alta dell'anima, cioè l'intelligenza, che Eckhart chiama «capanna dello spirito», «rocca», «scintilla divina», dove avviene l'**unione mistica** dell'anima con Dio. Condizione necessaria per realizzare questa unione è il **distacco** dell'anima da ogni altra cosa, lo spogliarsi di sé, il vuoto interiore, che rende l'anima una sorta di coppa vuota, destinata ad essere colmata da Dio stesso, diventan-

do essa stessa Dio in Dio. Tutto questo accade tuttavia non per capacità naturale dell'anima, ma esclusivamente per grazia, cioè per dono di Dio.

Vedremo in seguito quanti aspetti di questa dottrina saranno ripresi non solo da altri filosofi neoplatonici posteriori, quali Nicolò Cusano, ma addirittura da grandi filosofi moderni quali Spinoza e Hegel. Eckhart ebbe dei discepoli diretti che mantennero il suo orientamento di tipo mistico, quali **Giovanni Tauler** (nato a Strasburgo intorno al 1300) ed **Enrico Seuse** (latinamente Suso, o Susone, nato a Costanza intorno al 1295). Il suo pensiero influenzò anche la cultura fiamminga, dove si sviluppò il misticismo di **Giovanni Ruysbroek** (morto nel 1381) e del suo allievo **Gerardo Groote** (vissuto nella seconda metà del secolo XIV), dal quale ebbe inizio la cosiddetta *devotio moderna*, destinata a rimanere in Erasmo da Rotterdam.

5 Logica e fisica nel secolo XIV

I «calculatores»

La relativa crisi in cui cadde la metafisica durante il secolo XIV, specialmente a causa del nominalismo di Occam, non impedì, ma forse anzi favorì, uno sviluppo notevole della logica e della fisica, cioè di due discipline fondate rispettivamente sul puro ragionamento e sulla pura esperienza, tenuti rigorosamente separati l'uno dall'altra. La logica fiorì soprattutto ad Oxford, in particolare nel Merton College, dove si sviluppò un movimento tendente ad esprimere le proposizioni mediante simboli costituiti da lettere, come quelli che si usano nell'algebra, e il passaggio da una proposizione all'altra mediante un calcolo di tipo quasi matematico. A causa dell'introduzione di questo **calcolo logico** gli esponenti del Merton College furono detti *calculatores*.

Il più importante tra i *calculatores* del Merton College fu **Riccardo Swineshead** (detto latinamente Suisset), docente a Oxford nel 1348, autore di un *Liber calculationum* e di un trattato *De insolubilibus*. Nella prima opera, oltre a esprimere le proposizioni mediante simboli e il passaggio dall'una all'altra mediante calcoli logici, egli tentò di ridurre le forme degli enti naturali, cioè le qualità, a **quantità calcolabili**, supponendo che le qualità siano soggette a processi di tipo quantitativo quali la crescita e la diminuzione.

Nella seconda affrontò il problema dei cosiddetti **insolubili**, cioè dei paradossi logici, quali ad esempio quello del «mentitore» (se Epimenide cretese afferma che tutti i Cretesi sono mentitori, dice il vero o mente?). Poiché in genere tali paradossi nascono dalla mancata distinzione tra i diversi livelli di linguaggio, cioè tra il linguaggio che parla della realtà (usato nell'esempio dagli altri Cretesi) e quello che parla del linguaggio stesso (usato da Epimenide), i logici medioevali solevano risolverli mediante la distinzione, presente anche in Occam, tra «supposizioni formali», o proprietà per cui i termini indicano le cose, e «supposizioni materiali», o proprietà per cui i termini indicano se stessi.

Altri famosi logici del Merton College furono **Guglielmo di Heytesbury** (1313-1380), docente anch'egli ad Oxford, e **Rodolfo Strode** (latinamente Strodo), morto nel 1387, autore di un trattato sulle *Consequentiae*. Le **conseguenze** erano ragionamenti composti da una proposizione ipotetica, o condizionale, che funge da antecedente, e da una proposizione che deriva dalla prima, cioè funge da conseguente. La teoria delle con-

seguenze, sviluppata dai logici del secolo XIV, stabiliva in quali casi da un antecedente vero deriva un conseguente vero e in quali casi ciò non accade. I primi casi furono chiamati «conseguenze formali» ed i secondi «conseguenze materiali».

Probabilmente è un logico inglese del secolo XIV (forse Giovanni di Cornovaglia) anche il cosiddetto **Pseudo-Scoto**, cioè l'autore delle *Quaestiones* sugli *Analitici* di Aristotele già attribuite a Giovanni Duns Scoto, ma poi risultate essere opera di un suo scolaro. Questi è famoso soprattutto per avere dimostrato un teorema logico, detto appunto **teorema dello Pseudo-Scoto**, per cui da due premesse fra loro contraddittorie è possibile dedurre qualsiasi conseguenza. Tale teorema rende infatti insignificanti tutte le teorie che contengono qualche contraddizione ed è una delle migliori riprove della validità del principio di non contraddizione. Tutte queste dottrine, cioè il calcolo logico, la teoria degli insolubili e quella delle conseguenze, sono scoperte originali della logica del secolo XIV, che verranno riprese e valorizzate, sia pure sotto forme diverse, dalla logica posteriore.

I «fisici parigini»

Non meno importanti furono gli sviluppi, nel secolo XIV, della fisica. Questi ebbero luogo soprattutto a Parigi, per opera dei docenti della facoltà delle arti, che da alcuni storici della scienza sono stati considerati addirittura precursori di Copernico e di Galilei. Il primo fra essi fu **Giovanni Buridano**.

Nato a Béthune (Francia) alla fine del secolo XIII, Giovanni Buridano fu docente nell'università di Parigi, della quale fu anche per due volte (nel 1328 e nel 1340) rettore. Morì intorno al 1358. Scrisse opere di logica (*Quaestiones logicae, Consequentiae, Tractatus de suppositionibus*) sui temi, come si vede dai titoli, allora dibattuti anche nel Merton College, e opere di fisica, costituite in genere da commenti ad opere di Aristotele (*Fisica*, *De caelo*, *Metafisica*).

Nella sua logica Giovanni Buridano distingue le «conseguenze formali», sempre vere, da quelle «materiali», non sempre vere, e soprattutto ammette, accanto ai termini di «prima intenzione», che indicano individui, i termini di «seconda intenzione», che indicano generi e specie, cioè caratteri comuni a più individui. Ciò gli permette di sviluppare una fisica che vada al di là della pura e semplice osservazione empirica. La sua teoria più importante è infatti di carattere fisico e si riferisce al moto locale dei corpi, in particolare al **moto dei proiettili**, cioè dei corpi lanciati, che continuano a muoversi anche dopo essersi staccati dalla loro causa motrice.

Aristotele aveva sostenuto che un corpo non può mai muoversi senza essere a contatto con la sua causa motrice e perciò aveva spiegato il moto dei proiettili ammettendo che essi siano mossi dall'aria con cui rimangono a contatto. Buridano invece si scosta da Aristotele, ammettendo che i proiettili siano mossi da una **forza** ad essi impressa inizialmente dal motore, chiamata *impetus*, la quale è proporzionale alla loro velocità e alla quantità di materia che essi contengono. Questa teoria, anticipata forse da Giovanni Filopono, il commentatore neoplatonico cristiano vissuto tra V e VI secolo, soppiantò quella aristotelica e rimase in vigore praticamente sino al tempo di Leonardo da Vinci, facilitando la scoperta del principio di inerzia ad opera di Galilei e di Cartesio.

L'altro maestro della facoltà parigina delle arti che contribuì in modo originale allo sviluppo della fisica nel secolo XIV fu **Nicola di Oresme**.

Nato a Oresme (Francia) nel 1325, Nicola fu grande maestro del collegio di Navarra, all'università di Parigi, e precettore della famiglia del futuro re di Francia Carlo V. Su richiesta di questo parafrasò in lingua francese alcune opere di Aristotele (*Etica Nicomachea*, *Politica*, *Economico*) e scrisse opere di matematica (*Questioni sulla Geometria di Euclide*, *Sulle configurazioni delle forme*, dove si cerca di esprimere mediante segni grafici le forme delle cose); ma la sua opera più importante è *Il libro del cielo e del mondo*, in francese, nel quale espose la sua ipotesi più originale.

Studiando anch'egli il movimento dei corpi nello spazio, Oresme osservò che il moto è una relazione tra almeno due corpi, per cui dal punto di vista di ciascuno di essi si può sempre dire che quello che si muove è l'altro. Applicata all'apparente moto diurno del sole, che da Platone in poi aveva costituito per l'astronomia l'ipotesi prevalente, la suddetta osservazione portò Nicola di Oresme ad affermare che i fenomeni connessi al passaggio dal giorno alla notte sono perfettamente spiegabili anche mediante l'ammissione che non sia il sole a girare intorno alla terra, bensì la terra a ruotare su se stessa.

Questa ipotesi del **moto diurno della terra**, che peraltro Oresme presentò, appunto, come una semplice ipotesi, precorre, come si vede, una delle più importanti scoperte di Copernico, anche se non giunge ancora a porre il sole al centro dell'universo (è, cioè, una teoria «eliostatica», non ancora «eliocentrica», perché Oresme rimase rigorosamente geocentrista, cioè conservò l'immagine d'insieme dell'universo prevalente nell'antichità e nel Medioevo). Essa è inoltre importante perché implica la scoperta della **relatività del movimento**.

Le teorie logiche dei mertoniani e quelle fisiche dei parigini furono riprese e diffuse in Italia da **Biagio Pelacani** (nato a Parma intorno alla metà del Trecento e morto nel 1416), che insegnò a Bologna, a Padova e a Firenze, e da **Paolo Nicoletti** (nato a Udine nel 1372 e morto a Padova nel 1429), detto «Paolo Veneto», che insegnò a Padova e vi diffuse l'averroismo. Esse furono invece fieramente avversate da **Francesco Petrarca** (Arezzo 1304 - Arquà 1374), che si oppose agli aristotelici «moderni», richiamandosi alla tradizione platonico-agostiniana.

PARTE SECONDA

L'ETÀ MODERNA

CAPITOLO **1**

IL QUATTROCENTO FRA UMANESIMO ITALIANO E TRADIZIONE FILOSOFICO-SCIENTIFICA

1 LE DUE «ANIME» DEL SECOLO

Col secolo XV si suole fare iniziare il periodo storico chiamato **Rinascimento**, che comprenderebbe anche il successivo secolo XVI, cioè si estenderebbe lungo tutto il Quattrocento e il Cinquecento. Per alcuni studiosi, poi, questo periodo segnerebbe l'inizio dell'età moderna (J. Burckhardt), per altri invece sarebbe l'«autunno del Medioevo» (J. Huizinga). Poiché il termine «rinascimento» non ha di per se stesso un significato cronologico, ma esprime invece una valutazione, cioè quella secondo cui la cultura dei secoli XV e XVI sarebbe una **rinascita** della cultura antica e al tempo stesso dell'intera vita spirituale europea, offuscatasi nel Medioevo – valutazione, questa, che gli stessi protagonisti di quella cultura diedero di se stessi e che fu poi ripresa dagli storici dell'Ottocento –, è preferibile non assumerla come indicazione cronologica.

Poiché, d'altra parte, esistono, dal punto di vista filosofico, delle differenze di contenuto abbastanza nette tra Quattrocento e Cinquecento, conviene senz'altro adottare la ripartizione cronologica per secoli, anche al fine di far comprendere meglio la compresenza, in ciascuno dei due, di filosofie di ispirazione diversa, in parte nuove e in parte tradizionali. Questo criterio, e la conseguente esposizione dei contenuti propri a ciascuno dei due secoli, senza una presa di posizione previa circa la validità del concetto stesso di «rinascimento», consente anche di dirimere la controversia circa l'appartenenza del periodo in questione al Medioevo o all'età moderna e di fornire gli elementi per valutare in qual misura esso abbia rappresentato un'autentica rinascita dell'intera vita spirituale.

La vera novità che compare nel Quattrocento e che, pur non essendo di per se stessa una nuova filosofia, esercita un'importante influenza sulla filosofia, è il cosiddetto **Umanesimo**, cioè lo studio della letteratura profana (le *humanae litterae*, contrapposte alla teologia), quale si poteva trovare negli autori antichi (perché gli autori medioevali si erano occupati per lo più di argomenti teologici), dapprima soltanto latini, ma poi anche greci. Poiché alcuni tra i più importanti di questi autori (per esempio Cicerone) avevano identificato la loro attività con i cosiddetti *studia humanitatis*, cioè con quegli studi che formano l'«uomo» nel suo complesso (il termine latino *humanitas* traduce infatti il greco *paidèia*, che significa «formazione dell'uomo», educazione), lo studio delle letterature antiche, cioè profane, venne contrapposto, nel Quattrocento, non solo alla teologia (*studia divinitatis*), ma anche allo studio della

natura, costituito dalla filosofia e dalla scienza, cioè assunse il significato di quella che noi ancora oggi chiamiamo cultura «umanistica».

Anche il concetto di umanesimo divenne tuttavia, come quello di rinascimento, l'espressione di una valutazione, precisamente del convincimento che gli antichi avessero delineato un ideale di umanità valido per sempre e degno, quindi, di essere riproposto in opposizione alla concezione medioevale dell'uomo. Poiché, infine, quest'ultima era fortemente connotata in senso «teocentrico», cioè poneva chiaramente Dio al centro del suo interesse, la cultura dell'Umanesimo, in quanto contrapposta a quella medioevale, finì con l'assumere il significato di una cultura **antropocentrica**, che cioè poneva al centro del proprio interesse l'uomo, pur senza negare, almeno inizialmente, la subordinazione dell'uomo a Dio.

La tendenza a contrapporre la cultura umanistica a quella scientifica si era già manifestata per la prima volta nel Trecento con **Francesco Petrarca** (1304-1374), che per questo viene da molti considerato il fondatore, o il precursore, dell'Umanesimo del Quattrocento. Sempre nel Trecento, aveva avuto inizio quella che divenne poi un'attività caratteristica dell'Umanesimo, cioè la ricerca dei manoscritti delle opere antiche, conservati nei monasteri, così che si è parlato di un «pre-umanesimo» o di un **primo umanesimo** trecentesco, sviluppatosi soprattutto nel Veneto (prima ancora che vi si esercitasse l'influenza del Petrarca, che visse gli ultimi anni della sua vita a Padova) ad opera di autori come **Lovato dei Lovati** (morto nel 1309) e **Albertino Mussato** (1261-1329).

Tuttavia l'Umanesimo del Quattrocento assunse un carattere peculiare e nettamente diverso da queste tendenze precedenti, tingendosi di una coloritura decisamente **etico-politica** (E. Garin ha parlato, a questo proposito, di «umanesimo civile») e interpretando la formazione dell'uomo come formazione alla vita attiva, cioè economico-politica, in contrapposizione all'ideale di vita contemplativa che sembrava legato allo studio della teologia e perciò caratteristico della cultura medioevale. L'Umanesimo del Quattrocento fu un fenomeno tipicamente italiano e i luoghi del suo sviluppo furono le capitali dei più importanti Stati italiani, dove la conquistata autonomia dall'Impero consentiva in misura maggiore che in passato l'impegno politico dei cittadini, cioè soprattutto Firenze, sede prima di una «repubblica» (cioè un libero Comune) egemonizzata dai Medici e poi di una vera e propria Signoria; Roma, sede della corte pontificia; Napoli, capitale del nuovo regno della dinastia aragonese; Venezia, capitale di una repubblica aristocratica molto simile, anch'essa, a una Signoria.

Non si deve credere, tuttavia, che l'Umanesimo caratterizzi interamente la cultura, specialmente filosofica, del Quattrocento. Accanto ad esso continua a svilupparsi la **tradizione filosofico-scientifica** iniziatasi nel secolo XIII con la riscoperta delle opere di Aristotele, la quale però non può più essere qualificata come Scolastica, perché ha perduto quel carattere spiccatamente teologico che era proprio della filosofia soprattutto nel secolo XIII e che era entrato in crisi nel secolo XIV, e ha invece progressivamente accentuato il suo interesse per l'uomo (logica e psicologia) e per la natura (astronomia, medicina, scienza in genere). Le sedi in cui si sviluppa questa cultura sono, come nei due secoli precedenti, le università, ma nel Quattrocento le più importanti tra queste non sono più Parigi e Oxford, bensì le università italiane, in particolare quelle dell'Italia settentrionale, cioè Pavia, Bologna, Ferrara e soprattutto Padova.

Si può così parlare di due «anime» del Quattrocento, entrambe italiane: l'Umanesimo, il cui simbolo è unanimemente considerata Firenze, e la tradizione filosofico-

scientifica, di cui può essere assunta come simbolo Padova. La prima è l'espressione della nuova realtà politica, costituita dalle Repubbliche, prima, e dalle Signorie, poi, e dalla nuova possibilità di riflessione che essa apre, per cui ha sede soprattutto presso le capitali degli Stati, mentre la seconda è l'espressione di una cultura non impegnata politicamente, più teorica, per cui ha sede soprattutto nelle università, in genere collocate in città distinte dalle capitali del potere politico (Pisa rispetto a Firenze, Pavia rispetto a Milano, Bologna rispetto a Roma, Padova rispetto a Venezia).

A tali elementi, che caratterizzano in modo peculiare la cultura, anche filosofica, del Quattrocento, si deve aggiungere l'apporto che, in questo secolo più che in altri, venne all'Europa, e all'Italia in particolare, dalla **cultura bizantina**, in seguito alla venuta in Italia di alcuni tra i più importanti letterati e filosofi dell'Impero d'Oriente, prima come semplici insegnanti di greco, poi come consiglieri dei Padri orientali al Concilio ecumenico di Ferrara e Firenze, infine come profughi da Costantinopoli in seguito all'occupazione della città da parte dei Turchi. Dal punto di vista filosofico essa contribuì alla rinascita dell'**aristotelismo**, cioè alla scoperta di un Aristotele desunto direttamente dai testi greci e non più filtrato dalle interpretazioni della Scolastica, e soprattutto alla rinascita del platonismo, interpretato essenzialmente come **neoplatonismo**.

Malgrado il carattere prevalentemente italiano, o italo-bizantino, della cultura filosofica del Quattrocento, l'unica grande personalità filosofica che si incontra in questo secolo è, come vedremo, quella di un tedesco, il cardinale Nicola Cusano.

2 L'Umanesimo italiano

Gli umanisti fiorentini

Il primo autore in cui comunemente si riconoscono i caratteri propri dell'Umanesimo italiano, caratterizzato dall'impegno etico-politico, visse quasi interamente ancora nel Trecento, ma fu il maestro riconosciuto di alcuni tra i più importanti «umanisti» (cioè studiosi di *humanae litterae*) del Quattrocento. Si tratta di **Coluccio Salutati**, nato a Stignano, in Toscana, nel 1331 e morto a Firenze nel 1406, che fu cancelliere della repubblica di Firenze. Il suo amore per gli autori antichi fu così grande che egli, conoscendo solo la lingua latina, fece chiamare nella sua città il bizantino **Emanuele Crisolora**, affinché vi insegnasse il greco. Questi non solo formò a Firenze un'intera generazione di umanisti esperti nella lingua greca, ma tradusse in latino, in collaborazione con **Uberto Decembrio**, la *Repubblica* di Platone, dialogo pressoché sconosciuto alla cultura latina medioevale, che introdusse nella Firenze del Quattrocento tutta la tematica etico-politica del platonismo.

Nell'opera *De nobilitate legum et medicinae* Salutati difende lo **studio delle leggi**, e in genere gli *studia humanitatis*, in quanto più utili di altri studi al «bene comune» (cioè al bene della società politica), per lui ancora più importante del vero. Egli non vede, però, alcuna opposizione tra questi studi e la teologia (*studia divinitatis*), perché, come quest'ultima studia direttamente la parola divina, i primi mettono in luce il valore della **parola umana**, che è creata da Dio e quindi è in accordo con quella divina. Questo «amore per la parola», che induce non solo a ricercare le opere degli autori antichi, ma anche a restaurarle, cioè a interpretarle ristabilendone il significato autentico, costituisce la «filologia» (che letteralmente significa appunto «amore»,

philìa, della «parola», *lògos*), disciplina coltivata in modo particolarmente intenso dall'Umanesimo del Quattrocento. Nelle sue opere Salutati ha difeso anche il valore della **vita attiva**, contrapposta a quella contemplativa, e quello della **libertà**, contrapposta alla tirannide (si veda in particolare il *De tyranno*).

Allievo del Salutati fu **Poggio Bracciolini**, nato a Terranova, in Toscana, nel 1380 e morto a Firenze nel 1459, anch'egli cancelliere della repubblica fiorentina, ma ancor prima grande viaggiatore: percorse infatti l'intera Europa allo scopo di ritrovare i manoscritti delle opere antiche conservati nei vari monasteri (ritrovò il *De rerum natura* di Lucrezio nel monastero di Fulda, in Germania). Bracciolini scrisse, tra le altre, un'opera *De avaritia*, in cui elogia quell'**amore per il denaro** che induce a compiere imprese di pubblica utilità, cioè le attività economiche, e critica l'avarizia come semplice conservazione della ricchezza in quanto del tutto sterile. In un'altra opera, *Contra hypocritas*, egli critica gli ordini monastici perché dediti a una vita puramente contemplativa, a suo giudizio ugualmente sterile e parassitaria, e invece elogia la vita attiva, impegnata nelle attività economiche e politiche. Entrambi questi elementi sono caratteri, come si vede, estranei alla cultura medioevale e destinati ad essere ripresi dalla cultura moderna.

Allievo del bizantino Crisolora fu invece **Leonardo Bruni**, nato ad Arezzo nel 1370 e morto a Firenze nel 1444, anch'egli cancelliere della repubblica fiorentina, che fece una nuova traduzione latina dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica* di Aristotele. Oltre alla scelta di queste opere, che rivela l'**interesse etico-politico** del traduttore, è interessante il tipo di traduzione inaugurato dal Bruni, in seguito chiamata, appunto, umanistica, che si differenzia dalle traduzioni medioevali per l'intento di rendere le espressioni greche non tanto alla lettera, cioè parola per parola (come accadeva, per esempio, nelle traduzioni di Guglielmo di Moerbeke), quanto nel loro significato esatto, formulato mediante appropriate espressioni latine. Ad esempio l'espressione *koinonìa politikè*, con cui Aristotele indicava la *pòlis*, che Guglielmo di Moerbeke traduceva con *communicatio politica*, espressione pressoché incomprensibile in latino, e perciò giudicata «barbara» dagli umanisti, è resa da Leonardo Bruni con *societas civilis*, espressione divenuta poi classica nel linguaggio politico moderno (anche se con altro significato).

Bruni scrisse anche un'opera intitolata *Isagogicon moralis disciplinae*, nella quale, rifacendosi alla concezione aristotelica dell'uomo come animale politico, valorizza soprattutto l'aspetto politico dell'etica aristotelica, cioè la dottrina del **bene comune** come unità di virtù e piacere, intendendo la virtù soprattutto come **virtù civile**, cioè virtù del cittadino, e svalutando completamente l'esaltazione aristotelica della vita teoretica che la Scolastica aveva invece interpretato come primato della contemplazione di Dio. Anche in questo si coglie chiaramente la differenza tra l'Aristotele degli umanisti e quello degli scolastici.

Amico di Leonardo Bruni fu il fiorentino **Giannozzo Manetti**, nato nel 1396 e morto a Napoli nel 1459, dove era finito esule per la sua opposizione ai Medici, che ricoprì cariche pubbliche nella sua città e tradusse, oltre all'*Etica Nicomachea*, anche le altre opere morali di Aristotele, l'*Etica Eudemea* e i *Magna moralia* (*Grande etica*). Nell'opera dal significativo titolo di *De dignitate et excellentia hominis* Manetti traccia un **elogio dell'uomo**, considerando sia il corpo che l'anima, e rilevando che questa, in quanto razionale, è dotata di libertà (sia in senso morale che in senso politico) e di immortalità. Egli introduce così quella tendenza antropocentrica, che diverrà sempre più caratteristica, come vedremo, della cultura del Quattrocento e del Cinquecento.

Figura analoga a Giannozzo Manetti è il fiorentino **Matteo Palmieri**, nato nel 1406 e morto a Firenze nel 1475, che ricoprì anch'egli cariche pubbliche (fu gonfaloniere di giustizia) e scrisse un dialogo in italiano volgare intitolato *Della vita civile*, in cui espose, a imitazione del mito di Er nella *Repubblica* di Platone, il destino delle anime dopo la morte, affermando che la sorte migliore spetta a quelle dei governanti delle città. Altri umanisti fiorentini del Quattrocento furono **Ambrogio Traversari**, **Francesco Filelfo** e **Alamanno Rinuccini**.

Valla

Ma il più importante fra gli umanisti italiani del Quattrocento è indubbiamente **Lorenzo Valla** (Roma 1407-1457), che fu docente di retorica nell'università di Pavia e frequentò le più importanti corti principesche italiane dell'epoca, da Milano e Firenze a Napoli (presso il re Alfonso d'Aragona) e Roma (presso il papa Niccolò V). Scrisse varie opere, tra cui le più importanti sono il *De voluptate*, le *Elegantiae* e le *Dialecticae disputationes*. Nella prima egli riprende un concetto epicureo, l'**identificazione della felicità col piacere**, dove per piacere egli intende l'uso armonico dei beni terreni, concesso all'uomo da Dio, in attesa di quel piacere eterno che è la fruizione stessa della vita divina. In questa posizione si deve ravvisare pertanto soprattutto una polemica contro l'ascetismo monastico medioevale.

Nelle *Elegantiae* Lorenzo Valla espone il suo **metodo filologico**, caratterizzato soprattutto da un atteggiamento storico-critico, in virtù del quale l'accertamento del significato esatto dei testi porta anche alla loro collocazione nel proprio tempo e al ristabilimento della distanza storica che ci separa da essi. Questo è uno dei tratti caratteristici del rapporto tra l'Umanesimo e gli autori antichi: mentre i medioevali avevano considerato gli antichi come degli interlocutori diretti, coi quali discutere al fine di vedere dove avessero ragione e dove avessero invece torto, gli umanisti inquadrano gli antichi nella loro epoca storica prendendoli piuttosto come modelli di umanità. Un esempio dell'efficacia del metodo filologico di Valla fu la scoperta della falsità della cosiddetta *Donazione di Costantino*, cioè del documento con cui, come si credeva nel Medioevo, Costantino avrebbe donato al papa l'Impero romano d'Occidente, documento che il Valla mostrò essere soltanto una compilazione fatta dai curialisti medioevali.

Infine nelle *Dialecticae disputationes* Lorenzo Valla polemizza vivacemente contro la logica e la fisica aristoteliche, opponendo ad esse la **grammatica**, la **filologia** e la **retorica**, discipline umanistiche per eccellenza. Questa sua polemica giunge sino a coinvolgere nella condanna la filosofia stessa, cioè la ragione in genere, alla quale il Valla contrappone il valore della pura fede. In ciò si ritrova, dunque, l'eco dell'antiintellettualismo e del fideismo che nel Trecento erano stati propri del pensiero di Occam. Ciò tuttavia non impedisce al Valla di sottoporre al metodo filologico-critico gli stessi testi sacri, il che costituisce invece un chiaro elemento di novità rispetto alla cultura medioevale.

Alberti

Merita infine di essere menzionato tra gli umanisti italiani del Quattrocento **Leon Battista Alberti**, nato a Genova, benché di famiglia fiorentina, nel 1404 e morto a Roma nel 1472, il quale fu soprattutto un grande architetto, ma scrisse an-

che opere di interesse filosofico, quali i dialoghi *Della tranquillità dell'animo* e *Della famiglia* e il trattato *De iciarchia*, nei quali esalta la **virtù** contro la **fortuna** (spunto di derivazione stoica), interpretandola come operosità che si esplica soprattutto nell'ambito della vita familiare.

Alla presenza di una tendenza epicurea, rappresentata da Lorenzo Valla, si affianca così una tendenza stoica, rappresentata dall'Alberti, che insieme alla tendenza platonizzante di Salutati e Palmieri e a quella aristotelizzante di Bruni e Manetti restituisce il quadro completo delle principali scuole filosofiche dell'antichità. Mentre, tuttavia, delle opere di Platone e di Aristotele si aveva conoscenza diretta, lo stoicismo e l'epicureismo furono conosciuti soprattutto attraverso le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, tradotte da Ambrogio Traversari, oltre che attraverso il *Manuale* di Epitteto e il *De rerum natura* di Lucrezio, tradotti anch'essi per la prima volta nel Quattrocento.

3 LA FILOSOFIA BIZANTINA E LA SUA DIFFUSIONE IN ITALIA

L'altra grande novità che caratterizza la cultura filosofica del Quattrocento e si afferma soprattutto in Italia, è la diffusione della filosofia bizantina, dovuta all'emigrazione di vari dotti, letterati, filosofi e teologi, da Costantinopoli verso le principali città italiane, prima su invito degli umanisti italiani desiderosi di apprendere il greco (inizi del secolo), poi al seguito dell'imperatore d'Oriente Giovanni VII Paleologo in occasione del Concilio di Ferrara e Firenze (1439), infine dopo la conquista di Costantinopoli da parte dei Turchi (1453).

Durante tutto il Medioevo a Costantinopoli (nome con cui Costantino il Grande aveva ribattezzato l'antica Bisanzio) l'Impero romano d'Oriente si era mantenuto in vita, malgrado la perdita progressiva dei suoi territori prima ad opera degli Arabi e poi dei Turchi. Dal punto di vista religioso l'Impero era rimasto cristiano, separandosi però dalla Chiesa di Roma nel secolo IX, in seguito allo **scisma** provocato da **Fozio**, patriarca di Costantinopoli, il quale aveva fondato la Chiesa cristiana autoproclamatasi «ortodossa», cioè professante la retta dottrina (in particolare i cristiani ortodossi si distinguono dai cristiani cattolici romani in quanto negano che lo Spirito Santo proceda, oltre che dal Padre, anche dal Figlio). Nel 1439, anche allo scopo di ottenere l'appoggio degli Stati cristiani occidentali nella guerra contro i Turchi, l'imperatore bizantino e la Chiesa ortodossa si riunirono alla Chiesa cattolica romana nel Concilio ecumenico iniziatosi a Ferrara per volontà del papa veneziano Eugenio IV e conclusosi a Firenze. Tale unione però fu di breve durata, perché al ritorno a Costantinopoli i teologi ortodossi si riconvertirono ben presto alla loro precedente dottrina, ristabilendo così lo scisma che sussiste ancora oggi.

Dal punto di vista filosofico la cultura bizantina medioevale, essendo di lingua greca, mantenne uno stretto contatto con le opere dei **filosofi greci antichi**, specialmente Platone, Aristotele e i neoplatonici (Plotino, Giamblico, Proclo), che furono continuamente lette, trascritte e commentate. I più antichi manoscritti che ancora oggi sono conservati risalgono appunto al Medioevo bizantino (secoli IX-XI), e da Bisanzio alcuni di essi furono importati a Venezia e in Sicilia già nel secolo XII, per essere tradotti in latino rispettivamente da Giacomo Veneto ed Enrico Aristippo. Tra i più famosi commentatori bizantini vanno ricordati **Michele Psello** (sec. XI), che commentò il *Timeo* di Platone, nonché il *De interpretatione* e la *Fisica* di Aristotele; **Michele**

di Efeso (secc. XI-XII), scolaro di Psello, che commentò a sua volta l'*Organon*, le opere sugli animali e l'*Etica Nicomachea*; **Eustrazio di Nicea** (secc. XI-XII), scolaro del filosofo **Giovanni Italo** (successore, a sua volta, di Michele Psello), il quale commentò gli *Analitici secondi* e l'*Etica Nicomachea*.

Ma, oltre che delle opere autentiche dei grandi filosofi antichi, la cultura bizantina si alimentò anche di una serie di **opere spurie**, cioè il cosiddetto *Corpus hermeticum*, raccolta di scritti di autori pagani medio-platonici del II secolo d.C., attribuiti al mitico dio egiziano Toth, grecizzato col nome di Ermete Trismegisto (cioè «tre volte grandissimo»); gli *Oracoli caldaici*, scritti attribuiti al fondatore della religione persiana Zoroastro (o Zaratustra, del VII secolo a.C.), ma in realtà composti da un autore pagano medio-platonizzante e neopitagorizzante del II secolo d.C., e poi commentati da Psello; gli *Inni orfici*, attribuiti al mitico poeta greco Orfeo, ma in realtà composti in età ellenistico-imperiale; il *Corpus dionysianum*, raccolta di scritti attribuiti a Dionigi Areopagita che fu discepolo di s. Paolo ad Atene e che perciò godevano di enorme autorità, ma in realtà composti da un teologo cristiano neoplatonizzante nel VI secolo d.C.

Caratteri comuni a tutti questi scritti spuri erano una forte ispirazione **platonizzante** e **neoplatonizzante** – consistente nel concepire l'intera realtà come derivata da Dio attraverso una serie di gradi intermedi, costituenti delle divinità inferiori –, nonché una forte tendenza alla **teurgia**, cioè a una specie di capacità magica di far intervenire la divinità nella vita umana a scopo di salvezza.

Si può dire, pertanto, che la filosofia bizantina medioevale fu dominata, oltre che dal pensiero di Platone e di Aristotele (un Aristotele, in genere, conciliato con Platone secondo la tendenza tipica degli ultimi commentatori neoplatonici antichi, Simplicio e Filopono), dal neoplatonismo delle opere autentiche e delle raccolte spurie, e che di propriamente originale espresse ben poco. In particolare essa sviluppò le tematiche neoplatoniche della tarda Patristica greca e, nei secoli XIV e XV, diede vita anche ad una forte corrente aristotelica, influenzata dalla Scolastica latina.

Il primo filosofo bizantino che esercitò un'importante influenza sulla filosofia italiana del Quattrocento è **Giorgio Gemisto**, autodenominatosi **Pletone** (che significa «pieno», come Gemisto) per assomigliare anche nel nome a Platone.

Pletone nacque a Costantinopoli intorno al 1355 e morì, intorno al 1452, a Mistra, nel Peloponneso, sede di un principato bizantino governato da un ramo della famiglia imperiale, dove aveva fondato una sua scuola filosofico-religiosa, impegnata nella restaurazione dell'antica cultura greca, e in particolare della filosofia platonica, quale titolo di identità nazionale contro la minaccia turca. Pletone venne in Italia nel 1439 per partecipare al Concilio, in cui si oppose all'unione con la Chiesa romana. In quell'occasione tenne delle lezioni a Firenze e vi diffuse il platonismo e la dottrina degli *Oracoli caldaici*. Scrisse una grande opera, intitolata *Leggi* come l'omonimo dialogo di Platone, un commento agli *Oracoli caldaici*, da lui ritenuti opera di Zoroastro, un libro *Sul fato* e una *Comparazione tra la filosofia platonica e quella aristotelica*.

Pletone è uno strenuo difensore del platonismo contro l'aristotelismo, ma il suo platonismo è in realtà un **neoplatonismo**, perché fa derivare tutto il mondo da Dio attraverso una serie di divinità inferiori, le quali sono altrettante personificazioni delle Idee platoniche, secondo un processo rigidamente necessario, dominato dal fato.

Tra le divinità immutabili e i mortali Pletone ammette anche l'esistenza di demoni intermedi, e inoltre concepisce l'anima umana come realtà anch'essa intermedia tra gli dei e le realtà materiali, perciò eterna, trasmigrante da un corpo all'altro e tendente a ricongiungersi con Dio. Sul piano politico egli vagheggia una specie di **repubblica ideale**, governata dai filosofi, simile a quella teorizzata da Platone.

La **superiorità di Platone su Aristotele** sarebbe dovuta, secondo Pletone, alla sua concezione di Dio come trascendente e creatore, al primato dell'universale sul particolare, alla dottrina dell'immortalità dell'anima e ad un'etica più rigorosamente ascetica. Platone pertanto, a suo giudizio, sarebbe il filosofo greco che più si è avvicinato al cristianesimo, mentre la filosofia di Aristotele, a causa del suo carattere naturalistico, si presterebbe a interpretazioni anticristiane come quelle date dall'averroismo. Va rilevato tuttavia che anche il platonismo di Pletone apparve troppo legato al paganesimo antico e fu guardato con sospetto dalla Chiesa greca ortodossa.

La corrente aristotelica della filosofia bizantina prese posizione contro Pletone soprattutto ad opera di **Giorgio Scholarios**, che assunse il nome di **Gennadio** quando si fece monaco.

Gennadio nacque nel 1405 a Costantinopoli, dove fondò una scuola di aristotelismo ispirata all'interpretazione cristiana di Aristotele data dalla Scolastica latina. Partecipò al Concilio di Firenze, prendendo posizione a favore dell'unione con la Chiesa cattolica, anche se poi cambiò parere e favorì la ripresa della Chiesa ortodossa. Alla caduta di Costantinopoli fu fatto prigioniero dai Turchi, ma poi seppe ingraziarsi il sultano Maometto II e fu da quest'ultimo nominato patriarca cristiano di Costantinopoli. Morì intorno al 1472. Gennadio tradusse dal latino in greco opere dei filosofi scolastici, in particolare di Pietro Ispano e di Tommaso d'Aquino, scrisse un'opera su *La processione dello Spirito Santo* contro i cattolici, e un opuscolo contro Pletone.

Il pensiero di Gennadio si compendia in una **difesa di Aristotele**, cioè nella rivendicazione della possibilità di conciliare Aristotele col cristianesimo (secondo l'interpretazione scolastica), contro quanto aveva sostenuto Pletone, e nell'accusa di politeismo rivolta a quest'ultimo a causa del suo neoplatonismo. Gennadio anzi accusò Pletone di avere abbandonato il cristianesimo ed ottenne dal principe di Mistra la condanna delle *Leggi* al rogo.

Il più strenuo difensore di Aristotele contro Pletone fu **Giorgio Trapezunzio** (cioè da Trebisonda, o Trapezunte, sul Mar Nero).

Nacque a Creta nel 1395, ma si trasferì ben presto in Italia, dove insegnò greco a Venezia, fu segretario apostolico a Roma, soggiornò alla corte di Napoli, di nuovo a Venezia, e insegnò retorica a Roma, dove morì nel 1486. Tradusse dal greco in latino dialoghi di Platone (*Parmenide*, *Leggi*, *Epinomide*) e opere di Aristotele (*Fisica*, *De generatione et corruptione*, *De animalibus, Retorica*) e di altri autori greci. Scrisse un manuale sulla *Dialettica*, i *Libri sulla retorica*, le *Comparazioni dei filosofi Aristotele e Platone* contro Pletone e un'opera sulle traduzioni di Aristotele contro Teodoro Gaza.

Il Trapezunzio anzitutto difende le **traduzioni medioevali** di Aristotele, che, essendo letterali, sarebbero più affidabili di quelle umanistiche, miranti unicamente all'eleganza formale; indi difende la filosofia di Aristotele come superiore a quella di Pla-

tone, della quale sarebbe non una confutazione, ma una rigorizzazione. In particolare il Trapezunzio attribuisce ad Aristotele la dottrina della **creazione** e dell'**immortalità dell'anima**, avvalendosi delle interpretazioni che a questo riguardo erano state date dalla Scolastica, e giunge persino ad affermare che Aristotele avrebbe intravisto la dottrina cristiana della Trinità divina. Infine nella *Dialettica* egli presenta la logica aristotelica più come una **logica dell'invenzione**, strettamente collegata con la retorica, che come una logica della dimostrazione. Con queste idee il Trapezunzio contribuì notevolmente a diffondere l'aristotelismo negli ambienti umanistici italiani, incontrando favore soprattutto nel Veneto.

Un altro esponente della corrente aristotelica bizantina, più moderato di Gennadio e del Trapezunzio, fu **Teodoro Gaza**.

Nato a Salonicco nel 1400, Teodoro Gaza venne anch'egli in Italia, dove soggiornò in varie città, insegnando greco a Ferrara e filosofia a Roma. Nominato abate di S. Giovanni a Piro, in Calabria, ivi morì nel 1475. Tradusse opere di Aristotele (il *De animalibus*), di Teofrasto, di Alessandro di Afrodisia e di Ippocrate. Scrisse un'opera *Sul fato* contro Pletone e un'opera *Sulla sostanza in difesa di Aristotele*, ugualmente contro Pletone.

A differenza del Trapezunzio, Teodoro Gaza difende le **traduzioni umanistiche**, le quali a suo giudizio, interpretando più liberamente di quelle medioevali le opere dei filosofi antichi, rendono queste ultime più vive e attuali. Egli difende inoltre la **concezione aristotelica della sostanza**, la quale a suo avviso è tanto universale quanto particolare e, criticando la dottrina del fato ammessa da Pletone, sostiene che l'unico fato ammissibile è la necessità delle leggi naturali, che in Aristotele sono espressioni non del caso, ma di una finalità inconscia.

Contro l'aristotelismo del Trapezunzio reagì la corrente platonica bizantina, il cui più prestigioso rappresentante trasferitosi in Italia è **Giovanni Bessarione**.

Nato, lui sì, a Trebisonda all'inizio del secolo, Giovanni assunse il nome di Bessarione facendosi monaco basiliano. Scolaro di Pletone a Mistra, divenne vescovo di Nicea e in tale veste partecipò al Concilio di Firenze, dove lesse lui stesso la versione greca dell'atto di unione tra le due Chiese, cattolica e ortodossa. Dopo il Concilio, a differenza degli altri vescovi orientali, rimase fedele alla Chiesa cattolica e fu fatto cardinale dal papa Eugenio IV. Caduta Costantinopoli, si adoperò presso vari Stati italiani (soprattutto a Venezia) per organizzare una crociata liberatrice contro i Turchi, finché morì a Ravenna nel 1472. Amante appassionato della cultura antica, raccolse un grande numero di manoscritti di autori greci e latini, che alla sua morte lasciò in dono alla repubblica di Venezia, dove costituirono il nucleo più importante della Biblioteca Marciana. Eseguì personalmente una traduzione dal greco in latino della *Metafisica* di Aristotele rimasta famosa; scrisse poi un'opera *Contro il calunniatore di Platone*, rivolta contro il Trapezunzio, un libro su *Natura et arte* e un'opera sulla teoria aristotelica della sostanza contro Pletone.

Come cercò l'unità tra cattolici e ortodossi, Bessarione cercò anche di conciliare platonismo e aristotelismo, ma le sue preferenze andarono nettamente al platonismo, interpretato – come era allora consuetudine – secondo la linea del **neoplatonismo**. A suo giudizio, infatti, Platone avrebbe posto tre princìpi divini, l'Uno, l'Intelletto e l'Anima, prefigurando in tal modo il mistero cristiano della Trinità. La seconda persona del-

la Trinità sarebbe inoltre indicata, a suo avviso, dall'espressione «il figlio del Bene», che Platone usa nella *Repubblica* (mentre in realtà tale espressione indica soltanto il sole, il quale è l'immagine del Bene). Un altro merito di Platone sarebbe di avere concepito l'anima umana come intermedia tra le sostanze intelligibili e quelle corporee.

Nello scritto *De natura et arte* Bessarione cerca di conciliare Platone e Aristotele, dichiarando che la concezione aristotelica della natura come governata da una inconscia finalità intrinseca si accorda con quella platonica, secondo cui la natura è governata dall'esterno dall'arte del Demiurgo: la prima esporrebbe il punto di vista fisico, la seconda quello metafisico-teologico. Il filosofo bizantino inaugura così la tendenza, che avrà in seguito molta fortuna (si veda il famoso affresco di Raffaello sulla «scuola di Atene»), a considerare Platone come il **metafisico** per eccellenza e Aristotele essenzialmente come un **fisico**.

Infine l'ultima figura di filosofo bizantino che influì sulla cultura italiana del Quattrocento è di nuovo un aristotelico, cioè **Giovanni Argiropulo**.

Nato nel 1415, Giovanni Argiropulo venne in Italia, dove insegnò greco a Padova, a Firenze e a Roma (secondo il classico percorso dei Bizantini che da Costantinopoli approdavano, via mare, a Venezia) e tenne corsi di psicologia, metafisica ed etica aristoteliche, che furono trascritti a Firenze da Donato Acciaiuoli. Morì nel 1487. Tradusse in latino varie opere di Aristotele (*Organon*, *Fisica*, *De caelo*, *De anima*, *Etica Nicomachea*) e scrisse un *Compendio sulle regole e le forme del ragionamento*.

L'Argiropulo nelle sue traduzioni di Aristotele è mosso da un interesse più **storico-filologico** che filosofico (egli chiarisce, ad esempio, la differenza tra il termine tecnico di Aristotele *entelècheia*, che significa «atto», e il termine comune *endelècheia*, che significa «continuità», attribuito da Cicerone ugualmente ad Aristotele, ma con riferimento alle sue opere perdute), influendo tuttavia notevolmente sull'aristotelismo del suo tempo, nel senso di consentire una maggiore conoscenza e fedeltà ai testi. In psicologia, in metafisica e in etica cerca di conciliare l'aristotelismo col platonismo, secondo la tendenza inaugurata dal Bessarione. Nel *Compendio* l'Argiropulo mostra che la logica aristotelica contiene anche gli strumenti della **persuasione**, il che soddisfa le esigenze della retorica, coltivata da Lorenzo Valla e dal Trapezunzio.

4 LA TRADIZIONE FILOSOFICO-SCIENTIFICA

Contemporaneamente alla nascita dell'Umanesimo e al diffondersi dell'influenza bizantina in Italia, continua a svilupparsi nel Quattrocento la tradizione filosofico-scientifica nata in Europa con la riscoperta delle opere di Aristotele, la quale però assume caratteri nuovi, cioè più «laici», meno teologici, di quelli che aveva avuto con la Scolastica dei secoli XIII e XIV. I luoghi di tale sviluppo sono, come già si è detto, le principali università europee, tra cui assumono l'importanza maggiore, a differenza che nei secoli precedenti, quelle dell'Italia settentrionale, in particolare l'università di Padova. I testi base dell'insegnamento della filosofia sono sempre le opere di Aristotele, ma non tanto quelle di metafisica e di etica, come nei secoli precedenti, quanto quelle di logica, di fisica e di psicologia, cioè delle discipline che hanno minori rapporti con la teologia.

Negli altri paesi europei si ha semplicemente una continuazione delle principali scuole di filosofia scolastica: il **tomismo** (corrente rifacentesi a Tommaso d'Aquino) e lo **scotismo** (corrente rifacentesi a Duns Scoto) in Francia, che sopravvivono nell'università di Parigi ad opera rispettivamente del domenicano **Giovanni Capreolo** (1380-1444) e del francescano **Pierre Tartaret** (seconda metà del XV secolo); l'**albertismo** (forma di aristotelismo più neoplatonizzante e misticheggiante del tomismo, rifacentesi ad Alberto Magno), che rimane in Germania, cioè nell'università di Colonia, ad opera di **Eimerico da Campo** (morto nel 1460); l'**occamismo** (corrente rifacentesi a Guglielmo di Occam) ugualmente in Francia, dove fu proibito nel 1474 e riammesso all'università di Parigi nel 1481, e soprattutto in Germania, nell'università di Tubinga, dove fu insegnato e divulgato da **Gabriel Biel** (Spira 1410-Einsiedeln 1495).

Biel nella sua nota *Raccolta dalle tesi di Occam sui quattro libri delle Sentenze* sostenne l'**incapacità della ragione** di dimostrare l'esistenza e gli attributi di Dio, l'**inclinazione dell'uomo al male** e la sua possibilità di salvarsi unicamente in virtù della **fede** e della **volontà**. L'importanza di Biel è enorme, non solo perché il suo pensiero influenzò fortemente la nascente organizzazione universitaria in Germania, ma perché egli fu anche l'ispiratore, in filosofia, dei maestri di Lutero.

Anche in Italia si ha una notevole diffusione dell'occamismo, che si coniuga con l'**averroismo**, inteso sia come interpretazione puramente razionale dei testi di Aristotele e quindi come indagine strettamente razionale della natura, sia come vera e propria adesione ad alcune tesi di Averroè, quali l'unicità dell'intelletto e la «doppia verità». Ciò accadde nelle università di Pavia e di Bologna, ma soprattutto in quella di Padova, tanto che qualcuno ha parlato di una «scuola padovana» di filosofia, caratterizzata essenzialmente dall'averroismo (Ernest Renan), che avrebbe avuto inizio con Pietro d'Abano tra il secolo XIII e il XIV e si sarebbe sviluppata sino a tutto il secolo XVII. In realtà l'averroismo caratterizza soltanto alcuni esponenti di questa scuola, per cui è più giusto parlare di un **aristotelismo padovano**, dotato, come vedremo, di caratteri alquanto peculiari (indipendenza dalla teologia, prevalenza della logica e della fisica sulla metafisica, metodo storico-filologico di tipo umanistico nella lettura dei testi).

Non si può propriamente parlare di averroismo a proposito di **Biagio Pelacani** (nato a Parma, morto nel 1416), che soggiornò a Padova e insegnò nell'università di Bologna. Questi, nel *Tractatus de latitudinibus formarum* e nel *De intensione et remissione formarum*, riprese una dottrina caratteristica della logica occamistica, quella secondo cui le forme delle sostanze fisiche hanno una **intensità** misurabile quantitativamente e suscettibile di accrescimento e diminuzione. In particolare il Pelacani applicò il metodo matematico allo studio della natura, sviluppando originali ricerche sulla prospettiva.

Nei suoi commenti alla *Fisica* di Aristotele, Pelacani riprese la teoria dell'*impetus* come causa del moto dei proiettili, sviluppata in precedenza da Buridano a Parigi e destinata, come vedremo, a determinare il passaggio dalla dottrina aristotelica della causalità al moderno principio di inerzia. Nel commento al *De anima* di Aristotele affermò l'**inseparabilità dell'intelletto dalla materia**, per il fatto che la conoscenza intellettiva abbisogna sempre delle immagini sensibili (i cosiddetti «fantasmi»), e in questo modo implicitamente negò l'immortalità dell'anima.

L'incontro tra occamismo e averroismo si verifica più chiaramente nel monaco agostiniano **Paolo Nicoletti** (Udine 1372-Padova 1429), detto anche **Paolo Veneto** per il suo insegnamento nell'università di Padova. Questi commentò le opere fisiche di Ari-

stotele e scrisse a sua volta opere di logica (*Summulae logicae* e *Logica magna*), nelle quali applicò il **calcolo logico**, introdotto dagli occamisti inglesi del secolo XIV, detti perciò *calculatores* (Richard Swineshead, William Heytesbury, Rudolph Strode), per misurare l'accrescimento e la diminuzione delle forme nelle sostanze naturali. Egli inoltre aderì esplicitamente alla psicologia di Averroè, considerando come «inerente» all'individuo soltanto l'anima sensitiva, che è mortale, e come soltanto «informante» l'uomo l'anima intellettiva, che è pertanto **unica** per tutti gli individui ed eterna.

Una posizione analoga a quella di Paolo Veneto si riscontra nel suo discepolo **Gaetano da Thiene** (Thiene 1387-Padova 1465), il quale però rimane, per quanto concerne l'immortalità dell'anima, all'interno dell'ortodossia cristiana. Anch'egli riprende le teorie dei *calculatores* occamisti, commentando opere di Heytesbury e Strode ed applicando alla fisica il calcolo logico delle forme nell'opera *De intensione et remissione formarum*. Anch'egli, inoltre, commenta le opere fisiche (*De caelo*) e psicologiche (*De anima*) di Aristotele e scrive questioni *Sul senso agente* e *Sull'eternità dell'intelletto*. Tuttavia, a differenza di Paolo Veneto, Gaetano da Thiene si oppone alla tesi averroistica dell'unità dell'intelletto, e afferma risolutamente l'**immortalità dell'anima** individuale, creata da Dio quale forma non solo «informante», ma anche «inerente» all'uomo. Il suo «averroismo» pertanto si limita all'importanza data alla fisica come **disciplina autonoma**: all'interno di questa anch'egli, come Biagio Pelacani, riprende la teoria dell'*impetus* come causa del moto dei proiettili.

Nella seconda metà del Quattrocento acquista sempre maggiore rilievo, all'interno della «scuola padovana», il problema dell'unità dell'intelletto e dell'**immortalità dell'anima**. Vengono tradotti dal greco, infatti, con il contributo della nuova filologia umanistica, i commenti di Alessandro di Afrodisia e di Temistio al *De anima* di Aristotele (rispettivamente da Gerolamo Donato e da Ermolao Barbaro), l'uno contrario e l'altro favorevole all'immortalità dell'anima individuale, i quali si affiancano al commento già noto di Averroè.

Nel suo famoso trattato sull'anima, come è noto, Aristotele aveva sostenuto che per spiegare la conoscenza intellettiva sono necessarie due facoltà: una capace di far passare dalla potenza all'atto le forme intelligibili contenute in potenza nelle immagini sensibili, e quindi esistente già in atto, ossia separabile dalla materia ed immortale, detta **intelletto attivo**, e una capace di apprendere e conservare le forme intelligibili già passate all'atto, e quindi esistente prima in potenza, ossia inseparabile dalla materia e mortale, detta **intelletto passivo**. Mentre non c'erano dubbi che l'intelletto passivo appartenesse all'uomo, Aristotele non aveva precisato se gli appartenesse anche l'intelletto attivo, e quindi se l'anima umana fosse mortale o immortale.

Alessandro di Afrodisia (II-III secolo d.C.) aveva sostenuto che solo l'intelletto passivo appartiene all'uomo, cioè è individuale, mentre quello attivo non gli appartiene, cioè è un intelletto divino, separato dall'uomo. Di conseguenza, nella sua interpretazione, l'anima umana veniva ad essere mortale. Averroè (secolo XII) era andato ancora più in là, affermando che non solo l'intelletto attivo, ma anche quello passivo è separato dall'uomo; che pertanto entrambi gli intelletti sono unici ed eterni e che l'uomo ha solo un'anima sensitiva, chiaramente mortale. Invece Tommaso d'Aquino (secolo XIII), riprendendo contro Averroè l'interpretazione antica di Temistio (IV secolo a.C.), aveva affermato che entrambi gli intelletti, sia quello attivo che quello passivo, appartengono al singolo uomo, perché è questi il vero soggetto della conoscenza intellettiva, cioè colui che conosce le forme intelligibili, pertanto l'anima umana individuale è immortale.

Nella filosofia di tradizione aristotelica sviluppatasi nel Quattrocento, specialmente a Padova, venne ripresa soprattutto l'**interpretazione** «**alessandrista**», che si cercò di conciliare con la fede cristiana nell'immortalità dell'anima mediante la dottrina averroistica della «**doppia verità**». Quest'ultima, se intesa grossolanamente (cioè come la intendevano i suoi detrattori), afferma che c'è una verità della ragione, la quale conduce ad ammettere la mortalità dell'anima, e c'è una verità della fede, la quale obbliga invece ad ammetterne l'immortalità. La prima serve per conoscere come stanno le cose nella natura, la seconda serve invece per comportarsi virtuosamente nella vita pratica e quindi per guadagnarsi la salvezza eterna.

Quasi nessuno degli aristotelici padovani, tuttavia, ha mai inteso la dottrina della doppia verità in senso così grossolano: per la maggior parte di essi tale dottrina significa che la natura va indagata nelle sue cause interne, cioè cercando **spiegazioni naturali**, con il solo aiuto della ragione, senza fare ricorso alla fede, cioè senza ricorrere a **spiegazioni sovrannaturali**. Le spiegazioni naturali, cioè razionali, servono per conoscere, mentre quelle sovrannaturali servono in vista della salvezza.

Sulla questione dell'immortalità dell'anima si svilupparono, nel Quattrocento, dure polemiche, al centro delle quali venne a trovarsi un altro filosofo aristotelico, **Nicoletto Vernia** (Chieti 1420-Vicenza 1499), discepolo di Gaetano da Thiene e professore di fisica nell'università di Padova. Nella *Quaestio an ens mobile sit totius philosophiae naturalis subiectum* Vernia sostiene che la fisica non deve occuparsi solo delle realtà terrestri, ma di tutta la natura, comprese quindi anche le realtà celesti (gli astri), e non solo dei loro corpi, ma anche delle loro anime (anche i corpi celesti, infatti, secondo la tradizione aristotelica, hanno un'anima, che è causa del loro movimento). In tal modo Vernia sottrae il problema dell'anima alla competenza della metafisica, facendo della fisica la scienza più alta. Quanto alle anime degli astri, egli le considera, nella *Quaestio an dentur universalia realia*, «forme assistenti», non inerenti, cioè separate dai rispettivi corpi, ammettendo in tal modo l'esistenza di forme separate dalla materia; accanto a queste egli pone anche l'esistenza di una materia eterna e di una forma, ugualmente eterna, della corporeità. Tali dottrine risentono indubbiamente di influenze averroistiche.

Non si può parlare, invece, di averroismo a proposito della psicologia del Vernia, almeno per quanto concerne le sue opere conservate, di cui una si intitola addirittura *Contro la perversa opinione di Averroè sull'unità dell'intelletto e sulla felicità dell'anima*. Probabilmente egli aveva sostenuto in precedenza la tesi averroistica dell'**unità dell'intelletto**, ma – dopo che il vescovo di Padova, Pietro Barozzi, ebbe condannato quest'ultima come pericolosa per la fede cristiana (1489) – Vernia precisò che l'aveva sostenuta solo come l'interpretazione più fedele al testo di Aristotele, ma che non la considerava affatto vera. Sul problema dell'immortalità dell'anima, anzi, egli si schierava piuttosto con le tesi di Temistio e di Tommaso d'Aquino.

La tesi averroistica della **doppia verità** fu sostenuta, invece, da **Elia del Medigo** (Creta 1455-1492), di religione ebraica, che insegnò nella comunità israelitica di Padova. Egli commentò la *Fisica* di Aristotele, tradusse in latino i commenti di Averroè alla *Repubblica* di Platone e ai *Meteorologici* di Aristotele, scrisse un trattato *De ente, essentia et uno*, una *Quaestio de efficientia mundi*, una *Quaestio de primo motore* e un *Esame della religione* in ebraico. Secondo questo autore, sul piano pratico ci si deve attenere rigorosamente alla Legge ebraica, mentre sul piano della conoscenza si deve perseguire l'indagine rigorosamente razionale della natura. Attraverso quest'ultima, tuttavia, l'uomo ascende a Dio, dal quale proviene, ricongiungendosi prima con l'intelletto

unico, che è un'ipostasi divina, e poi con Dio stesso, che è concepito neoplatonicamente come l'Uno. Questi elementi neoplatonici, mescolati in Elia del Medigo ad una base averroistica, influenzeranno particolarmente, come vedremo, il suo discepolo Pico della Mirandola.

Ma a Padova non mancavano anche i difensori delle interpretazioni più «ortodosse» dell'aristotelismo, cioè i tomisti e gli scotisti. Questi occupavano le cattedre di metafisica che, alla fine del Quattrocento, divennero due, una *in via Thomae*, cioè nella linea tomistica, tenuta in genere dai domenicani (il primo ad occuparla fu Tommaso de Vio, detto il Cajetano, di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo), e l'altra *in via Scoti*, cioè nella linea scotistica, tenuta in genere dai francescani. Il primo ad occupare quest'ultima fu **Antonio Trombetta** (Padova 1436-1517), autore di commenti ad Aristotele (*De caelo* e libro XII della *Metafisica*, quello sul motore immobile), di una *Quaestio de animarum humanarum pluralitate* e di una *Quaestio de efficientia primi principii*. Egli combatte la tesi averroistica dell'unità dell'intelletto, affermando che la conoscenza intellettiva è del tutto **immateriale** e **indipendente** dal corpo, perciò l'anima è separabile dal corpo, cioè immortale, pur restando tuttavia individuale.

In ciò il Trombetta rivendica, contro il Vernia, la competenza della metafisica sul problema dell'anima. Anche su altre questioni egli afferma la **superiorità** della metafisica sulla fisica, per esempio a proposito della causalità divina, che a suo giudizio non è motrice, cioè fisica, ma efficiente e quindi metafisica: Dio, insomma, non è causa del movimento del mondo, come sosteneva Aristotele, ma del suo essere, cioè è creatore, come sostiene la Bibbia. Egli inoltre, essendo causa di tutto l'essere, non può essere finito, come sosteneva Aristotele, ma deve essere infinito, come ha sottolineato Duns Scoto.

Come si vede, l'aristotelismo padovano del Quattrocento è tutt'altro che omogeneo e «dogmatico», ma al contrario è caratterizzato da molteplici articolazioni e da discussioni vivaci, in cui alle interpretazioni tradizionali si mescolano gli apporti forniti dalla nuova lettura «umanistica» dei testi e quegli interessi di carattere prevalentemente fisico (lo studio della natura secondo le sue cause interne) che contribuiranno, insieme con altri elementi più originali, a determinare, nei secoli immediatamente successivi, la cosiddetta «rivoluzione scientifica».

5 LA RINASCITA DEL NEOPLATONISMO

Cusano

Malgrado il consistente perdurare di una tradizione filosofico-scientifica ispirata fondamentalmente all'aristotelismo, non c'è dubbio che la corrente filosofica di maggior rilievo nel Quattrocento fu il neoplatonismo, del quale si produsse una vera e propria rinascita ad opera soprattutto del tedesco **Nicola Cusano**, sicuramente il più grande filosofo del secolo, del catalano **Raimondo di Sabunde** e dei due italiani **Marsilio Ficino** e **Giovanni Pico della Mirandola**.

Nicola Krebs nacque nel 1401 a Kues (in latino Cusa), presso Treviri, in Germania, da cui prese il nome di Cusano. Studiò a Heidelberg, a Padova e soprattutto a Colonia, alla scuola dell'albertista neoplatonizzante Eimerico da Campo. Fattosi sacerdote ebbe come suo primo interesse la pacificazione della Chiesa, allora divisa dalla questione hussita. Perciò partecipò al Concilio di Basilea (1432) e in quell'occasione scrisse la sua prima opera, *De concordantia*

catholica, in cui sostenne la superiorità del Concilio sul papa e l'indipendenza dell'Impero dal Papato (tesi che miravano al recupero dei dissidenti). Riavvicinatosi tuttavia alla linea del papa Eugenio IV, fu da questi inviato a Costantinopoli per preparare l'unione della Chiesa ortodossa con quella cattolica. Ivi apprese il greco, che gli consentì la conoscenza diretta delle opere dei filosofi antichi (Platone, Aristotele, i neoplatonici). Tornato in Italia, fu inviato dal papa Niccolò V in Germania per guadagnare i vescovi tedeschi alla causa papale e, essendovi riuscito, fu nominato cardinale e vescovo-principe di Bressanone. Qui fu spesso in lotta con i duchi d'Austria (gli Asburgo), che infine lo costrinsero a tornare a Roma, dove fu vicario di papa Pio II per gli Stati pontifici. Morì a Todi nel 1464. Le più importanti opere filosofiche del Cusano sono *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *Idiota*, *De beryllo*, *De mathematica perfectione*, *De pace fidei*.

Come nella sua vita il Cusano cercò soprattutto la **pace** tra le diverse religioni, così nelle sue opere filosofiche egli cercò la conciliazione tra le diverse filosofie e ritenne che questa potesse essere trovata nel neoplatonismo della tradizione cristiana. Nel *De docta ignorantia* egli espone la sua concezione della conoscenza di Dio, che ebbe poi a chiamare la «sapienza».

La conoscenza in genere, a suo avviso, avviene mediante la **proporzione**, o analogia, cioè mediante l'identità di rapporti fra termini diversi, la quale ci permette di passare dal noto all'ignoto. Dati, ad esempio, tre termini noti, di cui i primi due stanno fra loro in un certo rapporto, è possibile scoprire un quarto termine ignoto, che stia col terzo nello stesso rapporto in cui il secondo sta col primo (è evidente come il modello di questa conoscenza sia fornito dalle proporzioni matematiche). Questo metodo, tuttavia, vale solo all'interno delle realtà finite e non è applicabile all'**infinito**, perché – come diceva Aristotele – «tra il finito e l'infinito non c'è alcuna proporzione».

Nei confronti dell'infinito, cioè di Dio, non è mai possibile una conoscenza adeguata, perciò siamo sempre in una condizione di **ignoranza**; tuttavia è possibile una conoscenza per **progressiva approssimazione**, che non raggiunge mai la conoscenza adeguata, ma vi si avvicina sempre più. Il modello di questa conoscenza è fornito ancora una volta dalla matematica, ed è il metodo di esaustione, dove la misura di una circonferenza si calcola per approssimazione aumentando all'infinito i lati dei poligoni inscritti e circoscritti ad essa, dei quali è calcolabile il perimetro. In tal modo l'ignoranza intorno a Dio si rivela **dotta**, in quanto sa di non essere mai conoscenza adeguata di Dio, e tuttavia è la massima conoscenza che di lui si può avere.

A livello di Dio, cioè dell'infinito, non valgono più le leggi della conoscenza che valgono al livello del finito, cioè il **principio di non contraddizione**, il quale esclude che gli opposti possano coincidere. In Dio, infatti, si ha la **coincidenza degli opposti** (*coincidentia oppositorum*). Il modello di questa coincidenza è fornito, ancora una volta, dalla matematica, dove una circonferenza, cioè una curva, di raggio infinito coincide con una retta, cioè col suo opposto, e un triangolo di lato infinito coincide con una linea, cioè ugualmente col suo opposto. Un'altra spiegazione della coincidenza degli opposti è data dal Cusano mediante l'esempio della lente fatta di materiale trasparente (il berillo), la quale, essendo da un lato concava e dall'altro convessa, fa vedere le stesse cose sia ingrandite che rimpicciolite. Egli afferma anche che la conoscenza del finito, in cui vale il principio di non contraddizione, è la **ragione**, mentre quella dell'infinito, in cui vale la coincidenza degli opposti, è l'**intelletto**. Questa teoria della conoscenza è indubbiamente la parte più originale della filosofia del Cusano.

Il fondamentale neoplatonismo del Cusano, riformulato tuttavia in termini originali, si rivela invece nella sua concezione dei rapporti tra Dio e l'universo. Dio – egli afferma – contiene in sé l'intero universo per **complicazione**, termine che significa co-implicazione, cioè contenere implicitamente: tutto, infatti, è contenuto implicitamente, ovvero in potenza, in Dio, come nell'unità sono contenuti implicitamente tutti gli altri numeri. L'universo, a sua volta, non è altro che l'**esplicazione** di Dio, cioè il rendere esplicito, ovvero attuale, ciò che in Dio è implicito, come i vari numeri non sono altro che l'esplicitazione dell'unità.

Ma in tal modo si può dire che Dio stesso è contenuto nell'intero universo e in ciascuna sua parte, precisamente – afferma Cusano – per **contrazione**, cioè per concentrazione entro un ambito limitato: anzi si può dire che in ciascuna cosa ci sono tutte le altre, ovvero che «tutto è in tutto». Per questa dottrina Cusano fu accusato di panteismo, ma egli si difese affermando che il mondo procede da Dio non per emanazione (come farebbe pensare il rapporto di esplicazione), bensì per creazione.

Il neoplatonismo del Cusano diventa addirittura una forma di gnosi quando egli pretende di dimostrare razionalmente il mistero della Trinità divina, affermando che Dio è necessariamente «unità» (il Padre), «uguaglianza», cioè relazione con se stesso (il Figlio), e «connessione» che procede da entrambe (lo Spirito Santo), e persino il mistero dell'Incarnazione del Verbo, affermando che deve esserci un individuo in cui si dia il massimo della contrazione, e questi non può essere che l'uomo-Dio. A questo punto non si vede più quale differenza vi sia tra la filosofia, che dovrebbe basarsi sulla ragione, e la teologia, che dovrebbe basarsi sulla rivelazione.

Nel *De coniecturis* il Cusano sviluppa ulteriormente la sua teoria della conoscenza relativa alle realtà finite, cioè a quella che egli, per distinguerla dalla sapienza, chiama «scienza». Questa, a suo avviso, avviene essenzialmente mediante **congetture**, cioè nozioni che non coincidono perfettamente con la verità, ma tuttavia vi partecipano, nel senso che ne sono immagini, o simboli. Nella mente dell'uomo, secondo Cusano, vi sono le nozioni, cioè le immagini, di tutte le cose, come nella mente di Dio vi sono implicitamente tutte le cose, cioè i loro esemplari, le Idee platoniche: pertanto l'uomo, la cui mente è immagine della mente di Dio, è un «piccolo mondo», ovvero, alla greca, un **micro-cosmo**. Questa dottrina, come vedremo, sarà ripresa da altri neoplatonici del Quattrocento e da molti pensatori del Cinquecento.

La conoscenza congetturale più perfetta che l'uomo possiede è quella data dalla **matematica**: i numeri infatti, secondo Cusano, sono i simboli, cioè le immagini, più appropriati delle cose. Vedremo in seguito quale grande valore la matematica assumerà per la conoscenza del mondo fisico in tutta la filosofia e la scienza moderne. Anche per quanto riguarda la fisica, tuttavia, il Cusano ha formulato dottrine destinate ad avere grande fortuna. Egli ha affermato, infatti, che l'**universo**, pur non essendo propriamente infinito in senso positivo, perché tale qualità è propria solo di Dio, non è nemmeno propriamente finito, come riteneva la tradizione antica e medioevale, perché esso è pur sempre l'esplicazione di Dio, perciò è **infinito in senso negativo**, cioè senza limite, senza confine. Come tale, esso **non ha un centro**, dunque la Terra non sta al centro dell'universo, come riteneva la tradizione, e non è nemmeno immobile, ma possiede anch'essa un suo movimento, per cui non differisce sostanzialmente dai corpi celesti.

Nel *De pace fidei*, infine, Cusano cerca di conciliare tra loro le diverse religioni, affermando che tutte ammettono uno stesso Dio, il quale si è rivelato in modi diversi

ai diversi popoli: se ciò ha dato origine a diversi culti, è ugualmente possibile ritrovare una **fede comune** anche tra seguaci di religioni diverse, come ad esempio i cristiani e i musulmani.

Anche nella penisola iberica l'incontro tra Scolastica e Umanesimo portò ad una rinascita del neoplatonismo. Il maggiore esponente di questa tendenza è il filosofo catalano **Raimondo di Sabunde** (morto nel 1436), professore nell'università di Tolosa e autore del *Liber creaturarum seu Liber de homine*, il quale riprende la visione dei gradi della realtà (essere, vivere, intendere) elaborata da Proclo, assegnando all'uomo la capacità di percorrerli interamente fino a Dio. L'uomo infatti, secondo il Sabunde, muove dalla conoscenza della natura, che è come un libro scritto da Dio, per pervenire alla conoscenza di sé e risalire da questa alla conoscenza di Dio, integrando la rivelazione contenuta nella Scrittura con quella costituita dalla natura.

Ficino

Oltre che dalla tradizione albertista e dall'incontro con la cultura bizantina, come era avvenuto nel Cusano, il neoplatonismo trasse occasione di rinascita, in Italia, direttamente dall'Umanesimo. Ciò avvenne soprattutto a Firenze, alla corte dei Medici, dove, conclusasi l'epoca dell'impegno etico e politico dei primi umanisti cancellieri della repubblica, il nuovo principato incoraggiò soprattutto le speculazioni metafisiche e teologiche. Fu proprio il fondatore della dinastia, infatti, cioè Cosimo de' Medici, che mise a disposizione una villa, affinché **Marsilio Ficino** potesse fondarvi una nuova Accademia Platonica, cioè un circolo di intellettuali accomunati dall'adesione al platonismo, il quale però, per l'interpretazione che essi ne davano, era essenzialmente un neoplatonismo.

Marsilio Ficino nacque a Figline Valdarno nel 1433, studiò filosofia con l'aristotelico Niccolò Tignosi da Foligno e greco con il letterato umanista Cristoforo Landino. Da Cosimo de' Medici ebbe l'incarico di tradurre dal greco tutto Platone, cosa che fece con grande impegno, lasciando ai posteri una traduzione, di ispirazione neoplatonizzante, che avrebbe influenzato gran parte della filosofia moderna. Accanto a Platone, tuttavia, egli volle tradurre anche quelli che considerava i grandi maestri di Platone, cioè Ermete Trismegisto (il *Corpus hermeticum*), Zoroastro (gli *Oracoli caldaici*) ed Orfeo (gli *Inni orfici*), cioè tutte le opere spurie trasmesse dai Bizantini e da lui considerate tutte autentiche. Indi tradusse quelli che considerava i continuatori di Platone, cioè Plotino (prima traduzione latina in assoluto), Porfirio, Proclo, Giamblico, lo Pseudo-Dionigi, fino a Psello, vale a dire tutta la tradizione neoplatonica. Di molte opere fece anche il commento, affiancandovi alcuni suoi scritti importanti, quali la *Theologia platonica de immortalitate animorum*, il trattato *Della cristiana religione* (in italiano) e il *De vita*. Fattosi prete nel 1474, morì a Careggi (Firenze) nel 1499.

Anche Ficino, come Cusano, si propose soprattutto di conciliare le diverse filosofie fra loro, nonché il cristianesimo con tutte, e ritenne che ciò fosse possibile mediante la ripresa della **tradizione neoplatonico-cristiana**, che egli fece iniziare addirittura da un'originaria rivelazione divina, trasmessa da Ermete, Zoroastro, Mosè, Pitagora, Filone Ebreo. Tale tradizione costituisce quella che egli chiama *prisca theologia* («antica teologia»), considerata come espressione dello stesso Verbo divino. Essa sarebbe stata poi rielaborata dai filosofi, cioè Platone ed i neoplatonici, i quali avrebbero costituito in tal modo un corpo di dottrine che è insieme religione e filosofia,

ovvero, come dice lo stesso Ficino, *pia philosophia* («filosofia religiosa») e *docta religio* («religione dotta»).

Il contenuto di questa dottrina consiste, secondo Ficino, nell'ammettere un ordine della realtà articolato in **cinque essenze**, o piani di realtà: Dio, principio di tutto; gli angeli, sostanze immateriali prive di qualsiasi relazione con la realtà materiale; l'anima, sostanza immateriale capace di relazione con quelle materiali; le qualità, cioè le forme delle sostanze materiali; i corpi, cioè le sostanze materiali. La **terza essenza**, cioè l'anima, trovandosi in posizione perfettamente centrale, è il vincolo che unisce tra loro tutte le essenze, cioè *copula mundi* («vincolo del mondo»), ed è perciò immortale. Come tale è indipendente dal corpo e pertanto la sua individualità non dipende dall'unione col corpo, come sostengono gli aristotelici, ma dal suo essere stata creata individualmente da Dio.

L'espressione sensibile della derivazione di tutte le cose da Dio è la **luce**, che si diffonde per tutto il creato a testimoniare ovunque l'azione creatrice di Dio, che ne è la fonte. Ma alla derivazione di tutto da Dio corrisponde, neoplatonicamente, il ritorno di tutte le cose a Dio, che Ficino esprime ammettendo in tutte le cose una tendenza a ricongiungersi con Dio, da lui identificata con l'**amore**, inteso sia nel senso platonico, cioè come amore per la bellezza, sia nel senso cristiano, cioè come carità, di cui Dio stesso è la fonte. La dottrina dell'«amore platonico» avrà grande fortuna nel Cinquecento, quando sarà ripresa da vari altri autori (Pietro Bembo, Leone Ebreo, Baldassar Castiglione).

Infine Ficino si occupò di magia e di astrologia, affermando il valore di entrambe. La magia è la capacità dell'uomo di agire sulle forze naturali, riducendole al suo servizio. Essa è resa possibile, secondo Ficino, dal fatto che in tutte le cose è presente un'anima, anzi uno spirito materiale sottilissimo, che le vivifica e le accomuna. Il mago, capace di scoprire le comunicazioni occulte tra le diverse cose dovute a questo spirito, riesce ad influire su di esse, riducendole in proprio potere.

Questa **magia naturale**, secondo Ficino, non ha nulla a vedere coi miracoli rivelati, che sono invece fatti soprannaturali, e perciò è perfettamente in armonia con la religione. L'**astrologia** inoltre, in quanto non è solo studio degli astri (astronomia), ma anche ammissione di influenze astrali sulle vicende umane, si fonda anch'essa sull'universale animazione dell'universo: secondo Ficino si può ammettere, pertanto, un parallelismo tra gli eventi astrali e quelli umani, anche se le influenze degli astri si esercitano più sulle vicende esteriori che sulle libere decisioni dell'anima.

Pico della Mirandola

In parte dal Ficino e in parte anche dal Cusano fu influenzato il terzo grande neoplatonico del Quattrocento, cioè **Giovanni Pico della Mirandola**, che tuttavia sviluppò alcuni tratti di pensiero originali.

Nato a Mirandola, in Emilia, nel 1463, Giovanni Pico studiò filosofia a Padova con gli aristotelici averroizzanti Nicoletto Vernia ed Elia del Medigo, e greco a Pavia col Manuzio. Fu poi a Firenze, dove entrò in contatto con gli ambienti del neoplatonismo, e in Francia, dove apprese il metodo della Scolastica. Studiò anche l'ebraico, l'arabo e il caldaico. Per alcune sue dottrine ispirate alla Cabala fu condannato dalla Chiesa, imprigionato, fatto liberare da Lorenzo il Magnifico e perdonato da papa Alessandro VI. Stabilitosi a Firenze sotto la protezione di Lorenzo, si accostò, dopo la morte di questo, al Savonarola. Morì nel 1494, a soli

31 anni, probabilmente avvelenato. Le sue opere principali sono le *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* (novecento tesi filosofiche, cabalistiche e teologiche), cui funge da introduzione l'*Oratio de hominis dignitate*, l'*Heptaplus* (commento ai sei giorni della creazione), il *De ente et uno* e le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem.*

Pico persegue anch'egli, come Cusano e Ficino, l'ideale di una conciliazione di tutte le filosofie e di tutte le religioni, solo che, per le prime, egli vuole cercare un accordo anche con la tradizione scolastica, e per le seconde attribuisce grande autorità anche alla Cabala. Il valore della **tradizione scolastica** è vigorosamente difeso contro l'umanista veneziano Ermolao Barbaro (1453-1493), il quale sosteneva che uno scrittore deve cercare soprattutto l'eleganza della forma letteraria. Per Pico, invece, la «sapienza», cioè la filosofia, conta più dell'«eloquenza», e si trova più nelle opere degli scolastici che in quelle degli umanisti. Si tratta, tuttavia, di una difesa di ordine soltanto metodologico, che non influisce sostanzialmente sui contenuti del pensiero di Pico.

Più importante è, invece, il significato attribuito da Pico alla **Cabala** (termine ebraico che significa «tradizione»). Questa è un insieme di dottrine formulate in ambienti ebraici della Spagna del secolo XIII, che tuttavia Pico scambia per opera di Mosè e dunque considera espressione della rivelazione divina. Essa insegna che Dio ha dieci nomi (*sefirot*), che corrispondono ad altrettante forze viventi in lui, e che l'universo non è altro che l'estrinsecazione di queste forze. Ciascuna delle dieci sfere concentriche che compongono l'universo è l'espressione di una di esse, e a ciascuna sfera corrisponde una schiera di angeli, buoni e cattivi, i quali intervengono nelle vicende umane e possono essere evocati da particolari parole della lingua ebraica, venendo in tal modo al servizio dell'uomo. Nell'evidente impostazione neoplatonizzante della Cabala si giustifica così anche una forma di magia. Tale dottrina, secondo Pico, fa parte della tradizione nella quale si deve cercare l'unità delle religioni e delle filosofie.

Quanto alla sua concezione della realtà, Pico cerca di conciliare, nel *De ente et uno*, il neoplatonismo con l'aristotelismo, riprendendo la dottrina neoplatonica di Dio come Uno, superiore allo stesso essere, presente ovunque e in nessun luogo, e quella aristotelica secondo cui la realtà creata si articola in tre ordini, quello delle sostanze intellettuali o angeliche, quello delle sostanze celesti e infine quello delle sostanze terrestri. Egli riprende inoltre dal neoplatonismo la dottrina del ritorno di tutte le cose a Dio, attribuendolo, come Ficino, all'amore, nonché quella dell'animazione universale.

Accanto a queste dottrine tradizionali Pico sviluppa, nel discorso sulla **dignità dell'uomo**, un concetto originale e destinato ad avere grande fortuna: l'uomo è la più perfetta fra tutte le creature, non solo perché è signore di tutta la natura, ma anche e soprattutto perché è signore di se stesso, nel senso che, grazie alla sua libertà, può fare di se stesso ciò che vuole, cioè può ridursi alla condizione di angelo o di dio umano, come pure alla condizione di bestia.

Questa dottrina della dignità dell'uomo determina l'atteggiamento di Pico di fronte alla magia ed all'astrologia: favorevole alla prima, in quanto espressione della signoria dell'uomo sulla natura, contrario alla seconda, in quanto negatrice della libertà dell'uomo. In particolare Pico condanna l'**astrologia divinatoria**, che non è il semplice studio degli astri (quella che oggi chiamiamo astronomia, ma all'epoca era chiamata ugualmente astrologia), bensì l'ammissione di influenze astrali sulle vicende umane e la pretesa di prevedere queste ultime in base alla conoscenza di quelle (oroscopi). I soli influssi esercitati dagli astri sono, per Pico, la luce e il calore fisici.

CAPITOLO **2**

Il Cinquecento tra Rinascimento, Riforma e Controriforma

1 Umanesimo e Rinascimento in Europa

Nel Quattrocento, come abbiamo visto, l'Umanesimo fu un fenomeno quasi esclusivamente italiano, il quale, pur affiancandosi ad altre tendenze, contribuì a far rinascere, nel quadro di una precisa prospettiva storica, la cultura e la filosofia degli antichi. Lo stesso fenomeno, nel Cinquecento, si diffuse all'intera Europa, determinando, sempre in concomitanza con altri fattori, non solo una rinascita della cultura antica, ma quel vero e proprio rinnovamento dell'intera cultura e vita spirituale che si suole denominare **Rinascimento**. Ciò fu reso possibile, tra l'altro, anche dall'invenzione della **stampa**, che consentì una conoscenza senza precedenti delle opere degli autori antichi. Quasi tutti gli umanisti europei del Cinquecento curarono, infatti, edizioni a stampa di opere antiche e i maggiori centri della cultura europea divennero le città sedi di grandi stampatori: Venezia, Parigi, Lione, Basilea, Norimberga, Lovanio. Vediamo brevemente la presenza dell'Umanesimo nei diversi paesi europei, senza dimenticare che a quell'epoca la circolazione della cultura, grazie anche all'uso universale della lingua latina, era talmente intensa da non consentire separazioni nette tra un paese e l'altro.

Nell'**Europa centrale** (Germania e Paesi Bassi) l'Umanesimo era stato introdotto già nel Quattrocento da **Rudolf Huisman**, che trasformò latinamente il suo nome in **Rodolfo Agricola** (Groninga 1444-Heidelberg 1485). Questi, venuto a contatto con i testi dei filosofi antichi negli ambienti umanistici italiani (Ferrara e Roma), nel trattato *De inventione dialectica* contrappose alla logica scolastica della dimostrazione sillogistica la **dialettica**, intesa come logica dell'invenzione, cioè come ricerca dei «luoghi», o schemi di argomentazione, che rendono possibile un discorso razionale in ambiti radicati nel mondo della comunicazione umana, quali la fisica e l'etica.

Da Rodolfo Agricola apprese lo studio diretto degli antichi **Giovanni Reuchlin** (Pforzheim 1455-Stoccarda 1522), il quale però allargò l'ambito dell'antichità preso in considerazione alla tradizione ebraica e in particolare alla Cabala, ritenendo anch'egli – come Pico della Mirandola – che quest'ultima risalisse, al pari dell'Antico Testamento, a una rivelazione divina. Lo stesso cristianesimo, sostiene Reuchlin nei dialoghi *De verbo mirifico* e *De arte cabbalistica*, non è che una continuazione della rivelazione naturale iniziatasi con la Cabala. Sospettato, ingiustamente, di luteranesimo, fu condannato dalla Chiesa.

Erasmo

La figura più eminente dell'Umanesimo europeo nel Cinquecento fu **Erasmo da Rotterdam**.

Nato a Rotterdam nel 1466 (o 1469), Geert Geertsz (alla latina Desiderio Erasmo) fu monaco agostiniano e sacerdote, poi dispensato dagli obblighi ecclesiastici. Soggiornò in tutti i paesi europei (Parigi, Londra, Venezia, Lovanio, Basilea), godendo di una fama immensa come umanista e proponendo ovunque il suo ideale di un cristianesimo rinnovato e reso più puro dal ritorno alle origini. Coinvolto nelle lotte tra Lutero e la Chiesa cattolica, rimase fedele a quest'ultima, non condividendo tuttavia la condanna del luteranesimo. Morì a Basilea, in Svizzera, nel 1536. Curò personalmente un'edizione a stampa del *Nuovo Testamento* in greco e ne fece una nuova traduzione latina, diversa dalla *Vulgata* di s. Gerolamo perché ispirata con grande libertà ai metodi della filologia umanistica. Curò edizioni anche di filosofi pagani (Aristotele, Cicerone, Seneca) e Padri della Chiesa (Gerolamo, Ilario, Ireneo, Ambrogio, Agostino). Scrisse numerose opere, tra cui le più note sono l'*Enchiridion militis christiani*, l'*Elogio della pazzia* e il trattato polemico (contro Lutero) *De libero arbitrio*.

Erasmo non elaborò una propria filosofia originale, ma teorizzò una forma di **saggezza pratica**, in cui si fondevano insieme i precetti dell'etica antica (specialmente di Socrate, Platone, Cicerone e Seneca) e quelli della morale cristiana, ritenuti perfettamente compatibili tra loro. Lo stesso amore che gli umanisti italiani manifestavano per gli autori pagani, Erasmo lo nutrì per gli antichi autori cristiani, cioè per i Padri della Chiesa, e la stessa cura filologica con cui gli umanisti italiani avevano restaurato le opere degli autori profani fu da lui messa in opera nei confronti dei testi sacri, in particolare del *Nuovo Testamento*. Il grande ideale di Erasmo fu il **ritorno al cristianesimo delle origini**, sia nel senso del ritorno alla lettura della Scrittura, al di là delle interpretazioni teologiche, sia nel senso del ritorno alla vita semplice delle prime comunità cristiane, al di là del fasto e della corruzione della Chiesa del suo tempo. Egli chiamò questa sua posizione *philosophia Christi*.

Si tratta, come si vede, di una vera e propria proposta di riforma religiosa, che tuttavia Erasmo non portò mai a trasformarsi in una vera e propria ribellione alla Chiesa istituzionale, come fecero – lo vedremo tra poco – i suoi contemporanei Lutero, Calvino e Zwingli, perché egli professò sempre un'estrema tolleranza sia in fatto di filosofia che in fatto di religione. Un suo grande ideale, infatti, fu sempre quello della **pace**, sia politica che religiosa, e per questo motivo, pur dissociandosi da Lutero, non approvò neppure la condanna che la Chiesa pronunciò su di lui. Ciò che lo divideva da Lutero era anche la convinzione che questi negasse il libero arbitrio: secondo Erasmo, invece, grazie al **libero arbitrio** l'uomo può scegliere tra la salvezza e la dannazione eterna.

Celebre è l'elogio erasmiano della **pazzia**, la quale non è intesa da lui come una malattia o una passione irrazionale, ma come l'autentica saggezza, quella che quasi nessuno ascolta, perché non conduce al piacere, o al denaro, o al potere, o al successo, ma porta invece a una vita cristiana semplice, pura, disinteressata. La personificazione di questa saggezza era per lui l'amico Tommaso Moro, a cui Erasmo dedicò l'*Elogio della pazzia* scherzando sul significato del suo nome («pazzia» in greco è *morìa*), senza ancora sapere che la tragica sorte di quest'ultimo avrebbe confermato l'identificazione, proposta nell'opera, tra autentica saggezza e pazzia.

Dopo Erasmo un'altra figura di rilievo nell'Umanesimo centro-europeo è **Giusto Lipsio** (Joost Lips, Bruxelles 1547-Lovanio 1606), che dagli studi umanistici fu indot-

to ad aderire all'etica antica, soprattutto nella sua versione stoica (Seneca), da lui ritenuta conciliabile col cristianesimo.

In **Francia** l'iniziatore dell'Umanesimo fu **Jacques Lefèvre d'Etaples** (Etaples 1455-Nerac 1536). Anche questi si formò in Italia, a Pavia, Padova, Venezia, Firenze, dove subì soprattutto l'influenza dell'Accademia Platonica fiorentina. Curò edizioni, traduzioni e commenti di Aristotele, della Bibbia, del *Corpus hermeticum*, dello pseudo-Dionigi, di s. Giovanni Damasceno, di Raimondo Lullo, del Cusano. Egli si riallaccia, pertanto, all'intera **tradizione neoplatonico-cristiana**, nella quale fa rientrare anche Aristotele (soprattutto l'Aristotele etico-politico), attribuendogli la dottrina della creazione e dell'immortalità dell'anima. Anch'egli propone un cristianesimo rinnovato, contrapponendo alla teologia scolastica la mistica neoplatonizzante; ma anch'egli, come Erasmo, si rifiuta di ribellarsi alla Chiesa cattolica.

Lefèvre d'Etaples ebbe come discepoli, oltre a **Margherita d'Angoulême**, regina di Navarra (sorella di Francesco I, re di Francia), l'umanista **Charles Bouelles**, chiamato latinamente **Bovillo** (1472-1553), famoso soprattutto per avere ripreso, nel suo libro *De sapiente*, il discorso di Pico della Mirandola sulla **dignità dell'uomo**, affermando che l'uomo è l'unica creatura che non ha un'essenza predeterminata e che può determinarsi completamente da se stesso, ascendendo in tal modo tutti i gradi della realtà, da quello più elementare della pura esistenza a quello più elevato della pura intelligenza.

Un altro importante umanista francese fu **Henri Estienne** (latinamente Stefano, 1522-1598), che curò l'edizione a stampa di tutto Platone (cui si fa riferimento ancora oggi per la numerazione dei paragrafi), ma soprattutto introdusse in Francia la conoscenza di Sesto Empirico, determinando in tal modo una **rinascita dello scetticismo** (egli tradusse in latino gli *Schizzi pirroniani*, mentre **Gentian Hervet** tradusse l'*Adversus mathematicos*).

Ma la figura di maggior rilievo dell'Umanesimo francese è indubbiamente **Michel de Montaigne** (1533-1592), autore dei famosi *Essais,* un'autobiografia spirituale in cui si svolgono varie considerazioni sulla cultura antica e contemporanea, dal punto di vista filosofico e religioso. L'ispirazione fondamentale dell'opera è di tipo scettico e si esprime nella domanda *que sais-je?* («che cosa so?»), formulata da Montaigne a proposito di ogni problema importante. Questo scetticismo, generato probabilmente anche dallo spettacolo delle guerre di religione in Francia a cui Montaigne dovette assistere (senza lasciarsene tuttavia coinvolgere), lo porta a un atteggiamento di grande tolleranza riguardo alle diverse posizioni, e fa del suo pensiero più una forma di saggezza pratica (senza tuttavia la fede religiosa di Erasmo) che un vero e proprio sistema filosofico.

Lo scetticismo di Montaigne fu ripreso da **Pierre Charron** (Parigi 1541-1603), autore dell'opera *De la sagesse*, in cui la saggezza pratica, attraverso il rifiuto di ogni conoscenza sia empirica che razionale, approda, data la situazione personale dell'autore (sacerdote cattolico, sottomesso alla Chiesa), a un atteggiamento esclusivamente di fede, che è giusto definire fideismo.

Moro

In **Inghilterra** l'Umanesimo fu introdotto dal teologo **John Colet** (Londra 1467-1519), il quale, in polemica con la Scolastica occamistica dominante a Oxford e a Cambridge, ripristinò lo studio dei Padri della Chiesa, propendendo verso posizioni

neoplatonizzanti. Ma la figura più importante dell'Umanesimo inglese è certamente quella di **Thomas More** (Londra 1478-1535), studioso degli autori antichi e insieme politico di grande valore, che giunse fino ad essere nominato cancelliere del regno da Enrico VIII, e poi fu da lui condannato a morte per essere rimasto fedele alla Chiesa romana nel momento in cui il re vi si ribellò a causa del suo divorzio da Caterina d'Aragona. Per questo motivo, cioè come martire della fede, è stato dichiarato santo.

L'opera cui è legata la fama filosofica di Tommaso Moro è *Utopia*, trattato sulla costituzione politica ideale, che l'autore immagina realizzata in un'isola chiamata **Utopia**, cioè «non-luogo» (dal greco *ou,* non, e *tòpos,* luogo), ossia considerata inesistente. Malgrado la sua profonda fede cristiana, Moro non pone la rivelazione cristiana alla base della sua costituzione ideale, bensì la **pura ragione**, in quanto espressione dell'autentica natura umana. Questa, a suo avviso, conduce gli uomini ad ammettere un Dio trascendente e a dar vita a una società politica fondata sulla famiglia, ma non sulla proprietà privata, bensì sulla **comunanza dei beni**. La proprietà infatti, secondo Moro, è causa di tutti i conflitti e le guerre, perciò è contraria all'amore che deve regnare tra gli uomini e quindi deve essere abolita, insieme col denaro che di essa è espressione.

L'uguaglianza economica non comporta tuttavia, per Moro, una democrazia politica; il governo migliore infatti è quello di un principe, eletto a vita da un senato. Il potere politico deve essere distinto dal potere religioso (contrariamente a quanto volle Enrico VIII), ma comunque deve essere assicurata a tutti i cittadini la più ampia **libertà di opinione e di fede religiosa**, il cristianesimo essendo solo l'espressione più alta della religione naturale. In tal modo Moro riprende la concezione classica della «costituzione mista» (con elementi monarchici, aristocratici e democratici). Si tratta, come si vede, di un'originale sintesi tra elementi antichi e ultramoderni, destinata a inaugurare un nuovo genere letterario, detto, appunto, utopistico.

Nella **penisola iberica** l'Umanesimo, anticipato dal catalano Raimondo di Sabunde, fu ripreso dal castigliano **Giovanni Ludovico Vives** (Valenza 1492-Bruges 1540), il quale, nell'opera *In pseudo-dialecticos*, polemizzò contro la logica della Scolastica, riaffermando, come già aveva fatto Agricola, il valore della dialettica e della retorica, cioè delle «arti» che riguardano il linguaggio, la comunicazione umana e la vita pratica.

Su posizioni vicine a quelle di Erasmo da Rotterdam furono, sempre in Spagna, i fratelli **Alfonso** e **Giovanni de Valdès**, ma l'Umanesimo in questo paese fu sopraffatto da una vigorosa ripresa della Scolastica, nota col nome, come vedremo, di «seconda Scolastica». Lo scontro fra queste opposte tendenze determinò una forma di scetticismo, simile a quella di Montaigne, nel medico e filosofo portoghese **Francisco Sanchez** (1551-1623), il quale riduce ogni conoscenza soltanto a congettura e ammette come unica certezza la fede.

Naturalmente durante il Cinquecento l'Umanesimo continuò anche in **Italia**, anche se non più con lo slancio e l'originalità che avevano contrassegnato il secolo precedente. Esso si limitò, più che altro, a riproporre il platonismo dell'Accademia fiorentina, ma finì con l'approdare, come in altri paesi, ad esiti scettici.

La dottrina ficiniana dell'amore cosmico fu ripresa dal fiorentino **Francesco Cattani da Diacceto** (1466-1522), autore dei *Tre libri d'amore*, che tuttavia ne accentuò soprattutto l'aspetto retorico-letterario di amore per la bellezza. Invece l'ebreo porto-

ghese immigrato in Italia **Giuda Abrabanel**, detto anche **Leone Ebreo** (1460-1521), autore dei *Dialoghi d'amore*, ne ripristinò la dimensione universale, facendo dell'amore il legame che unisce tra loro tutte le creature e queste a Dio. Sugli aspetti esclusivamente estetico-letterari della dottrina dell'amore si soffermarono il cardinale **Pietro Bembo** (1470-1547), autore degli *Asolani*, e **Baldassar Castiglione** (1478-1529), autore del *Cortigiano*.

L'ammissione, compiuta da Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, di una tradizione comprendente tanto l'antica sapienza pagana quanto la religione cristiana, fu ripresa dal vescovo **Agostino Steuco** (Gubbio 1497-Venezia 1548), che nell'opera *De perenni philosophia* la ribattezzò col nome di «filosofia perenne». La continuità di tale tradizione fu invece negata dal nipote di Giovanni Pico, cioè **Gianfrancesco Pico della Mirandola** (1469-1533), il quale nell'opera *De studio divinae et humanae philosophiae* contrappose nettamente la «filosofia divina», cioè la rivelazione cristiana, alla «filosofia umana», cioè quella degli antichi filosofi pagani, considerando la prima come unica espressione della verità e negando qualsiasi valore alla seconda. Questa posizione da un lato avvicina Gianfrancesco Pico all'ideale erasmiano di un ritorno al cristianesimo delle origini, dall'altro lo avvicina a quello che sarà lo scetticismo di Montaigne.

Un'esplicita ripresa del platonismo, che però si tinge – come al solito – dei colori del neoplatonismo, si ha in **Francesco Patrizi** (Cherso 1529-Roma 1597), il quale, nelle *Discussiones peripateticae*, sviluppa una violenta polemica antiaristotelica, giungendo a forme di vera e propria denigrazione nei confronti della vita e del pensiero di Aristotele. Nella parte costruttiva la sua filosofia ripete le linee fondamentali del neoplatonismo, dando però particolare rilievo alla tesi dell'**infinità dell'universo**, che viene dedotta dall'infinità stessa della causalità divina (Dio, essendo causa infinita, non può creare che un effetto infinito). Questa dottrina fu sostenuta anche dal poeta ferrarese **Pier Angelo Manzolli**, autodenominatosi **Palingenio Stellato** (1500-1543).

2 RIFORMA E CONTRORIFORMA

Lutero

Una notevole influenza sulla filosofia, non solo del Cinquecento, ma di tutta l'età moderna, ebbe la **Riforma protestante**, anche se il pensiero dei suoi fautori non si presenta come una filosofia, ma come una riforma, appunto, della religione cristiana, con l'intenzione di renderla più pura. L'iniziatore di essa fu, come è noto, **Martin Lutero**, del cui pensiero ci limitiamo a ricordare i tratti che presentano maggiore interesse per la filosofia.

Nato ad Eisleben nel 1483, Lutero studiò nell'università di Erfurt, dove ebbe come maestri i seguaci dell'occamista Gabriel Biel. Fattosi monaco agostiniano e sacerdote, meditò a lungo sul pensiero di s. Agostino, sulle *Lettere* di s. Paolo e sulle opere dei mistici cristiani (s. Bernardo e i mistici del secolo XIV). Insegnò nel convento agostiniano di Wittemberg, dove nel 1517 pubblicò le sue famose tesi contro le indulgenze, che segnarono il suo distacco dalla Chiesa di Roma. Dopo varie vicende, che ne fecero il capo riconosciuto della Riforma in Germania, morì a Wittemberg nel 1546. La sua vasta produzione comprende la traduzione della Bibbia in tedesco, che non solo rese accessibile l'opera a tutti i fedeli, ma contribuì a fare del tedesco una lingua letteraria; vari commenti a libri del *Vecchio* e del *Nuovo Testamen-*

to (famoso quello alla *Lettera ai Romani* di s. Paolo); opere originali in tedesco, quali *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca sul miglioramento del ceto cristiano*, e in latino, quali *De captivitate babylonica Ecclesiae praeludium*, *De libertate christiana* e *De servo arbitrio* (contro il *De libero arbitrio* di Erasmo).

La base di tutta la riflessione religiosa di Lutero è il passo della *Lettera ai Romani* in cui s. Paolo afferma che il «giusto vivrà per fede». Questo passo significa, per Lutero, che la sola giustificazione possibile per l'uomo, cioè la sola garanzia di salvarsi l'anima, è la **giustificazione per fede**, ovvero che solo la fede in Gesù Cristo può salvare l'uomo. A spiegazione di questa tesi centrale Lutero adduce la sua convinzione che la natura umana sia stata totalmente corrotta dal peccato originale, per cui l'uomo sarebbe diventato incapace di fare il bene, e in ogni caso, qualunque cosa egli faccia, non potrebbe mai avere alcun merito di fronte a Dio, essendo caduto in disgrazia presso di lui a causa del peccato. Solo Cristo, con la sua passione e morte, ha acquistato dei meriti di fronte a Dio, e l'uomo può usufruire di questi meriti, cioè può riacquistare la grazia (il favore, la benevolenza) di Dio, soltanto mediante la fede in Cristo. Di conseguenza sia le **opere** comandate dalla Legge divina e dalla Chiesa (per esempio le opere di carità, le elemosine intese ad acquistare le indulgenze), sia le varie **pratiche di pietà** (atti del culto, penitenze, liturgie), sia gli stessi **sacramenti** amministrati dai sacerdoti, non hanno per Lutero alcun valore in ordine alla salvezza (egli tra l'altro nega la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo nell'Eucaristia). Solo Dio, grazie alla sua infinita misericordia, decide, in modo misterioso ed insondabile, chi deve essere salvo: la salvezza, pertanto, dipende esclusivamente dalla **predestinazione** divina.

Questa dottrina, nella parte relativa all'interpretazione del testo paolino, non può ritenersi eretica (e tale, infatti, non fu ritenuta dalla Chiesa prima che Lutero le si ribellasse), perché s. Paolo afferma chiaramente la necessità della fede per la salvezza. All'affermazione di s. Paolo, tuttavia, Lutero aggiunge una svalutazione totale delle opere, condotta fino alla negazione del valore salvifico dei sacramenti, la quale comporta l'esclusione di qualsiasi funzione mediatrice della Chiesa. Per Lutero, infatti, non c'è alcun intermediario tra Dio e l'uomo: questi si pone direttamente in rapporto con Dio nell'**intimo della sua coscienza** e in questo rapporto consiste l'essenza della religione. Ogni uomo, pertanto, è sacerdote: non c'è bisogno di sacerdoti consacrati, che fungano da intermediari tra gli altri uomini e Dio.

In tal modo, oltre a porsi, ovviamente, in contrasto con la Chiesa, Lutero si è posto in contrasto anche col pensiero dei principali umanisti europei, in particolare con Erasmo da Rotterdam, perché la sua totale svalutazione della natura umana è stata vista da questi anche come negazione più generale della dignità dell'uomo e in particolare come una **negazione del libero arbitrio**: cosa che Lutero stesso, del resto, ha confermata nella risposta data a Erasmo col *De servo arbitrio*.

A tale concezione, inoltre, è connessa anche la **svalutazione completa della ragione**, e quindi della stessa filosofia, che Lutero giudica non solo come del tutto insufficiente alla salvezza, ma addirittura come dannosa per la fede, in quanto espressione della superbia umana. In particolare Lutero polemizza contro la filosofia scolastica, ritenendola colpevole, almeno in alcune sue correnti (tomismo e scotismo), di aver voluto dimostrare razionalmente l'esistenza e gli attributi di Dio. Il filosofo più avversato da Lutero è perciò Aristotele, che sta alla base della Scolastica e che è da lui considerato la

causa principale dell'inquinamento razionalistico della filosofia cristiana. Probabilmente queste posizioni sono dovute anche all'influenza del **fideismo occamistico**.

Un altro caposaldo del pensiero di Lutero, che comporta ugualmente la negazione della funzione mediatrice della Chiesa, è l'affermazione del diritto di ciascuno a ricavare direttamente dalla Sacra Scrittura il contenuto della propria fede, cioè il diritto al cosiddetto **libero esame** della Scrittura. Questo non va inteso come legittimazione di qualsiasi interpretazione, anche della più arbitraria, ma come esclusione di un'autorità ufficiale che stabilisca l'interpretazione ortodossa del testo. L'unica autorità riconosciuta dal cristiano in materia di fede, secondo Lutero, è la stessa **Sacra Scrittura**. Sotto questo aspetto si deve registrare una certa convergenza tra Lutero e l'Umanesimo, che pure aveva affermato la necessità di un esame critico dei testi, indipendentemente dal principio di autorità, e, soprattutto nei suoi sviluppi europei (Erasmo), aveva invocato un ritorno al cristianesimo delle origini.

La totale interiorizzazione della religione, sostenuta da Lutero, porta a una netta separazione tra vita privata e vita pubblica, cioè tra quello che l'individuo pensa nell'intimo della propria coscienza e il modo in cui si comporta nella società. Il comportamento esterno, secondo Lutero, deve essere disciplinato dall'**autorità civile**, cioè dai vari prìncipi, che hanno il compito di porre un freno, mediante sanzioni, alla tendenza degli uomini verso il male. Non c'è dunque alcun bisogno di un'autorità religiosa distinta da quella civile, ma quest'ultima svolge anche la funzione della prima, imponendo l'obbedienza tanto alle leggi umane quanto alle leggi divine. È riconoscibile, in questa dottrina, la concezione negativa del potere civile propria dell'**agostinismo politico medioevale**, che giustifica l'autorità solo come strumento di repressione. Alcuni studiosi ritengono che essa abbia alimentato, in alcune fasi della storia del popolo tedesco, un atteggiamento di sottomissione indiscriminata al potere politico e una concezione della libertà come fatto puramente interiore.

Zwingli

Il pensiero di Lutero fu ripreso con alcune variazioni da parte dei riformatori svizzeri Zwingli e Calvino. **Ulrico Zwingli** (Wildhaus 1484-Kappel 1531), che predicò la Riforma a Zurigo, fu più vicino, per formazione, all'Umanesimo, perciò riprese soprattutto la dottrina del **libero esame** della Scrittura, con la conseguente eliminazione di qualsiasi autorità ecclesiastica e di qualsiasi istituzione mediatrice tra l'uomo e Dio. Sensibile anche alla concezione neoplatonica della derivazione necessaria di tutte le cose da Dio, Zwingli interpretò la dottrina della **predestinazione** come espressione dell'assoluta onnipotenza divina, secondo una specie di determinismo ottimistico che non comportava la svalutazione delle opere umane, ma le considerava espressioni anch'esse della provvidenza divina.

In conseguenza di questa sua dottrina Zwingli intese l'identificazione luterana del potere religioso col potere civile come **missione religiosa** dello stesso potere civile, cioè attribuì al potere civile il compito di diffondere e proteggere la religione, con evidenti rischi di intolleranza nei confronti di quanti non condividessero la fede della maggioranza. Zwingli del resto, coerentemente col suo pensiero, guidò la guerra dei cantoni svizzeri protestanti contro quelli cattolici, nel corso della quale trovò egli stesso la morte.

Calvino

Giovanni Calvino (Noyon 1509-Ginevra 1564), autore della *Institutio religionis christianae*, condivise, di Lutero, soprattutto la dottrina della **giustificazione per fede**, interpretandola nel senso della più rigida **predestinazione**: anche per lui l'intelletto umano non è assolutamente in grado di conoscere Dio, la volontà umana non è in grado di fare il bene e l'unica salvezza per l'uomo deriva da un imperscrutabile decreto divino. Egli tuttavia, a differenza di Lutero e in accordo con Zwingli, non svaluta le opere umane, almeno quelle dovute all'iniziativa del singolo, ma le considera espressioni dell'azione di Dio nella storia, per cui, ogniqualvolta un'azione umana perviene al successo, ciò è segno, a suo avviso, che essa è stata voluta da Dio. Restano svalutate solo le opere di beneficienza e le pratiche di pietà, ovvero le opere istituzionalizzate dalla Chiesa.

Questo concetto fu applicato dalla nuova classe sociale allora emergente in alcuni paesi europei, cioè la borghesia mercantile, alle **attività economiche** (comprare, vendere, guadagnare, arricchirsi), così che il successo in queste ottenuto fu interpretato come un segno della volontà divina e quindi della predestinazione alla salvezza. Ciò portò a un incremento enorme di tali attività e contribuì, secondo la nota interpretazione di Max Weber ed Ernest Troeltsch, a far nascere il **capitalismo**, cioè la tendenza all'accumulazione indefinita della ricchezza, nei paesi in cui maggiormente si sviluppò la religione calvinista (Paesi Bassi, Inghilterra, Stati Uniti d'America).

La **borghesia** – che significa letteralmente classe di coloro che abitano nelle città (*Bürger* in tedesco significa «cittadino») in contrapposizione a coloro che vivono nelle campagne (cioè i signori feudali e i loro contadini) – si distingue dalle altre classi per il fatto di essere composta da persone che lavorano (mentre i signori feudali non lavorano), e soprattutto lavorano per sé, cioè si arricchiscono dei frutti del proprio lavoro (mentre i contadini non lavorano per sé, ma per il signore). Essa dunque è più motivata delle altre classi a lavorare, cioè è più attiva, e il suo attivismo trova nell'etica calvinista una giustificazione anche religiosa.

Calvino tuttavia si dedicò soprattutto all'attività politica, realizzando nella città di Ginevra una specie di **repubblica teocratica** ispirata ai princìpi religiosi della Riforma, in cui l'autorità suprema era detenuta da un Concistoro democraticamente eletto, preoccupato soprattutto di far rispettare la Legge divina. Comunità religiosa e comunità politica vengono in tal modo a coincidere, e l'**intolleranza religiosa** verso i dissidenti diventa inevitabile, come è provato dalla condanna al rogo che la repubblica di Ginevra inflisse all'eretico Michele Serveto nel 1553 per le sue dottrine antitrinitarie.

Oltre alle grandi figure di riformatori che abbiamo considerato, fiorirono nel Cinquecento altre figure minori, che interpretarono in vari modi la Riforma protestante o altre forme di religiosità giudicate eretiche dalla Chiesa. Tra queste vanno ricordati i «**mistici**» **tedeschi: Tommaso Müntzer** (1485-1525), capo degli «anabattisti» (cioè di coloro che rifiutavano il battesimo ricevuto nell'infanzia), il quale predicò un'assoluta libertà religiosa, negando qualsiasi valore all'autorità civile; **Sebastiano Franck** (1499-1542), che negò il valore storico dei fatti narrati dalla Sacra Scrittura (incarnazione di Cristo, redenzione), dichiarandone il rinnovamento continuo nel presente; **Valentino Weigel** (1533-1588), che affermò il valore della fede interiore al di sopra di ogni autorità esterna, compresa quella della Sacra Scrittura; **Jakob Boehme** (1575-1624), che teorizzò un misticismo fondato sul riconoscimento della nullezza dell'uo-

mo, espresso nell'«angoscia», e culminante nell'abbandono a un Dio che è Nulla e Tutto insieme, Bene e Male, Volontà originariamente indistinta e Potenza infinita.

Vanno poi ricordati i «**razionalisti**» **della Riforma**, cioè il già citato **Michele Serveto** (1511-1553), spagnolo di origine, nominalista, che negò la Trinità divina in quanto fatta di semplici nomi; il trentino **Jacopo Aconcio** (1518-1567), che difese soprattutto la tolleranza religiosa; i senesi, zio e nipote, **Lelio** (1525-1562) e **Fausto** (1539-1604) **Socino**, emigrati in Polonia e fondatori della setta degli Unitariani (negatori della Trinità), i quali affermarono, oltre al libero esame della Scrittura, e alla conseguente tolleranza religiosa, il valore della libertà umana nel meritare la grazia divina.

Infine è necessario ricordare, per l'importanza che ebbe nell'assicurare il successo della Riforma luterana in Germania, **Filippo Melantone** (Bretten 1497-Wittemberg 1560), dotato di una formazione umanistica, favorevole alla dialettica e alla retorica aristoteliche, il quale sistemò in forma moderata ed eclettica il pensiero di Lutero, favorendone in questo modo la penetrazione nelle università, dove ancora dominava il linguaggio della Scolastica. Le **opere** buone, secondo Melantone, hanno valore come completamento dell'atto di fede e consistono soprattutto nel rispetto della **legge naturale**, la quale è voluta da Dio e comporta anche l'esistenza della società politica e la necessità di rispettarne l'autorità.

La Controriforma

La reazione della Chiesa cattolica alla Riforma protestante è nota col nome di **Controriforma**. Alcuni studiosi hanno dato a questo termine un significato prevalentemente negativo (di dogmatismo, puro conservatorismo, decadenza intellettuale), il che ha suscitato, da parte cattolica, la rivendicazione dell'esistenza di una «Riforma cattolica» distinta e non meno valida di quella protestante. Esso tuttavia può essere usato semplicemente per indicare le dottrine che la Chiesa, specialmente nel **Concilio di Trento** (1545-1563), oppose a quelle dei Riformatori protestanti, le quali presentano anch'esse, come quelle della Riforma, un certo interesse filosofico.

La più importante tra queste è l'affermazione del **valore della storicità**, che fa della Chiesa, come istituzione sviluppatasi con continuità nel corso della storia a partire dalla sua fondazione ad opera di Cristo, l'unica depositaria della **retta interpretazione della Scrittura** (la cui versione ufficiale è indicata nella traduzione latina di s. Gerolamo, cioè nella *Vulgata*). A questa viene inoltre affiancata, come ulteriore fonte della fede, la **tradizione**, cioè l'insieme delle dottrine trasmesse oralmente attraverso le varie generazioni di credenti (da cui la stessa Scrittura, del resto, ha tratto origine), della quale la Chiesa è ugualmente unica depositaria e interprete autorizzata.

Per quanto riguarda il problema della salvezza, il Concilio di Trento ha scelto una soluzione intermedia tra il predestinazionismo dei protestanti e la sopravvalutazione della libertà umana compiuta da alcuni umanisti, affermando che la salvezza è il frutto di una cooperazione tra la **grazia divina** e la **libertà umana**: le opere umane, da sole, non sono sufficienti alla salvezza, ma richiedono la grazia acquistata per mezzo della fede; tuttavia esse sono necessarie, perché una fede senza opere non può essere autentica. Il peccato originale ha introdotto nell'uomo un'inclinazione al male, tuttavia non ha distrutto il libero arbitrio, che con l'aiuto della grazia divina mette ancora l'uomo nella condizione di poter fare il bene.

Si tratta, come si vede, di una conciliazione molto equilibrata tra il piano della **natura**, che è stata creata da Dio e dunque è fondamentalmente buona, essendo stata solo ferita, non distrutta, dal peccato originale, e il piano della **grazia**, che non si sostituisce alla natura, ma va in suo aiuto, rafforzandola e perfezionandola. È la soluzione già data al problema dei rapporti tra ambito naturale e ambito sovrannaturale, e quindi anche dei rapporti tra ragione e fede, e tra filosofia e teologia, nel secolo XIII da Tommaso d'Aquino: infatti il **tomismo** viene rivalutato dalla Chiesa durante la Controriforma come la sintesi più riuscita di sapienza umana e sapienza cristiana. Lo stesso Concilio di Trento fa uso di categorie aristoteliche, come quelle di sostanza e accidente, per spiegare la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia: il pane e il vino mutano di sostanza, diventando corpo e sangue di Cristo (**transustanziazione**), ma conservano gli accidenti, cioè le apparenze, di pane e vino. Vedremo, d'altra parte, che indipendentemente dalla Controriforma, pur se indubbiamente anche grazie ad essa, il tomismo, cioè l'«aristotelismo cristiano», ebbe nel Cinquecento una notevole ripresa che si suole denominare «seconda Scolastica».

3 Il pensiero politico rinascimentale

Uno degli aspetti più interessanti, perché assolutamente originali e destinati a perdurare lungo tutta l'età moderna, della filosofia del Cinquecento è il pensiero politico, che si configura in forme del tutto nuove rispetto alla tradizione, cioè come **filosofia politica** autonoma da ogni altra forma di sapere (teologia, metafisica, etica), o addirittura come **scienza della politica**, cioè come descrizione oggettiva, spregiudicata, dei fenomeni politici, mirante unicamente a conoscerne le cause e le leggi, indipendentemente da ogni giudizio di valore.

Ciò che rese possibile il sorgere di questa nuova forma di pensiero fu il formarsi di una nuova realtà storica, lo **Stato** nel senso moderno del termine (che scriviamo con l'iniziale maiuscola per distinguere il nuovo significato che esso assume da quello tradizionale di «condizione sociale»), realtà mai esistita, con le stesse caratteristiche, né nell'antichità né nel Medioevo. Esso nacque in Italia, tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, precisamente con i cosiddetti **principati**, cioè con quelle nuove forme di organizzazione politica in cui un individuo, il «principe», venne a riassumere in sé l'intera società politica alla quale era preposto, trasformando quest'ultima a sua volta in una specie di individuo, o di persona, non solo in senso giuridico, ma quasi in senso reale, cioè nel senso di un soggetto unico capace di decidere e di agire in proprio. Nel secolo successivo, cioè tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, questa nuova realtà politica si realizzerà anche negli altri paesi europei nella forma delle **monarchie assolute**, in cui il «re» riassume nella sua persona l'intera società.

Esiste anche un documento, risalente significativamente all'Italia della fine del Quattrocento, dal quale risulta il mutamento di significato della parola «stato»: si tratta di una lettera di **Lorenzo il Magnifico**, in cui il nuovo principe di Firenze afferma che la sua famiglia, cioè i Medici, è giunta a farsi «stato», il che vuol dire non solo che essa è pervenuta ad una condizione sociale elevata, anzi alla più elevata possibile, quella di chi detiene il potere politico supremo, ma anche che essa è diventata per questo motivo espressione della stessa repubblica di Firenze, cioè ha riassunto, incarnato in se stessa, l'intera società politica fiorentina, facendosi «Stato» nel senso moderno del termine.

Siamo così di fronte a una situazione del tutto nuova, in cui la persona, o la famiglia, o il gruppo di famiglie (come nel caso di Venezia), che detiene il potere politico supremo, e che di per sé è **parte** della società politica, si identifica col **tutto**, trasformando la società politica da pluralità di persone, o di soggetti, in un soggetto unico, dotato di un'unica volontà. Perciò Luigi XIV, monarca assoluto di Francia, potrà dire: «*l'État c'est moi!*» («lo Stato sono io»). Naturalmente tutti gli altri membri della società politica vengono privati di qualsiasi potere (ad esempio del potere che avevano, nella società feudale, i signori), diventando semplici «privati» nel senso letterale del termine, ovvero «sudditi». L'oggetto della nuova filosofia politica è appunto questo Stato, e proprio la sua esistenza come realtà nuova e autonoma fa sì che la filosofia politica diventi un discorso nuovo e autonomo rispetto ad ogni altro.

Machiavelli

Il pensatore che per primo avvertì l'esistenza dello Stato moderno – anche se non lo definì esplicitamente – è **Niccolò Machiavelli**, che fu anche il primo ad usare nelle sue opere il termine «Stato» nel senso nuovo.

Nato a Firenze nel 1469, Machiavelli non fu propriamente un umanista, anche se conobbe i classici greci (ma in traduzione latina), quanto piuttosto un uomo impegnato nella politica come professione (fu segretario della cancelleria della repubblica fiorentina fino al ritorno dei Medici e rappresentante di essa nei rapporti con gli altri Stati italiani) e poi, dopo il ritiro a vita privata, uno studioso di politica e di storia. Morì, sempre a Firenze, nel 1527, dopo avere assistito alla nuova caduta del principato mediceo per l'invasione dell'esercito imperiale. Le sue opere più importanti sono il *De principatibus* (che è in italiano e viene comunemente chiamato *Il principe*) e i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

Nel *Principe* Machiavelli concentra la sua attenzione sulla nuova forma di organizzazione politica nata nell'Italia del suo tempo, cioè il «principato», per descrivere come i principati, da lui chiamati senz'altro «Stati», nascono, si mantengono e periscono. Già in questa formulazione del tema si può notare la sua considerazione dello Stato come singolo individuo, dotato di vita propria. Tale impressione è confermata dal fatto che egli applica allo Stato le leggi che a suo giudizio valgono per la vita degli individui, cioè quelle per cui ogni individuo tende soprattutto ad autoconservarsi, cioè a sopravvivere, e il suo unico fine non è la felicità, o il bene, bensì semplicemente l'esistenza, la sicurezza. La stessa visione pessimistica vale, secondo Machiavelli, per gli Stati, i quali non hanno come fine il «bene comune» dei cittadini, come dicevano gli scolastici, o il «vivere bene» di ciascuno, come diceva Aristotele, bensì la conservazione di sé attraverso l'ordine interno e la pace all'esterno, cioè il semplice sopravvivere.

Per questo motivo la politica diventa del tutto **autonoma** dall'etica, cioè non si preoccupa più, come nell'antichità e nel Medioevo, di ciò che è bene o male, ma solo di ciò che giova o nuoce alla **conservazione del potere**: in vista di tale fine sono leciti tutti i mezzi, compresi l'inganno, la violenza e la frode, nonché l'uso strumentale della religione. Il **principe**, dice Machiavelli, deve essere come «il lione» e «la golpe», cioè violento e astuto, oppure mezzo uomo e mezzo bestia, come il mitico «centauro». Egli deve sapersi avvalere del corso immutabile degli eventi naturali, ossia di quella che Machiavelli chiama la **fortuna**, cioè prevederli e assecondarli in modo da trarne vantaggio ai propri fini: la capacità di fare questo è la **virtù**, che non ha alcun significato morale, ma è semplicemente intelligenza, spregiudicatezza e abilità politica.

Questa concezione, a causa dell'ammissione di un **andamento ciclico degli eventi naturali**, che in alcuni momenti fa pensare alla dottrina dell'eternità del mondo, fu giudicata aristotelica dai neoplatonici contemporanei di Machiavelli, e in effetti Machiavelli desunse dai libri centrali della *Politica* di Aristotele, quelli concernenti le rivoluzioni, molte delle sue spiegazioni della genesi e della decadenza degli Stati. Tuttavia, per altri aspetti, essa si colloca agli antipodi della concezione aristotelica della politica, proprio per la separazione stabilita tra la politica e l'etica e per il fine assegnato allo Stato. È certo, comunque, che Machiavelli non considerava il principato come la forma ideale di Stato, e che egli ne analizzò il funzionamento nel *Principe* soprattutto allo scopo di indicare una via per la realizzazione di un unico principato italiano capace di liberare l'Italia dalla dominazione straniera iniziatasi proprio durante la sua vita.

Nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* Machiavelli esamina non più i principati esistenti nel suo tempo, ma un'altra forma di organizzazione politica, la **repubblica**, che egli considera nettamente preferibile e anzi migliore in assoluto. La realizzazione esemplare della repubblica si è avuta, a suo giudizio, nell'antica Roma. Anche di questa egli studia il funzionamento con gli stessi criteri con cui nel *Principe* ha studiato il principato, cioè considerandola come finalizzata unicamente alla sopravvivenza. Per questo egli indica nella **costituzione mista**, cioè comprendente un elemento monarchico (i consoli), un elemento aristocratico (il senato) e un elemento democratico (i tribuni della plebe), la costituzione migliore, in quanto capace di assicurare la maggiore stabilità allo Stato.

Non si tratta, come si vede, di una motivazione di carattere etico, che pure era presente in alcuni sostenitori antichi di questo tipo di costituzione (Platone, Aristotele, Cicerone), ma di una motivazione di carattere esclusivamente politico nel senso moderno, cioè, potremmo dire, di «biologia sociale», come in qualche misura si riscontra in altri autori antichi (Polibio).

Un certo contributo al rinnovamento della filosofia politica, soprattutto relativamente alla **considerazione della storia**, è stato portato anche da **Francesco Guicciardini** (Firenze 1483-1540), che fu uomo politico con cariche pubbliche e storico – scrisse infatti una *Storia d'Italia* –, ma anche autore di riflessioni sulla storia. Nelle *Considerazioni sui Discorsi del Machiavelli* egli contesta infatti la pretesa del suo predecessore che la storia si svolga, come la natura, secondo leggi immutabili e che pertanto una situazione, come quella dell'antica Roma, possa essere considerata esemplare rispetto ad altre. Secondo Guicciardini, al contrario, la storia è fatta sempre di situazioni nuove e irripetibili, e la scienza politica, anziché cercare leggi universali, deve sempre tener conto soltanto degli interessi e delle motivazioni **particolari** che muovono gli uomini nelle diverse situazioni.

Bodin

Un contributo importante, paragonabile a quello di Machiavelli, fu portato al pensiero politico rinascimentale, nonché alla sua considerazione della storia, dal francese **Jean Bodin**, il teorico della «sovranità».

Nato ad Angers nel 1530, Bodin assistette alle guerre di religione tra cattolici e ugonotti (calvinisti) che insanguinarono la Francia nella seconda metà del Cinquecento, mettendo in crisi una monarchia consolidatasi ormai da vari secoli. Tali guerre, e lo stato di anarchia conseguente, ebbero fine, come è noto, con l'ascesa al trono di Francia di Enrico IV di Borbo-

ne, il quale, convertitosi strumentalmente al cattolicesimo, avviò la formazione in Francia di una vera e propria monarchia assoluta, che sarebbe stata pienamente realizzata con Luigi XIV. Bodin, che era fondamentalmente un giurista, teorizzò questo nuovo Stato nella sua opera principale, i *Six livres de la République* (*Sei libri sullo Stato*), polemizzando contro gli scrittori calvinisti che sostenevano l'origine popolare dell'autorità politica e quindi il diritto di ciascuno a disfarsi del monarca qualora questi violasse le libertà individuali (i «monarcomachi»). Egli scrisse, tra l'altro, anche un importante libro intitolato *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Morì a Laon nel 1596.

Secondo Bodin lo Stato (da lui indicato col termine «repubblica», che però va inteso in senso generico, cioè come esprimente qualsiasi forma di regime politico, compresa la monarchia) ha una caratteristica essenziale, che costituisce la sua natura, la sua essenza, senza la quale esso non è più uno Stato: la **sovranità**, cioè la prerogativa di non riconoscere nessuna autorità al di sopra di sé. La sovranità deve essere illimitata, indivisibile ed eterna, chiunque sia colui che la esercita, cioè chiunque sia il «sovrano» (un re, o un consiglio di pochi, o un'assemblea di molti). Questi, secondo Bodin, riceve la sua **autorità direttamente da Dio**, perché lo Stato è una realtà voluta da Dio e necessaria all'uomo non tanto per il raggiungimento della felicità, quanto per il soddisfacimento dei bisogni elementari, cioè per la sopravvivenza.

Il modello del sovrano è, per Bodin, il padre di famiglia, che gode sui suoi familiari di un potere assoluto per diritto divino, anzi in taluni passi Bodin giunge a paragonare il sovrano a Dio stesso, dichiarando che egli è l'**immagine di Dio** sulla terra. Non ricevendo il potere dai sudditi, il sovrano non può essere limitato nel suo esercizio dai diritti di questi ultimi. Egli è la fonte delle leggi, perciò non è tenuto a rispettarle lui stesso, anzi il carattere della sovranità si manifesta proprio nel suo essere superiore alle stesse leggi. Il sovrano deve regolare il comportamento dei sudditi anche in materia di religione, facendo in modo di assicurare la concordia e la tolleranza reciproca.

Siamo di fronte, come si vede, ad una vera e propria teorizzazione dell'**assolutismo politico**, il cui merito tuttavia sta nell'aver individuato nella sovranità l'attributo essenziale dello Stato moderno, indipendente dal tipo di costituzione che viene scelto. Per Bodin non ha molta importanza il tipo di costituzione con cui lo Stato si regge (monarchica, aristocratica o democratica): l'importante è che essa assicuri l'indivisibilità del potere sovrano. Per questo egli è contrario alla «costituzione mista» esaltata da Machiavelli, in quanto vi scorge una divisione dei poteri pericolosa per la stabilità dello Stato.

Nello scritto sul **metodo della storiografia** Bodin afferma che la storia delle vicende umane si distingue dalla storia dei processi naturali proprio perché non sottostà a leggi immutabili, ma è costituita da realtà sempre nuove e imprevedibili (è evidente, in questa concezione, l'influenza di Guicciardini, che Bodin conosceva). L'oggetto della storiografia, tuttavia, non è costituito, per Bodin, dalle azioni degli individui, ma da quelle degli Stati, cioè dalle leggi, dai costumi, dalla vita dei popoli. Di questa essa deve studiare i condizionamenti esterni, per esempio fisici o geografici, allo scopo di individuare nella storia, se non delle leggi immutabili, almeno delle costanti.

Botero

Infine merita un cenno, a proposito del pensiero politico rinascimentale, un genere di letteratura, fiorito soprattutto nella seconda metà del Cinquecento e in polemica contro il Machiavelli, di cui l'esemplare più noto è costituito dall'opera intitola-

ta *Della ragion di Stato* di **Giovanni Botero** (1544-1617). Questi fu un gesuita piemontese, il quale volle rivendicare, contro Machiavelli, i diritti della morale sulla politica, accusando il segretario fiorentino di immoralità (accusa ripetuta da molti anche in età più recenti). Ma anche il Botero – come tutta la filosofia politica moderna – risulta debitore a Machiavelli, nel momento in cui afferma che lo Stato ha delle esigenze di **sicurezza** e di **autosufficienza**, le quali possono portare a un conflitto con la morale. Compito della **ragion di Stato** è allora quello di cercare una conciliazione o, dove questa non è possibile, una mediazione tra le esigenze dello Stato e quelle della morale, senza sacrificare né le une né le altre. L'espressione «ragion di Stato», che in Botero significa precisamente questa scienza, o tecnica, della mediazione, ha finito poi con l'indicare, come era naturale, le ragioni, cioè le esigenze dello Stato, quando vengono fatte prevalere su quelle della morale. Essa è diventata così un'altra manifestazione del nuovo modo di concepire la politica, conseguente alla nascita dello Stato moderno.

Oltre alle dottrine fin qui esaminate, esistono tuttavia nel Cinquecento altre forme di pensiero politico, legate alla tradizione della **politica aristotelica**, che di fronte alla nuova realtà costituita dallo Stato moderno assunsero una posizione fortemente critica: ce ne occuperemo tra poco, parlando degli sviluppi dell'aristotelismo.

4 Aristotelismo «laico» e aristotelismo «scolastico»

Come nel Quattrocento, anche nel Cinquecento permane la tradizione filosofico-scientifica di ispirazione fondamentalmente aristotelica, che non solo non viene cancellata dallo sviluppo dell'Umanesimo, della Riforma e della Controriforma, ma anzi trae da questi fenomeni nuovo alimento, preparando, grazie ai suoi interessi logico-metodologici, la cosiddetta rivoluzione scientifica. Nell'aristotelismo del Cinquecento si possono distinguere, tuttavia, due aspetti: quello che, con termine di moda oggi, potremmo chiamare **laico**, in quanto si richiama ai testi stessi di Aristotele e dei suoi commentatori non cristiani (Alessandro e Averroè), senza preoccupazioni di ordine apologetico a favore della religione, e quello che chiamiamo invece **scolastico**, in quanto si richiama ai commentatori della Scolastica medioevale, con intenti chiaramente apologetici.

Il primo aspetto si sviluppò, come nel Quattrocento, soprattutto nelle università dell'Italia settentrionale e in particolare in quella di **Padova**, ad opera di professori laici nel senso proprio del termine (cioè non sacerdoti, né appartenenti a ordini religiosi); il secondo invece si sviluppò soprattutto nell'ambito degli **ordini religiosi**, prima quello dei domenicani, in Italia e in Spagna (Salamanca), poi quello dei gesuiti (fondato durante la Controriforma), in Portogallo (Coimbra), di nuovo in Spagna e successivamente anche in Italia (Roma).

Pomponazzi

La figura più importante dell'**aristotelismo laico** all'inizio del Cinquecento è **Pietro Pomponazzi**.

Nato a Mantova nel 1462, Pietro Pomponazzi (detto «Peretto» per la sua piccola statura) studiò a Padova, dove ebbe come maestro, tra gli altri, Nicoletto Vernia, e dove insegnò fino alla temporanea chiusura dell'università per la guerra della lega di Cambrai. Insegnò poi a Ferrara e a Bologna, dove morì nel 1525. Le sue opere più famose, oltre a vari commenti

ad Aristotele (*Analitici*, *Fisica*, *De caelo*, *De anima*), sono il *Tractatus de immortalitate animae*, il *De incantationibus* e il *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*.

Nel trattato sull'immortalità dell'anima Pomponazzi riprende, sostanzialmente, l'**interpretazione alessandrista**, affermando che l'anima individuale, essendo forma del corpo, è indissolubilmente legata a questo e pertanto non può essere immortale. Se dal punto di vista filosofico, cioè razionale, non si può in alcun modo dimostrare l'immortalità dell'anima, nulla vieta tuttavia, secondo Pomponazzi, che essa venga ammessa per fede, cioè in quanto rivelata da Dio. Fino a qui abbiamo dunque una versione della dottrina averroistica della **doppia verità**.

Più originale è, invece, la concezione etica di Pomponazzi, il quale, rispondendo all'obiezione che la negazione dell'immortalità può avere conseguenze negative dal punto di vista morale, cioè può autorizzare qualsiasi comportamento, afferma che ciascuno deve esercitare la virtù per il valore che questa ha in se stessa, indipendentemente dalla prospettiva di un premio o di una punizione dopo la morte. La virtù infatti, secondo Pomponazzi, premia chi la esercita, dandogli quella particolare felicità che consiste nella tranquillità dell'animo.

Originali sono anche le sue dottrine sugli incantesimi, cioè sui **miracoli**. I miracoli infatti vengono ammessi, ma al tempo stesso sono spiegati in modo rigorosamente razionale, mediante l'affermazione che la loro causa è, in ultima analisi, Dio, il quale però opera non al di fuori delle leggi di natura, ma nell'ambito di queste, servendosi delle **influenze degli astri**. L'astrologia diventa così uno strumento di spiegazione scientifica della realtà. Anche la magia viene spiegata da Pomponazzi come risultato di forze nascoste all'interno dei minerali e delle piante. Infine nel *De fato* Pomponazzi discute il contrasto fra predestinazione divina e libertà umana, cercando di tener fermi entrambi questi fattori, ma senza riuscire a conciliarli.

La tesi che l'anima è mortale, sostenuta da Pomponazzi, scatenò un vivace dibattito, al quale presero parte il cardinale **Gaspare Contarini** (1483-1542), che sostenne l'immortalità in base al carattere immateriale delle operazioni intellettuali; **Agostino Nifo** (1489-1546), professore anch'egli a Padova, che sostenne ugualmente l'immortalità con argomenti desunti dal platonismo (anima come sostanza separata); **Alessandro Achillini** (1463-1512), professore a Bologna, che sostenne la soluzione averroistica (immortalità dell'intelletto unico e universale), e **Marco Antonio Zimara** (1470-1532), professore a Padova e sostenitore anch'egli della soluzione averroistica.

Zabarella

Oltre al dibattito sull'immortalità dell'anima, divenuto ormai ripetitivo, l'aristotelismo padovano sviluppò altri argomenti, pervenendo a risultati più interessanti e originali, in particolare sul problema del **metodo della scienza**. Il contributo più rilevante in questo settore fu portato da **Giacomo Zabarella**.

Nato a Padova nel 1533, studiò in quell'università, dove fu poi professore di logica e di fisica sino alla sua morte, avvenuta nel 1589. Scrisse commenti agli *Analitici posteriori*, alla *Fisica* e al *De anima* di Aristotele, tutti esemplari per analisi filologica e penetrazione filosofica del testo, nonché i trattati *De rebus naturalibus*, *De natura logicae*, il *De methodis* e il *De regressu*, che gli diedero fama in tutta l'Europa, specialmente in Germania.

Anzitutto Zabarella sostiene che la **logica** non è una scienza, perché non si serve dei concetti per «intenzionare» (cioè per significare) le cose («intenzioni prime»), come fanno le varie scienze, bensì se ne serve per «intenzionare» i concetti stessi («intenzioni seconde») e scoprire le regole che ne disciplinano le varie combinazioni. Essa è pertanto uno **strumento** di cui si servono tutte le scienze, cioè una tecnica, un'arte o, meglio, il **metodo stesso delle varie scienze**, di cui queste si servono per la conoscenza della verità. È questa, del resto, l'interpretazione che della logica aristotelica aveva dato il primo editore delle opere di Aristotele, Andronico di Rodi (I secolo a.C.), quando pose il nome di *Organon* («strumento») alla raccolta delle opere di logica.

Due sono, per Zabarella, i metodi fondamentali insegnati dalla logica: il **metodo compositivo** (in greco «sintesi»), che consiste nel dedurre dalla conoscenza della causa la conoscenza dell'effetto, usato dalle scienze matematiche, e il **metodo risolutivo** (in greco «analisi»), che consiste nel risalire dalla conoscenza dell'effetto (già noto per esperienza) alla conoscenza della causa (che è ignota, e perciò è oggetto di ricerca), usato dalle scienze fisiche. La combinazione di questi due metodi, teorizzata da Zabarella, ma anche da altri aristotelici della scuola padovana, costituisce il processo complessivo chiamato *regressus,* il quale permette di risalire (cioè appunto «regredire») dai fenomeni oggetto di esperienza a princìpi che possono darne la spiegazione e di ridiscendere da questi agli effetti che ne derivano: se gli effetti dedotti nella seconda operazione corrispondono esattamente ai fenomeni da cui si era partiti, non c'è dubbio che i princìpi individuati mediante la prima operazione sono la spiegazione vera che si cercava. In tal modo Zabarella ritiene di poter assicurare alla fisica un metodo altrettanto rigoroso e necessario di quello della matematica.

Questo tipo di riflessioni aprì la strada alla scoperta del metodo scientifico, compiuta da Galilei proprio a Padova alcuni anni più tardi, anche se l'analisi e la sintesi impiegate da Galilei presentano, come vedremo, delle differenze rispetto a quelle di cui parla Zabarella.

Nell'ambito della **fisica** Zabarella cercò di spiegare il moto dei cieli mediante cause puramente naturali, respingendo ogni intromissione di fattori metafisici o teologici (ipostasi neoplatoniche o forze occulte), e contribuendo anche in questo modo a preparare l'avvento della scienza moderna.

Un'altra figura di rilievo nell'ambito dell'aristotelismo «laico» del Cinquecento fu **Andrea Cesalpino** (Arezzo 1519-Roma 1603), formatosi nella scuola padovana, ma professore a Pisa e a Roma. Questi si interessò soprattutto di fisica e di medicina, discipline in cui svolse ricerche di carattere sperimentale, applicando la visione finalistica della natura teorizzata da Aristotele, e giunse a risultati di notevole valore scientifico. Ad esempio egli si avvicinò alla scoperta della **causa delle maree** (la quale, come è noto, è l'attrazione esercitata dal moto della Luna nei confronti di masse d'acqua situate sulla Terra), indicandola in un'influenza della rotazione delle sfere celesti.

L'ultimo importante esponente della scuola aristotelica padovana fu **Cesare Cremonini** (Cento 1550-Padova 1630), che per alcuni anni fu collega e amico di Galilei e, come lui, fu oggetto dei sospetti dell'Inquisizione per il fatto di avere spiegato il movimento dei cieli per mezzo dell'azione di anime ad essi immanenti (il che rappresentava un tentativo di evitare il ricorso a fattori estrinseci, secondo un punto di vista rigorosamente naturalistico), e di avere ammesso, con Aristotele, l'eternità del mondo. Egli non si rifiutò, come molti credono, di guardare nel cannocchiale co-

struito da Galilei, ma ci provò e ne riportò un'impressione alquanto confusa (scrisse che quello strumento gli «imbalordiva la testa»), probabilmente perché non sapeva maneggiarlo adeguatamente. La stessa impressione, del resto, prova ancora oggi chi mette l'occhio ad uno dei cannocchiali di Galilei.

All'aristotelismo della scuola padovana è riconducibile, sia per la sua formazione che per alcune sue dottrine, anche il pensiero di **Giulio Cesare Vanini** (Taurisano, presso Lecce, 1585-Tolosa 1619), che fu il più noto tra i cosiddetti «libertini» del Cinquecento (nome coniato dai calvinisti per indicare i dissidenti della Riforma, ma passato poi a significare i pensatori liberi da scuole filosofiche, chiese, dogmatismi in genere). Vanini studiò a Padova e rifiutò sempre di ricorrere, nello studio della natura, a spiegazioni di carattere metafisico e teologico, professando anche la dottrina della «doppia verità». Vittima di varie calunnie, fu condannato al rogo per eresia e immoralità.

All'aristotelismo «laico» vanno ricondotte anche le ricerche seguite alla **riscoperta della «Poetica»** di Aristotele, tradotta in latino per la prima volta da Giorgio Valla nel 1498 e pubblicata nel testo greco a Venezia nel 1508, che confermarono la fecondità dell'incontro tra aristotelismo ed Umanesimo, dando inizio a quella che poi sarebbe stata l'**estetica** come disciplina filosofica autonoma. Le più importanti furono compiute da **Girolamo Fracastoro** (Verona 1478-1553), che riprese da Aristotele la dottrina della poesia come più «filosofica» della storia in quanto avente per oggetto l'universale, **Francesco Robortello** (Udine 1515-Padova 1567), che riprese la dottrina aristotelica della poesia come depuratrice delle passioni, **Ludovico Castelvetro** (Modena 1515-Chiavenna 1571), che attribuì come fine alla poesia il puro diletto sensibile, e **Giulio Cesare Scaligero** (Riva del Garda 1484-Agen 1558), che indicò l'oggetto della poesia in un mondo ideale più perfetto di quello reale.

Domenicani e gesuiti

L'altro grande filone dell'aristotelismo cinquecentesco è quello, come abbiamo detto, dell'**aristotelismo «scolastico»**. Questo fu sviluppato anzitutto, già prima della Controriforma, dai **domenicani italiani** commentatori di s. Tommaso, tra i quali spiccano **Francesco dei Silvestri** detto **il Ferrarese** (Ferrara 1478-1528), che commentò la *Somma contro i Gentili*, e **Tommaso de Vio** detto **il Cajetano** (Gaeta 1468-Roma 1534), che commentò varie opere di Tommaso (tra cui la *Summa theologica*) e il *De anima* di Aristotele. Nell'opera *De nominum analogia* (1498) il Cajetano propone dottrine originali, quali il primato dell'analogia di proporzionalità su quella di attribuzione e la dottrina dei tre gradi di astrazione (la fisica, la matematica e la metafisica si distinguerebbero tra loro per il fatto di avere oggetti via via più astratti, cioè più immateriali).

Allo stesso filone appartengono i **domenicani spagnoli** che si occuparono di **problemi politici**, cioè **Francisco de Vitoria** (Burgos 1480-Salamanca 1546) e il suo allievo **Domingo de Soto** (Segovia 1495-Salamanca 1560), entrambi professori nell'università di Salamanca. Il primo, riflettendo sulla colonizzazione dell'America latina compiuta dagli Spagnoli, affermò che tutti gli uomini fanno parte di una **comunità universale** (detta «comunità dei popoli» o «orbe»), retta dal diritto naturale (teorizzato da s. Tommaso). Di questo fa parte il **diritto delle genti**, che trova la sua formulazione positiva nel diritto internazionale. Esso impone ai diversi popoli di rispettarsi reciprocamente e di promuovere in collaborazione il bene comune, anche se non esclude la «tutela» di alcuni popoli su altri e la legittimità, in certi casi, della guerra.

È una dottrina alternativa, come si vede, alle teorie dello Stato moderno espresse nello stesso periodo da Machiavelli e poi da Bodin.

Un notevole impulso alla ripresa dell'aristotelismo «scolastico» fu dato dalla Controriforma, che trovò rispondenza soprattutto nei **gesuiti portoghesi e spagnoli**. Il primo tra questi fu **Pedro de Fonseca** (1528-1599), che promosse nell'università di Coimbra (Portogallo) il primo corso di filosofia tomistica (detto perciò *cursus conimbricensis*), «correggendo» Aristotele con s. Tommaso, ma tuttavia mantenendo rigorosamente separata la filosofia dalla teologia.

Il più importante fu tuttavia **Francisco Suarez** (Granada 1548-Lisbona 1617), studente a Salamanca, professore a Roma nel Collegio Romano (l'università dei gesuiti) e poi nelle università di Alcalá e di Coimbra. Nella sua opera maggiore, le *Disputationes metaphysicae*, che costituì il testo base per l'insegnamento della filosofia in tutte le università europee fino al secolo XVIII, Suarez attribuisce come oggetto alla «metafisica generale» l'essere in quanto essere, da lui concepito come **essenza universalissima**, astratta e indeterminata, di cui le varie realtà sono determinazioni, o divisioni. In tal modo egli prepara la fondazione dell'ontologia come disciplina filosofica, che, come vedremo, sarà compiuta nel secolo XVIII da Christian Wolff. Suarez nega che nelle singole realtà sia possibile separare l'essenza dall'esistenza, rifiutando in tal modo la distinzione reale tra i due termini sostenuta da s. Tommaso.

La nozione di essere è per lui analoga, ma secondo la sola analogia di attribuzione, cioè si divide nell'essere **partecipato**, proprio delle creature, e nell'essere **impartecipato**, che è l'unico vero essere, proprio di Dio. Questi non è tanto il motore dell'universo, quanto la causa infinita dell'essere finito. Le realtà materiali sono individuali non a causa della materia *signata quantitate*, come sosteneva s. Tommaso, ma in virtù della loro forma specifica, che contiene in sé la differenza individuale. Pertanto è possibile, secondo Suarez, avere dei **concetti individuali**, da cui derivano per astrazione i concetti universali.

Come si vede, Suarez riprende molte sue dottrine, più che dal tomismo, dallo scotismo (differenza individuale) e addirittura dal nominalismo (concetti individuali), allo scopo di combattere quello che ritiene il carattere troppo naturalistico dell'aristotelismo tomistico. Il suo contributo più originale, tuttavia, è nel campo della politica e del diritto. Nell'opera *De legibus ac Deo legislatore* Suarez riprende dal de Vitoria l'idea del **diritto naturale** comune a tutti gli uomini, ma fonda questo diritto sulla «legge eterna», che è il disegno secondo cui Dio crea e governa il mondo, e ne indica l'espressione nella ragione umana. Dal diritto naturale deriva il «diritto delle genti», espresso dai costumi, dalle abitudini, dalle tradizioni dei diversi popoli e che costituisce la base per una concordia tra le nazioni.

Da Aristotele il Suarez deriva la concezione della società politica, da identificarsi ormai però con lo Stato nel senso moderno del termine, come società perfetta (cioè autosufficiente), avente per fine il **bene comune**. L'esistenza di un'autorità di governo è resa necessaria dalla natura politica dell'uomo, non dalla tendenza al male introdotta dal peccato originale (come sosteneva l'agostinismo politico), perciò essa deve fondarsi sul **consenso popolare**, qualunque sia il tipo di costituzione (monarchica, aristocratica o democratica) che si adotta. Qualora un governante si trasformi in tiranno, cioè governi senza il consenso popolare, può essere deposto dall'intera comunità (non, però, dal singolo individuo). Questa dottrina si pone chiaramente in alternativa all'assolutismo politico teorizzato da Bodin.

Mentre le dottrine metafisiche di Suarez furono riprese da altri gesuiti spagnoli, quali **Francisco de Toledo** (1532-1569) e **Benito Pereira** (1535-1610), che insegnarono anch'essi nel Collegio Romano, approfondendone rispettivamente gli aspetti logici e matematici, le sue dottrine giuridiche e politiche trovano un ulteriore sviluppo nel pensiero di **Juan de Mariana** (Talavera de la Reina 1535-Toledo 1624), il quale nell'opera *De rege et regis institutione* sostiene ugualmente la necessità che l'autorità politica (da lui identificata preferibilmente nel re) si fondi sul consenso popolare, ma giunge ad ammettere persino la legittimità della deposizione del sovrano, qualora questi perda il consenso, da parte di un solo cittadino, se necessario addirittura attraverso il **regicidio**, inteso come esecuzione di una sentenza pubblica. Tale fu, peraltro, la sorte dei re francesi Enrico III ed Enrico IV, contemporanei dell'autore. Qui siamo veramente agli antipodi della dottrina del sovrano per diritto divino, sostenuta nello stesso periodo da Bodin.

Sulla base dell'aristotelismo i gesuiti spagnoli hanno affrontato, nel Cinquecento, anche il problema dei rapporti tra predestinazione e libero arbitrio, sollevato dalla Riforma, dandone una soluzione totalmente opposta a quella data dai riformatori protestanti. In particolare **Luis de Molina** (Cuenca 1535-Madrid 1600), professore all'università di Coimbra, ha affermato che la **prescienza divina**, cioè la conoscenza che Dio ha dall'eternità delle azioni umane, non ne limita in alcun modo la **libertà** perché non è accompagnata da alcuna «predeterminazione fisica», e quindi la stessa predestinazione non è altro che il riconoscimento, da parte di Dio, della dinamica interna alla libera scelta compiuta dall'uomo. È evidente in questa dottrina l'influenza della concezione tomistica, che riconosce l'autonomia della sfera naturale rispetto a quella soprannaturale, di contro alla tendenza unificatrice propria dell'agostinismo.

Bellarmino

Una figura importante dell'aristotelismo «scolastico» del Cinquecento è infine quella del gesuita italiano **Roberto Bellarmino** (Montepulciano 1542-Roma 1621), professore nel Collegio Romano, nominato cardinale e poi dichiarato santo. Come prefetto del Sant'Uffizio, egli partecipò alla condanna di Giordano Bruno e intimò a Galilei di non difendere la teoria copernicana come verità assoluta. Nell'opera *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* Bellarmino sostiene che la Chiesa è l'unica interprete autorevole della Scrittura e che le dottrine scientifiche contrastanti con essa (per esempio la stessa teoria copernicana) devono essere considerate come semplici ipotesi.

Nel *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus* e nel *De officio principis christiani* Bellarmino afferma, con s. Paolo, che ogni potere viene da Dio, sia quello spirituale del papa che quello temporale delle autorità politiche: tuttavia il **potere del papa** (che vale sul piano spirituale e nelle questioni temporali riguardanti problemi di religione e di morale) è **assoluto**, in quanto derivante direttamente da Dio, mentre quello dell'**autorità politica** è limitato, in quanto derivante da Dio solo indirettamente, cioè attraverso **l'investitura da parte del popolo**. Dio, dunque, conferisce il potere politico direttamente al popolo, e questi a sua volta lo conferisce al principe, cioè al re. Questa dottrina, sia pure nell'intento controriformistico di affermare l'autorità assoluta del papa, ha innegabilmente un significato anche democratico.

Sarebbe interessante, ma non è questo il luogo per farlo, esaminare anche le dottrine logiche e scientifiche sviluppate dai **gesuiti del Collegio Romano** alla fine del Cinquecento, perché da esse trasse ampio materiale di riflessioni metodologiche, come è stato recentemente dimostrato, lo stesso Galilei.

5 Retorica, magia e scienza

Settori più specifici, che nel Cinquecento ebbero un notevole impulso e che esercitarono qualche influenza sul pensiero filosofico, sono quelli della retorica, della magia e della scienza. Allo sviluppo della **retorica** è riconducibile l'opera di **Pietro Ramo** (Pierre de La Ramée, nato a Cuts, in Francia, nel 1515 e morto nel 1572 durante gli scontri tra cattolici e calvinisti), che fu professore nella Facoltà delle Arti dell'università di Parigi – dove fu in polemica con i logici di tradizione occamistica –, si convertì alla Riforma e fu autore delle *Aristotelicae animadversiones*, delle *Dialecticae institutiones* e della *Dialectique*, scritta in francese.

Alla logica sillogistica, da lui considerata l'unica teorizzata da Aristotele, Ramo oppone la **dialettica**, intesa come arte dell'invenzione, cioè della scoperta dei «luoghi», o schemi di argomentazione, utili per discutere su qualsiasi argomento (tecnica sviluppata anche da Aristotele nei *Topici*). Egli tuttavia sviluppa quest'arte in un **metodo universale** di organizzazione delle scienze, che si serve della matematica per collocare in ordine tutte le nozioni, dalle più semplici alle più complesse.

Qualche analogia con questa posizione presenta il pensiero di **Mario Nizzoli**, detto anche Nizolio (Brescello, presso Reggio Emilia, 1489-Sabbioneta 1566), autore del *De veris principiis et de vera ratione philosophandi*, secondo il quale alla base della dialettica, e quindi della stessa filosofia, stanno la **grammatica** e la **retorica**, cioè le tecniche del discorso, che permettono, attraverso lo studio delle parole (nomi, aggettivi, proprietà e appellativi), di conoscere non solo le realtà necessarie (oggetto della matematica), ma anche quelle contingenti. Il pensiero di Ramo e quello di Nizolio si riconducono così a uno dei filoni più significativi dell'Umanesimo, cioè lo studio delle *humanae litterae* quale nuovo modo di fare filosofia, in contrapposizione a quello tradizionale della Scolastica.

Un altro tipo di speculazione caratteristico del Cinquecento fu la **magia** con la sua appendice costituita dall'**alchimia**. La prima non è altro che il tentativo di dominare le forze della natura, mettendole al servizio dell'uomo. Essa si sposa perfettamente con la convinzione rinascimentale della superiorità dell'uomo su qualsiasi altra creatura, ma non dispone ancora di conoscenze sufficienti per riuscire effettivamente a dominare la natura (impresa che sarà possibile solo grazie alla nuova scienza). La seconda è il tentativo di trasformare l'uno nell'altro i diversi elementi naturali, in particolare i metalli, allo scopo utilitaristico, non sempre sufficientemente celato, di ottenere l'oro.

Spunti di magia sono presenti nel pensiero di **Gerolamo Cardano** (Pavia 1501-Roma 1576), secondo il quale l'uomo, partecipando di una «mente» universale, fatta di luce, che tutto penetra e illumina, è in grado di provocare nella natura ogni effetto, e quindi anche di compiere prodigi e opere di magia. Un discorso analogo si può fare per il medico veronese **Girolamo Fracastoro** (del quale abbiamo già parlato a proposito della riscoperta della *Poetica* di Aristotele), studioso di alcune malattie (la sifilide

e il tifo petecchiale), ma anche sostenitore di un legame che unisce tutte le cose, la «simpatìa», la cui conoscenza consente di intervenire praticamente sulla natura.

Un interesse più spiccato per la magia è presente in **Heinrich Cornelius** (detto **Agrippa di Nettesheim**, Colonia 1486-Grenoble 1535), autore del *De occulta philosophia*, secondo il quale l'uomo può dominare la natura in quanto conosce il legame che unisce fra di loro i tre gradi della realtà (terrestre, celeste e intellettuale), cioè il flusso creatore di Dio costituito dalla luce. Ma il più celebre studioso di magia del Cinquecento è **Filippo Teofrasto Bombast di Hohenheim**, detto **Paracelso** (Einsiedeln, Svizzera 1493-Salisburgo 1541). Questi sostenne, nell'*Archidoxis magica* («L'insegnamento magico supremo»), che la natura è composta anch'essa, come l'uomo, di anima e corpo e che pure in essa l'anima governa il corpo. L'uomo pertanto, in virtù della sua anima, può creare immagini che si imprimono nell'anima della natura e vi producono azioni anche fisiche, secondo gli scopi voluti dall'uomo stesso. Una particolare applicazione di questi processi si ha nelle trasformazioni dei metalli, che l'uomo mediante il suo influsso può accelerare (alchimia). Infine una presenza della magia è rintracciabile nel napoletano **Giovambattista Della Porta** (1535-1615), impegnato nella ricerca delle simpatie e delle antipatie tra le cose.

Ben più importanti, per gli sviluppi che avranno nel secolo posteriore, sono alcune scoperte scientifiche, derivate anche dalla riscoperta delle opere degli scienziati greci, specialmente dei matematici Euclide e Archimede: le opere di entrambi questi autori furono tradotte in latino da **Nicolò Fontana** detto **Tartaglia** (Brescia 1500-1557), mentre le *Coniche* e la *Collezione matematica* di Pappo furono tradotte da **Federico Commandino** (Urbino 1508-1575). Il primo studiò soprattutto problemi di balistica, sottomettendo a un trattamento matematico i dati empirici.

Della **matematica** si servì in particolare per alcune sue costruzioni ingegneristiche **Leonardo da Vinci** (1452-1519), il quale era convinto che le leggi della natura fossero leggi meccaniche (cioè concernenti lo spostamento locale di corpi), conoscibili dunque per mezzo della matematica. Leonardo tuttavia teneva in gran conto anche l'osservazione empirica, convinto com'era che la verità si scoprisse più nella natura che nei libri dei filosofi: celebri sono, a questo proposito, alcuni disegni di anatomia umana da lui realizzati, i quali presuppongono chiaramente un lavoro di dissezione.

Nell'ambito dell'**anatomia umana** l'opera più importante compiuta nel Cinquecento, per le meravigliose tavole di cui è corredata, è il *De humanis corporis fabrica* del fiammingo **Andrea Vesalio** (1514-1564), che fu professore all'università di Padova e vi inaugurò quella corrente nello studio della medicina che doveva portare, in meno di mezzo secolo, a una vera e propria rivoluzione anche nell'ambito di questa scienza. Uno dei più insigni rappresentanti di questa fu **Gerolamo Fabrici** (Acquapendente 1539-Padova 1619), che scoprì le valvole delle vene e nel 1584 fece costruire a Padova il primo **teatro anatomico** stabile del mondo, strumento di portata rivoluzionaria, perché rese possibile a numerosi studenti di controllare contemporaneamente e da distanza ravvicinata, mediante l'osservazione diretta dei cadaveri sezionati, la fondatezza delle affermazioni del docente e delle descrizioni contenute nei libri, come si richiede nella prassi scientifica moderna.

Ma le maggiori scoperte scientifiche compiute nel Cinquecento furono nel campo dell'**astronomia** (da non confondersi con l'astrologia), perché consistettero in quella che passò alla storia col nome di «rivoluzione copernicana».

Copernico

Niccolò Copernico nacque a Thorun, Polonia, nel 1473; in giovinezza studiò nelle università di Cracovia, Bologna (dove ebbe come maestro il neoplatonico Domenico Maria Novara), Padova e Ferrara. Nominato canonico della cattedrale cattolica di Frauenburg (Polonia), visse in questa città dedicandosi a varie attività, fra cui una riforma monetaria e l'organizzazione della difesa contro i cavalieri dell'Ordine teutonico, fino alla morte, avvenuta nel 1543.

Copernico fu spinto ad elaborare la sua teoria astronomica dall'esigenza di perfezionare i calcoli necessari alla compilazione dei calendari, naturalmente basati sul sistema tolemaico, che a quel tempo erano alquanto imperfetti. Egli scoprì che questi calcoli sarebbero stati molto più semplici, e quindi molto più esatti, se, anziché supporre il moto del Sole intorno alla Terra, si fosse supposto il moto della Terra intorno al Sole. Già nel 1512 fece una prima esposizione della sua teoria, senza darla alle stampe, nel *Commentariolus*. Questa fu conosciuta da un suo discepolo, Giovanni Gioacchino Lauschen, detto Retico, professore nell'università protestante di Wittemberg, il quale la rese pubblica nella sua *Narratio prima* (prima esposizione, ovviamente del sistema copernicano), del 1540. L'accoglienza fatta alla teoria copernicana fu ostile nell'ambiente protestante (in particolare ad opera di Lutero e di Melantone), perché essa contrastava con l'interpretazione letterale della Bibbia, la quale sembra supporre il movimento del Sole, in quanto fa dire a Giosuè «Sole, fèrmati». Essa fu invece migliore nell'ambiente cattolico, meno attaccato – a quel tempo – all'interpretazione letterale della Bibbia e più interessato alla riforma del calendario.

Copernico, comunque, pubblicò la sua teoria nell'opera *De revolutionibus orbium coelestium*, uscita a Norimberga nel 1543 (nello stesso anno in cui veniva pubblicato il *De humanis corporis fabrica* di Andrea Vesalio), con dedica al papa Paolo III, al fine di consentirgli di riformare il calendario. Ma durante la stampa dell'opera l'autore si ammalò e il teologo protestante Andreas Hosemann, detto Osiander, incaricato di seguire la pubblicazione, vi aggiunse una prefazione nella quale, allo scopo di evitare una condanna da parte della Chiesa luterana per i motivi accennati sopra, dichiarò di sua iniziativa che la teoria copernicana non voleva descrivere come realmente stanno le cose nella natura, bensì era soltanto un'ipotesi matematica, che doveva servire semplicemente a facilitare i calcoli. Copernico nel frattempo morì e non poté impedire la pubblicazione di tale prefazione, che probabilmente non rispecchiava il suo pensiero. Egli non ebbe mai, infatti, il timore che la sua teoria fosse in contrasto con la fede cristiana.

La teoria copernicana è rivoluzionaria dal punto di vista astronomico (non a caso è passata alla storia come «rivoluzione copernicana») e conservatrice dal punto di vista fisico. Essa rovescia, infatti, il sistema tolemaico, secondo il quale la Terra sta immobile al centro dell'universo e il Sole, con tutti i pianeti e le stelle, gira intorno ad essa con un moto circolare di durata diurna, e ammette invece che il Sole stia immobile al centro dell'universo e la Terra compia un **moto diurno di rotazione su se stessa** e, insieme con gli altri pianeti, un **moto annuo di rivoluzione intorno al Sole**.

Copernico era convinto che questa teoria fosse vera perché molto più **semplice** di quella tolemaica. Rispetto a quest'ultima, infatti, la teoria copernicana ha il vantaggio di abolire i cosiddetti «eccentrici», cioè i moti circolari dei pianeti intorno a un centro diverso dalla Terra, nonché i famosi «epicicli», cioè i moti circolari dei pianeti intorno a un punto a sua volta moventesi circolarmente intorno alla Terra, ma soprattutto il cosiddetto «punto equante», cioè un punto immaginario ammesso da Tolomeo per riequilibrare certi scompensi che rimanevano nel suo sistema.

Dal punto di vista fisico la teoria copernicana era invece molto meno innovatrice: essa continuava infatti ad ammettere che l'universo fosse una **sfera finita**, sia pure di

dimensioni molto più grandi di quelle ammesse dagli antichi, e che esso fosse costituito da una serie di sfere concentriche, di forma perfettamente circolare, esattamente come sosteneva la fisica aristotelica. La prima di queste sfere è la cosiddetta sfera delle stelle fisse, l'unica che rimane immobile, mentre ognuna delle altre sfere ruota su se stessa, trasportando nel suo moto circolare un pianeta.

Il **moto circolare** pertanto è il **moto naturale** di tutti i corpi celesti; anche la Terra, secondo Copernico, è trasportata da una sua sfera, perciò da questo punto di vista si comporta come qualsiasi altro pianeta, e questa è indubbiamente una grossa innovazione. Sulla superficie terrestre, tuttavia, anche per Copernico, esattamente come per la fisica aristotelica, i corpi si muovono di moto rettilineo verso l'alto o verso il basso, cioè verso i loro «luoghi naturali» (quelli di aria e di fuoco verso l'alto, quelli di acqua e di terra verso il basso): sulla Terra pertanto vigono leggi diverse che in cielo.

Alla base del sistema copernicano non c'erano nuove osservazioni scientifiche, che fossero sconosciute agli astronomi precedenti, ma piuttosto delle considerazioni di ordine filosofico: in particolare il primato assegnato al Sole, collocato da Copernico al centro dell'universo e dotato di immobilità, derivava dalla **filosofia neoplatonica**, secondo cui il Sole, in quanto fonte della luce, è l'immagine di Dio nell'universo. Copernico inoltre era convinto di avere ripreso, per quanto concerne il moto della Terra, la teoria degli **antichi pitagorici**, i quali effettivamente ammettevano tale moto (ma intorno a un fuoco centrale, non intorno al Sole). La sua teoria, d'altra parte, era destinata ad avere conseguenze rivoluzionarie anche dal punto di vista filosofico, oltre che dal punto di vista scientifico, perché, facendo della Terra un corpo mosso nel cielo come qualsiasi altro corpo celeste, avviava il processo di **abolizione della differenza tra fisica celeste e fisica terrestre** che avrebbe portato Newton a spiegare tutti i fenomeni dell'universo per mezzo delle stesse leggi, determinando il crollo definitivo della fisica aristotelica.

Di lì a pochi anni, infatti, l'inglese **Thomas Digges** (1546-1596) avrebbe ripreso la teoria copernicana abolendo la finitezza dell'universo ed affermando che il cielo delle stelle fisse è infinito ed è la sede dell'azione di Dio. All'accoglimento della teoria di Copernico si opponeva tuttavia l'esperienza sensibile, la quale sembra attestare l'immobilità della Terra ed il moto del Sole (mentre in realtà essa attesta solo il variare della posizione dell'uno rispetto all'altra). Perciò qualcuno tentò di conciliare gli indubbi vantaggi del sistema copernicano (la sua semplicità e la conseguente maggiore esattezza dei calcoli che esso consente) con le impressioni dei sensi.

Questi fu il danese **Tycho Brahe** (Knudstup 1549-Praga 1601), astronomo ufficiale dell'imperatore e grande osservatore dei fenomeni celesti, il quale elaborò una specie di compromesso tra il sistema copernicano e quello tolemaico, supponendo da un lato che la Terra stia ferma al centro dell'universo e che il Sole e la sfera delle stelle fisse si muovano intorno ad essa, come sostiene il sistema tolemaico, ma dall'altro che tutti i pianeti si muovano invece intorno al Sole, come sostiene il sistema copernicano. Questa teoria, nota col nome di **sistema ticoniano**, proprio per il suo carattere di compromesso, dopo un breve periodo di fortuna, fu abbandonata quasi da tutti. Essa tuttavia ebbe il merito di mostrare l'**inesistenza delle sfere celesti**, allora ritenute addirittura solide (si diceva che fossero «cristalline», mentre per Aristotele esse erano formate di etere). Queste sfere, infatti, erano incompatibili col sistema ticoniano, perché avrebbero impedito l'intersecarsi del moto dei pianeti in-

torno al Sole con quello del Sole intorno alla Terra; ma la ragione scientifica che indusse Tycho Brahe a negarle fu l'osservazione, da lui fatta, delle comete che solcavano l'intero cielo senza incontrare ostacoli di alcun genere (una, in particolare, apparve nel 1572).

Anche nel campo della **fisica** propriamente detta il Cinquecento fece registrare alcune importanti novità. Queste si devono al veneziano **Giovanni Battista Benedetti** (1530-1590), che spinse più avanti di Tartaglia la **matematizzazione della natura** e criticò la fisica aristotelica per il suo carattere qualitativo, tentando di sostituirvi una nuova dinamica, simile alla statica di Archimede, cioè di tipo quantitativo (egli riprese anche la teoria medioevale dell'*impetus*, insistendo sul carattere lineare di quest'ultimo); nonché all'inglese **William Gilbert** (1540-1603), il quale scoprì l'esistenza del **magnetismo**, sostenendo che la Terra stessa è un magnete, cioè una grande calamita, e che i corpi celesti si muovono in virtù di una reciproca attrazione magnetica all'interno di un universo infinito. Gilbert tuttavia interpretò l'energia magnetica come dovuta ad un'anima intrinseca ai corpi terrestri e celesti, il che mostra quanto scienza e magia fossero a quell'epoca ancora strettamente intrecciate fra loro.

6 Le filosofie nuove

Accanto a fermenti umanistici e religiosi, magici e scientifici, non mancano, nel Cinquecento, anche alcune filosofie «nuove», che si collocano in rapporto polemico nei confronti di quelle più tradizionali, in particolare dell'aristotelismo. Esse sono opera di tre pensatori dell'Italia meridionale, abbastanza diversi tra di loro, quali Telesio, Bruno e Campanella, ma tutti accomunati da uno stesso carattere, che si può definire **naturalismo**, intendendo con questo termine una specie di assolutizzazione, o divinizzazione, della natura.

Telesio

Nato a Cosenza nel 1509, **Bernardino Telesio** studiò a Padova e, dopo alcuni soggiorni a Bologna, Roma e Napoli, si stabilì definitivamente (tranne qualche breve periodo) nella sua città natale fino alla morte, avvenuta nel 1588. La sua fama è legata essenzialmente ad un'opera, il *De rerum natura iuxta propria principia*.

Il titolo stesso della sua opera principale, che riecheggia nella prima parte il famoso poema lucreziano, indica l'intento fondamentale di Telesio: studiare la natura facendo ricorso ai princìpi che le sono propri, cioè a princìpi ad essa intrinseci, immanenti, il che significa da un punto di vista esclusivamente **fisico**. Con ciò egli intendeva polemizzare contro i neoplatonici e gli aristotelici, i quali, a suo avviso, facevano ricorso, nella spiegazione dei fenomeni naturali, a princìpi di ordine metafisico e religioso (in realtà abbiamo visto come, invece, il punto di vista esclusivamente fisico prevalesse presso gli aristotelici «laici», in particolare in Zabarella). Ovviamente Telesio non escludeva l'esistenza di una metafisica e di una religione – per esempio ammetteva la creazione –, ma riteneva di doverne prescindere nella spiegazione della natura. In ciò consiste la sua modernità.

I princìpi fisici per mezzo dei quali Telesio spiega tutti i fenomeni naturali sono essenzialmente tre, cioè un'**unica materia**, comune a tutti i corpi, e due «nature agen-

ti», cioè due forze attive, costituite rispettivamente dal **caldo** e dal **freddo**. Fonte del caldo, e quindi del moto, sarebbe il Sole e fonte del freddo, nonché dell'immobilità, sarebbe la Terra, che Telesio concepisce secondo il sistema tolemaico come immobile al centro dell'universo. In quest'ultimo egli ammette anche il vuoto.

La conoscenza fondamentale attraverso cui l'uomo comunica con la natura è il **senso**, cioè la sensibilità, resa possibile dallo «spirito», materia sottilissima e mobilissima che costituisce gli organi di senso e che mette l'uomo in contatto con la materia di cui sono costituiti gli altri corpi. L'intelletto non è altro che la combinazione, operata dal senso, delle immagini da esso derivate, le quali hanno però perduto la loro vivezza. Nessun valore, dunque, hanno per Telesio le forme razionali di conoscenza, tra cui la matematica, che nel secolo successivo si sarebbe invece rivelata come lo strumento fondamentale per la conoscenza «fisica» della natura. Si tratta, come si vede, di una filosofia alquanto primitiva, che a differenza del neoplatonismo e dell'aristotelismo si rifà addirittura alle concezioni degli antichi presocratici.

Bruno

Molto più originale, e addirittura geniale, è invece il pensiero di **Giordano Bruno**, al quale il suo autore rese testimonianza con la morte.

Nato a Nola, in Campania, nel 1548, Filippo Bruno entrò nell'ordine domenicano col nome di Giordano e si fece sacerdote. Studiò a Napoli, dove fu sospettato per la prima volta di eresia, perciò si recò a Roma, da dove fuggì per la stessa ragione abbandonando l'abito religioso. Indi riparò a Ginevra, dove aderì al calvinismo, a Parigi, dove insegnò all'università, a Londra, dove si fece sostenitore del copernicanesimo e scrisse le sue opere in italiano, e in Germania, dove scrisse altre opere in latino. Chiamato a Venezia dal nobile Giovanni Mocenigo, fu da questo denunciato all'Inquisizione veneziana, che lo consegnò a quella pontificia. Processato a Roma per eresia, con la partecipazione del cardinale Bellarmino, si rifiutò di abiurare alle proprie idee e fu pertanto condannato a morte e bruciato vivo in Campo dei Fiori nell'anno 1600, come era accaduto pochi anni prima a Michele Serveto e come sarebbe accaduto in seguito a Giulio Cesare Vanini. Tra le innumerevoli opere di Bruno, in latino e in italiano, le principali sono: *De umbris idearum*, *De la causa, principio e uno*, *La cena de le ceneri*, *De l'infinito, universo e mondi*, *De gli eroici furori*, *De triplici minimo et mensura*, *De monade, numero et figura*, *De immenso et innumerabilibus*.

Anzitutto Bruno è convinto che l'ordine dei concetti contenuti nella mente (le «ombre delle Idee») rispecchi l'ordine intelligibile della stessa realtà (le «Idee»), e che pertanto un'arte di organizzare la memoria, o **mnemotecnica**, derivante dall'arte combinatoria di Lullo, ci permetta di ricostruire l'ordine stesso della realtà. Quest'ultimo è concepito secondo una tendenza neoplatonica di tradizione ermetica, la quale pone all'origine di tutte le cose l'**Uno**, causa e principio universale, da cui tutto procede necessariamente: anzitutto l'Intelletto universale, poi l'Anima del mondo, e poi le singole cose, composte ciascuna di forma e di materia, ovvero di potenza e di atto.

La forma per Bruno è sempre principio di vita, cioè anima: tutte le cose, pertanto, sono animate, cioè viventi. Accanto all'Uno, che a sua volta è potenza e atto insieme, esiste tuttavia una **materia** unica e universale, di cui tutte le cose sono composte, infinita e divina essa stessa. La realtà pertanto è fondamentalmente una, cioè unità di

spirito e materia, di Dio e natura, in cui gli opposti coincidono e ciascuna cosa è eterna, perché permane sempre nel tutto.

Anche l'universo, per Bruno, è uno ed eterno, ma soprattutto è anch'esso **infinito**, perché dall'Uno, causa infinita, non può derivare se non un effetto infinito. Servendosi della teoria copernicana, che considera assolutamente vera in polemica con l'interpretazione strumentalistica datane da Osiander (pura ipotesi matematica), Bruno afferma che non solo è vero che la Terra non sta al centro dell'universo, ma è anche vero che l'universo non ha alcun centro, perché è infinito, e che il sistema solare descritto da Copernico non è che uno degli **infiniti mondi** di cui l'universo, essendo uno spazio infinito e pieno, è costituito. Qui siamo veramente agli antipodi dell'aristotelismo, ma su una linea già anticipata dal neoplatonismo (Cusano, Patrizi e Palingenio Stellato).

Nell'ultima fase del suo pensiero Bruno riformulò la sua visione del mondo in termini **neopitagorici**, ponendo alla base di tutto il «triplice minimo» (aritmetico, geometrico e fisico), cioè l'atomo, o monade, e facendo derivare da esso la diade, la triade, la tetrade, e così via fino alla decade, secondo un simbolismo matematico universale. Egli tuttavia non tentò mai di dare una spiegazione scientifica delle sue teorie, propendendo piuttosto per la **magia**, che consentiva all'uomo di dominare le forze della natura mediante il suo inserimento nell'universale animazione. In conformità con la concezione neoplatonica Bruno ammise anche una specie di ritorno all'Uno, cioè quello che egli chiamava «indiamento», reso possibile ad alcuni spiriti eccezionali dall'amore per la bellezza e da una conseguente esaltazione di tutte le facoltà umane, da lui chiamata **eroico furore**, che consente di risalire tutti i gradi della realtà fino a ricongiungersi con Dio.

Bruno fu perfettamente consapevole della diversità teorica tra la sua filosofia e il cristianesimo, diversità dovuta soprattutto al monismo, cioè al panteismo, che caratterizza la sua visione della realtà; infatti preferì richiamarsi all'antica religione egiziana (l'ermetismo), da lui ritenuta più razionale del cristianesimo. Egli tuttavia non ritenne che tra la sua filosofia e il cristianesimo vi fosse incompatibilità, perché considerò il cristianesimo, come ogni altra religione rivelata, una dottrina dotata di valore soltanto pratico, cioè utile per guidare il comportamento degli uomini, il cui contenuto è per quanti non sono in grado di penetrare razionalmente la vera struttura dell'universo. In ogni caso non fu mai disposto a rinunciare a quello che egli considerava un valore supremo, cioè l'assoluta libertà di pensiero e di ricerca razionale, che rappresenta il tratto più moderno della sua filosofia.

Campanella

Il terzo pensatore del Rinascimento che elaborò una filosofia originale è **Tommaso Campanella**, vissuto a cavallo tra Cinquecento e Seicento, ma ancora legato, come cultura e mentalità, al primo di questi due secoli, in quanto del tutto disinteressato a quella che fu, come vedremo, la grande novità del Seicento, cioè la nuova scienza.

Gian Domenico Campanella, nato a Stilo (Calabria) nel 1568, prese il nome di Tommaso entrando nell'ordine dei domenicani. Insoddisfatto della sua formazione scolastica, aderì ben presto alla filosofia di Telesio, per la quale ebbe delle noie con l'Inquisizione, che su-

però abiurando. A causa della sua partecipazione ad una congiura, che mirava a rovesciare la dominazione spagnola sul regno di Napoli, fu condannato a morte, ma, fingendosi pazzo, ottenne la commutazione della pena nel carcere a vita. Liberato dopo ben ventisette anni, rimase per un certo tempo a Roma, dove, pur non condividendo il sistema copernicano, prese le difese di Galilei e fu in buoni rapporti col papa Urbano VIII. Nuovamente sospettato di congiure antispagnole, fuggì in Francia, dove fu ospite del re Luigi XIII e del cardinale Richelieu e dove ormai Cartesio aveva raggiunto una certa notorietà. Ivi morì nel 1639. Le sue opere più importanti sono: *Philosophia sensibus demonstrata*, *Del senso delle cose e della magia* (in italiano), *Metaphysica* (18 libri), *Philosophia realis* (raccolta comprendente *Physiologia*, *Ethica*, *Economica*, *Politica*), *Philosophia rationalis* (raccolta comprendente *Dialectica*, *Gramatica*, *Rhetorica*), *Apologia pro Galileo* e la *Città del Sole*.

Campanella concepisce l'intera realtà come pervasa di sensibilità: tutte le cose sono dotate di **senso**, quindi di vita e di anima. L'uomo si differenzia dagli altri esseri perché possiede una sensibilità più complessa; come ogni altra realtà, è dotato anzitutto del **senso di sé**, cioè della percezione del proprio essere, detto da Campanella *sensus inditus*, vale a dire senso interno, o innato. Questo senso di sé rimane tuttavia celato, cioè non perviene alla piena coscienza, ed è detto perciò *sensus abditus* («senso nascosto»), fino a quando l'uomo non percepisce qualcosa di diverso da sé, cioè fino a quando ad esso non si aggiunge una nuova sensazione, detta perciò *sensus additus* («senso aggiunto»). Mediante questa, l'uomo percepisce di essere stato modificato da un'altra cosa e in tal modo prende pienamente coscienza di sé.

Questa teoria della conoscenza, di tendenza fondamentalmente sensistica, malgrado la valorizzazione dell'autocoscienza che essa comporta (e che ha indotto qualcuno a scorgervi un precorrimento di Cartesio), viene poi completata da Campanella con una metafisica di tendenza neoplatonico-agostiniana, secondo la quale tutte le cose possiedono tre caratteristiche fondamentali o «primalità», che sono l'impronta in esse del Creatore: **potenza**, **sapienza** e **amore**. Ogni cosa, infatti, in quanto è, può essere, perciò ha potenza; in quanto percepisce di essere, sa di essere, perciò ha sapienza; e in quanto tende a conservarsi nell'essere, ama essere, perciò possiede amore. Questa presenza degli stessi caratteri in tutte le cose giustifica, secondo Campanella, tanto la magia, cioè l'intervento dell'uomo sulle forze naturali, quanto l'astrologia, cioè l'influenza degli astri sulle vicende umane.

Il legame che unisce fra loro tutte le cose è interpretato, infine, da Campanella come un legame che unisce tutte le cose a Dio, cioè come una «religione» (*religio* da *religare*, legare insieme). Perciò, a suo giudizio, tutte le cose possiedono per natura un senso di dipendenza da Dio, che si può chiamare **religione naturale**. Le religioni rivelate altro non sarebbero che l'espressione di questa religione naturale, anche se il cristianesimo è considerato da Campanella la più alta fra tutte e, quindi, la religione vera. Questa concezione della religione porta il filosofo a teorizzare una politica di tipo teocratico, secondo la quale tutti i popoli devono essere sottomessi a Dio in un unico regno universale, alla testa del quale deve stare il papa in quanto unico legittimo rappresentante di Dio in terra.

Nella *Città del Sole* Campanella ci ha lasciato un'**utopia politica** del genere di quella di Tommaso Moro, allo scopo di indicare come dovrebbe essere, a suo avviso, lo Stato ideale, uno Stato che probabilmente egli cercò anche di instaurare attraverso le sue attività di congiurato e che assomiglia, sia pure su di un piano immaginario, a una teocrazia papale. Egli immagina, infatti, uno Stato composto da uomini dediti al

culto del Sole (concezione di chiara origine neoplatonica), governato in forma monarchica (con elementi aristocratici) da un **sommo Sacerdote** chiamato lui stesso «Sole» o anche «Metafisico», il quale prescrive non soltanto i doveri civili, ma anche quelli religiosi.

In questo Stato non devono esistere né la famiglia né la proprietà privata, in quanto sono altrettante minacce all'unità e alla compattezza dello Stato medesimo. Dal punto di vista sociale pertanto vige in esso un regime di totale **comunione** sia dei beni che delle donne. Persino gli accoppiamenti tra uomini e donne devono essere programmati dallo Stato in vista di un miglioramento qualitativo della stirpe. Alla base dello Stato deve stare, inoltre, il **lavoro**, quale unico fattore capace di differenziare i cittadini in base ai loro meriti. Si tratta, come si vede, non tanto di un discorso alternativo al pensiero politico più avanzato (Machiavelli), contro il quale Campanella polemizza continuamente, quanto piuttosto di un discorso chiaramente illiberale, che limita notevolmente la modernità del suo autore.

CAPITOLO **3**

LA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA DEL SEICENTO

1 IL SIGNIFICATO DELLA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA

L'avvenimento più importante che si verificò nella cultura europea tra Cinquecento e Seicento e che diede inizio, dopo il periodo di transizione rappresentato dal Rinascimento, all'età propriamente moderna, fu la cosiddetta «rivoluzione scientifica». Questa espressione, recentemente ma unanimemente adottata dagli storici della filosofia e della scienza, significa che se anche nell'antichità e nel Medioevo esistevano delle vere e proprie scienze, all'inizio dell'età moderna nacque un tipo nuovo di scienza, la scienza moderna appunto, che non si poneva più in continuità con le scienze precedenti, ma costituiva nei confronti di esse un mutamento radicale, cioè una vera e propria rivoluzione.

La differenza principale tra la scienza medioevale, che si collocava in un rapporto di continuità con quella antica ed era dominata dalla fisica di Aristotele, e la scienza moderna sta nel fatto che la prima è essenzialmente **qualitativa** e **finalistica**, cioè ricerca soprattutto le qualità delle cose, ovvero la loro essenza (la «forma» di cui parlava Aristotele), e il loro fine, ovvero ciò a cui tendono (l'aristotelica «causa finale»), mentre la seconda è esclusivamente **quantitativa** e **meccanicistica**, cioè indaga soltanto gli aspetti quantitativi, ovvero misurabili, della realtà, e si serve soltanto di cause efficienti, in particolare di quelle che spiegano il movimento meccanico, cioè lo spostamento di corpi nello spazio, cercando di ridurre a quest'ultimo tutti gli altri tipi di mutamento.

Volendo ricorrere a delle immagini, si può dire che la scienza antica e medioevale, nella sua componente aristotelica, che è la principale, rappresenta la realtà secondo un **modello biomorfico**, cioè nella forma di un organismo vivente, composto di molti organi tutti miranti a un fine, mentre la scienza moderna rappresenta la realtà secondo un **modello meccanico**, cioè come una macchina, composta di molti ingranaggi che si trasmettono il movimento attraverso un'azione materiale dell'uno sull'altro.

L'attenzione esclusiva per gli aspetti quantitativi, cioè misurabili, della realtà, tra i quali rientra anche il movimento meccanico, fu dettata agli iniziatori della scienza moderna (Keplero, Galilei e Cartesio) dalla constatazione che, fra tutte le scienze coltivate nell'antichità e nel Medioevo, l'unica strutturata secondo dimostrazioni rigorose, cioè capaci di pervenire a conclusioni necessarie, era la **matematica**, in particolare la geometria, condotta a una sistemazione rigorosamente assiomatico-deduttiva dai Greci e riscoperta tra il Quattrocento e il Cinquecento grazie allo studio dei testi

antichi. Il desiderio di ottenere in tutte le altre scienze (astronomia, fisica, chimica, biologia) lo stesso tipo di dimostrazioni che erano proprie della matematica, indusse i primi scienziati moderni ad **applicare la matematica alla studio della natura** e a concentrare l'attenzione su quegli aspetti che si lasciano esprimere matematicamente, cioè si lasciano misurare, calcolare esattamente, rinunciando a conoscere scientificamente tutti gli altri aspetti della realtà.

Poiché, inoltre, le dimostrazioni matematiche consentono di stabilire delle connessioni assolutamente necessarie tra premesse e conseguenze (per esempio tra assiomi e teoremi), ma non assicurano, di per sé, la verità delle premesse, cioè la loro corrispondenza con la realtà, gli scienziati moderni hanno cercato di assicurarsi la verità delle premesse non soltanto mediante osservazioni semplici, cioè dirette, della realtà sensibile, le quali possono essere talvolta ingannevoli, ma anche mediante **strumenti di osservazione** capaci di aumentare la capacità degli organi di senso (per esempio il telescopio e il microscopio), e soprattutto mediante **esperimenti**, cioè tentativi di riprodurre i fenomeni già osservati in condizioni di maggiore osservabilità, ad esempio mediante l'eliminazione o la riduzione di eventuali interferenze, per controllare se essi si svolgano realmente così come appaiono ad una prima osservazione, o come sono stati da noi interpretati, oppure no. La sintesi di queste due procedure, cioè della dimostrazione matematica applicata alla natura e dell'esperimento, costituisce il **metodo matematico-sperimentale**, che ha permesso alla scienza moderna di compiere notevoli progressi rispetto a quella antica e medioevale.

Naturalmente i fenomeni naturali che si prestano maggiormente ad essere riprodotti dall'uomo sono i movimenti meccanici, perché l'uomo stesso è in grado di produrli spostando per mezzo del suo corpo e di eventuali strumenti gli altri corpi nello spazio. Inoltre la riduzione di tutti i vari mutamenti a movimenti meccanici permette all'uomo di intervenire nei fenomeni naturali, orientandoli in modo conforme ai suoi desideri. Pertanto il metodo matematico-sperimentale rende possibile un'azione dell'uomo sulla natura, ovvero una trasformazione della natura ad opera dell'uomo, quale era impensabile in base alla scienza qualitativa e finalistica dell'antichità e del Medioevo.

Per effetto della scienza moderna, dunque, la **tecnica**, cioè l'intervento artificiale sulla natura («tecnica» deriva dal greco *tèchne*, che significa arte), assume uno sviluppo quale non aveva mai avuto nell'antichità e nel Medioevo, e diventa **strumento per dominare la natura**, sia applicando a questa i risultati della scienza, sia elaborando esperimenti capaci di favorire ulteriori progressi della stessa scienza. In tal modo la scienza e la tecnica moderne soppiantano definitivamente la magia rinascimentale, sostituendo alla pretesa di un dominio misterioso della natura la realtà di un dominio razionale.

Secondo alcuni storici, la rivoluzione scientifica è stata resa possibile dalla nascita, dopo la fine del feudalesimo, di una nuova classe sociale, la **borghesia**, formata da individui che lavorano per se stessi e quindi sono interessati ad arricchirsi sempre più attraverso lo sfruttamento delle forze della natura. Questo intento pratico di dominare la natura, pressoché sconosciuto all'antichità ed al Medioevo, avrebbe pertanto favorito lo sviluppo della scienza moderna. Secondo altri, invece, la rivoluzione scientifica sarebbe dipesa dall'imporsi definitivo della **concezione cristiana** sulla concezione antica, cioè pagana, della realtà, reso possibile soprattutto dalla Riforma protestante, la quale ha portato a escludere dalla natura ogni residuo di divinità, e quindi

ogni elemento sacro, rendendo la natura totalmente disponibile all'intervento trasformatore dell'uomo. Nella concezione biblica, cioè ebraico-cristiana, infatti, solo Dio è sacro, ma Dio è del tutto trascendente, mentre la natura non ha nulla di sacro ed è totalmente a disposizione dell'uomo. Entrambe queste spiegazioni possono essere vere, così come accanto ad esse ne possono esistere anche altre, altrettanto vere: è un fatto, tuttavia, che la rivoluzione scientifica si è verificata solo nell'Europa cristiana e borghese e che da questa, successivamente, si è propagata al mondo intero, investendo e trasformando tutte le altre culture e civiltà.

2 KEPLERO: LA MATEMATIZZAZIONE DELL'ASTRONOMIA

La prima scienza nella quale si è verificata la suddetta rivoluzione, cioè l'applicazione della matematica allo studio della natura, è stata l'astronomia, perché i fenomeni celesti, a causa della loro maggiore regolarità, sin dall'antichità si erano prestati più di quelli terrestri a essere misurati, calcolati e quindi studiati in modo matematico: le teorie astronomiche di Eudosso e di Tolomeo erano infatti già delle spiegazioni di tipo matematico, in particolare geometrico. Tuttavia all'inizio dell'età moderna la **matematizzazione dell'astronomia** progredì enormemente grazie alla teoria copernicana, che, rispetto a quella tolemaica e anche a quella «mista» di Tycho Brahe, aveva il vantaggio di operare una semplificazione molto maggiore dei fenomeni celesti (essa eliminava, infatti, eccentrici ed epicicli e riduceva tutti i movimenti degli astri a moti circolari) e quindi di rendere possibile una misurazione di essi molto più precisa. Il primo astronomo che applicò la matematica all'astronomia, **Keplero**, aderì infatti alla teoria copernicana e, formulando matematicamente le leggi dei moti degli astri, fondò l'astronomia scientifica moderna.

Johannes Kepler (detto latinamente Keplero) nacque a Weil (Germania) nel 1571 da famiglia protestante, studiò all'università di Tubinga, dove si convinse della validità della teoria copernicana, e andò a insegnare matematica nel ginnasio di Graz, dove pubblicò nel 1596 la sua prima opera di astronomia, il *Mysterium cosmographicum*, inviandone una copia a Tycho Brahe e una a Galilei. Il primo, avendola letta, lo chiamò nel 1600 come suo assistente a Praga, dove era astronomo dell'imperatore Rodolfo II. Alla morte di Brahe (1601), Keplero gli succedette nella carica ed ebbe dall'imperatore il compito di preparare nuove tavole per il calcolo delle posizioni dei pianeti, le *Tavole Rudolfine*. A Praga nel 1609 pubblicò l'*Astronomia nova*, contenente le sue prime due leggi sul moto dei pianeti. Dopo l'abdicazione di Rodolfo II (1611) Keplero si recò a Linz, dove pubblicò il *Compendio dell'astronomia copernicana*. Nel 1619 pubblicò l'*Armonia del mondo*, contenente la sua terza legge sul moto dei pianeti, e nel 1627 le *Tavole Rudolfine*. Morì nel 1630 a Ratisbona.

Nel *Mysterium cosmographicum* Keplero fece il suo primo tentativo di spiegare matematicamente l'ordine celeste, che egli concepiva, secondo la teoria copernicana, come un sistema avente il sole al centro e sei pianeti (Mercurio, Venere, Terra, Marte, Giove e Saturno) che gli ruotavano intorno secondo orbite perfettamente circolari. Egli suppose che le distanze tra queste orbite dipendessero dal fatto che le sfere, sulle quali esse erano idealmente tracciate, fossero rispettivamente inscritte e circoscritte alle cinque figure solide regolari scoperte dalla geometria greca, cioè il cubo, il tetraedro, il dodecaedro, l'icosaedro e l'ottaedro. Più precisamente: la sfera di Saturno sa-

rebbe circoscritta a un cubo, in cui sarebbe inscritta la sfera di Giove e successivamente, allo stesso modo, si alternerebbero un tetraedro, la sfera di Marte, un dodecaedro, la sfera della Terra, un icosaedro, la sfera di Venere, un ottaedro e la sfera di Mercurio.

Si tratta, come si vede, di una costruzione meravigliosa, anche se fantastica, che attribuisce all'universo una struttura perfettamente geometrica, dominata dalla regolarità e dall'armonia. Qui non si può ancora parlare di scienza, ma piuttosto di una visione filosofica di tipo neoplatonico, la quale, sulla scorta del *Timeo* di Platone (che però voleva fare un discorso soltanto verosimile), attribuiva appunto all'universo una struttura di tipo matematico, considerandola espressione della perfezione divina. La vera e propria astronomia scientifica di Keplero si espresse nell'opera successiva, l'*Astronomia nova*, nella quale egli, dopo dieci anni di faticose osservazioni, giunse a formulare le prime due sue famose leggi. A ciò fu condotto soprattutto dal fatto che le osservazioni relative al movimento di Marte non si conciliano assolutamente con l'ipotesi di un'orbita circolare.

La scoperta di Keplero fu che le osservazioni relative a Marte si spiegano solo se si attribuisce a questo pianeta un'orbita di forma ellittica, cioè assumendo come ipotesi non più il circolo, ma un'altra delle figure descritte nella teoria geometrica delle sezioni coniche (risalente al matematico greco Apollonio di Perge, III secolo a.C.), vale a dire l'ellisse. Di conseguenza Keplero formulò la sua **prima legge**, secondo cui le orbite dei pianeti sono ellissi, delle quali il Sole occupa uno dei due fuochi.

Attraverso accurati calcoli sulla velocità di Marte, Keplero scoprì che essa è più alta nel tratto di orbita vicino al Sole e più bassa in quello lontano, perciò formulò la sua **seconda legge**, secondo cui la linea che unisce il Sole al pianeta descrive aree uguali in tempi uguali (dunque in uno stesso tempo il pianeta percorre un arco di ellisse più lungo quando la linea è più breve, ossia vicino al Sole, e perciò qui la sua velocità è più alta, ed uno più breve quando la linea è più lunga, cioè lontano dal Sole, dove perciò la sua velocità è più bassa).

Si tratta di un insieme di scoperte straordinario, perché, pur abbandonando l'ipotesi copernicana delle orbite circolari e delle velocità uniformi, mantiene al moto dei pianeti una regolarità sia nella forma, che è quella di una figura geometrica ben precisa, sia nella velocità, che varia in modo ben preciso a seconda della distanza dal Sole. Si tratta anche di una tipica dimostrazione scientifica, nel senso moderno del termine, perché consiste nella sintesi di osservazioni empiriche e ipotesi matematiche. Si tratta infine di uno spunto per una suggestiva teoria filosofica, che Keplero elaborerà in seguito, perché lascia intendere un preciso influsso del Sole sul movimento dei pianeti.

Nel *Compendio dell'astronomia copernicana* Keplero verificò che le sue due leggi si applicavano anche agli altri pianeti e nell'*Armonia del mondo* scoprì la sua **terza legge**, secondo cui fra il tempo impiegato da ciascun pianeta per percorrere l'intera sua orbita e la sua distanza dal Sole c'è un rapporto matematico preciso, ossia il quadrato del tempo è proporzionale al cubo della distanza. Anche questa legge rivela dunque l'esistenza di regolarità matematiche precise nel moto dei pianeti e conferma la tesi di Keplero, secondo cui l'universo è ordinato matematicamente e tale ordine è il segno della perfezione del suo Creatore. Dio, dunque, viene concepito come una intelligenza essenzialmente matematica e la matematica assurge così a scienza divina.

Un'ultima conseguenza, questa volta di carattere filosofico, cioè non dimostrato scientificamente, fu tratta da Keplero dalle sue leggi, ossia che la **causa del moto dei pianeti è il Sole**, il quale li muoverebbe grazie al fatto di possedere un'anima motri-

ce, la quale eserciterebbe sui pianeti una specie di attrazione magnetica. Non si dimentichi che nel 1600 l'inglese Gilbert aveva pubblicato il *De magnete*, in cui illustrava per la prima volta il fenomeno del magnetismo.

Per mezzo dell'azione esercitata dal Sole e dalla Luna, infine, Keplero spiegò anche il fenomeno delle **maree**, affermando che l'acqua del mare viene spostata dall'attrazione combinata dei due corpi celesti.

3 GALILEI: LA MATEMATIZZAZIONE DELLA FISICA

Ancora più rivoluzionaria dell'applicazione della matematica all'astronomia fu l'applicazione della matematica alla fisica, cioè allo studio dei fenomeni terrestri, i quali appaiono molto meno regolari di quelli celesti e perciò più refrattari a una spiegazione di tipo matematico. Questa fu l'impresa di **Galilei** che pertanto può essere considerato, a maggior ragione di Keplero, l'artefice della rivoluzione scientifica.

Vita e opere

Galileo Galilei nacque a Pisa nel 1564, studiò matematica nell'università della sua città, dove ebbe come maestro Ostilio Ricci, discepolo di Nicolò Tartaglia, e pubblicò già nel 1586 la sua prima opera, la *Bilancetta*, in cui si rivela l'influenza di Archimede, il grande scienziato greco che per primo aveva tentato di applicare la matematica allo studio della natura. Nel 1587 si recò a Roma per visitare i matematici gesuiti del Collegio Romano – in particolare padre Cristoforo Clavio, col quale restò in corrispondenza – e da essi apprese la logica aristotelica riproposta dallo Zabarella, in particolare la teoria della dimostrazione. Nella stessa università di Pisa fu nominato lettore di matematica nel 1589 e scrisse, nel 1590, il *De motu*, dove accolse come spiegazione del movimento la teoria medioevale dell'*impetus,* che costituiva un primo passo verso il principio di inerzia.

Nel 1592 Galilei fu chiamato, sempre per insegnare matematica, all'università di Padova, dove ebbe il compito di esporre l'astronomia tolemaica, anche se era già intimamente convinto della validità della teoria copernicana, come risulta dalla lettera di risposta all'invio del *Mysterium cosmographicum* da parte di Keplero. Qui scrisse alcune opere di fisica, tra cui *Le meccaniche*, ebbe rapporti di amicizia e discussioni scientifiche con i filosofi aristotelici, soprattutto con Cesare Cremonini, e infine, nel 1609, venuto a conoscenza dell'invenzione del cannocchiale in seguito ad alcune notizie giuntegli dall'Olanda, se ne costruì con le proprie mani alcuni esemplari molto più perfezionati e li puntò verso il cielo per osservare meglio i corpi celesti. I risultati di queste osservazioni furono da lui pubblicati nel 1610 nell'opera *Sidereus nuncius*, che gli diede fama mondiale.

Nel 1610, per potersi dedicare interamente alla ricerca, Galilei chiese e ottenne dal Granduca di Toscana Cosimo II la nomina a professore di matematica nell'università di Pisa, con un lauto stipendio e senza obbligo di insegnamento, perciò si stabilì a Firenze, dove fu nominato, oltre che «matematico», anche «filosofo» del Granduca. Di qui si recò a Roma nel 1611, per illustrare ai gesuiti del Collegio Romano i risultati delle sue osservazioni, e fu nominato membro dell'Accademia dei Lincei, recentemente fondata dal principe Federico Cesi di Acquasparta.

A Firenze egli scrisse varie opere, tra cui il *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua o che in quella si muovono*, contro i peripatetici; le tre lettere a Marco Welser dal titolo *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* e il *Discorso sul flusso e riflusso del mare*, indirizzato al cardinale Orsini, in cui portò il fenomeno delle maree come prova della validità della teoria copernicana. Denunciato al Sant'Uffizio da alcuni domenicani, che ritenevano questa teoria in contrasto con la Sacra Scrittura, Galilei sostenne in alcune lettere pubblicate, tra cui la più famosa è la *Lettera a Madama Cristina di Lorena* (1615), madre del Granduca Cosimo II, che tale contrasto non sussiste, perché la Bibbia non tratta di questioni scientifiche.

Nel frattempo un padre carmelitano, Antonio Foscarini, aveva pubblicato a Roma un'opera in cui difendeva anch'egli la teoria copernicana, e si era attirato in risposta una precisazione del cardinale Bellarmino, prefetto del Sant'Uffizio, secondo cui tale teoria poteva essere sostenuta solo come ipotesi matematica capace di spiegare i fenomeni celesti, non come descrizione effettiva della realtà dell'universo. Ma nel 1616 il Sant'Uffizio dichiarò ufficialmente la teoria copernicana falsa ed eretica, mise all'indice l'opera di Copernico, vietò la diffusione di quella del Foscarini ed ammonì Galilei a non «sostenere e difendere» la teoria in questione. Era questo un caso flagrante di intromissione dell'autorità ecclesiastica in una materia non di sua competenza, in quanto oggetto di scienza e non di fede o di morale, che si sarebbe rivelata funesta per Galilei e disastrosa per il prestigio della Chiesa.

Per alcuni anni Galilei evitò di occuparsi della teoria copernicana, impegnandosi invece in una polemica, a proposito delle comete, col gesuita Orazio Grassi, contro il quale sostenne a torto, nel *Saggiatore* (1623), che le comete sono solo l'effetto di una rifrazione ottica. Ma poiché nel 1623 fu eletto papa, col nome di Urbano VIII, il cardinale Maffeo Barberini, amico di Galilei, questi ritenne di potersi occupare nuovamente di quella teoria (a proposito della quale ebbe anche un colloquio col papa nel 1624) e nel 1632 pubblicò il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, in cui, pur dichiarando di restare imparziale, faceva chiaramente capire di parteggiare per il sistema copernicano. Perciò Galilei fu sottoposto a inquisizione dal Sant'Uffizio, sotto l'accusa di avere disubbidito all'ammonizione inflittagli nel 1616, e nel 1633, a conclusione di un penoso processo, nel corso del quale ammise la propria colpevolezza, fu condannato all'abiura del copernicanesimo e al carcere a vita.

Poiché quest'ultima condanna fu poi commutata negli arresti domiciliari, Galileo andò a vivere nella sua villa di Arcetri, vicino a Firenze, dove, assistito dapprima dalla figlia suor Maria Celeste e poi dai discepoli Viviani e Torricelli, scrisse i *Discorsi e dimostrazioni matematiche sopra due nuove scienze*, pubblicati nel 1638, e morì nel 1642. Due anni prima di morire, nel 1640, avendo appreso il ritorno a Padova dell'aristotelico Fortunio Liceti, che per un certo tempo aveva insegnato altrove, gli scrisse una lettera in cui dichiarò di avere trascorso a Padova i diciotto anni migliori di tutta la sua vita, e in una lettera di poco successiva si proclamò anch'egli aristotelico, affermando di avere sempre filosofato secondo il metodo dimostrativo teorizzato da Aristotele.

Il metodo sperimentale

Abbiamo visto che Galilei fu anzitutto un matematico, avendo appreso questa scienza direttamente dai più grandi matematici del suo tempo, oltre che dai testi originali dei matematici greci (Euclide, Archimede, Pappo). Egli ebbe inoltre la

convinzione del **valore assoluto** della matematica, giungendo a scrivere, nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, che nell'ambito di questa scienza l'intelletto umano uguaglia quello divino, non quanto a estensione (*extensive*), cioè nel senso che l'uomo sappia tutte le proposizioni che Dio conosce (perché questi ne sa infinite di più, in quanto le sa tutte), ma quanto a intensità (*intensive*), nel senso che, nelle poche proposizioni che sa, l'uomo raggiunge la stessa certezza assoluta che è propria di Dio, perché ne conosce la necessità.

La matematica, dunque, per Galilei, è un sapere caratterizzato da un'assoluta **necessità**, nel senso che le sue dimostrazioni connettono in modo assolutamente necessario le premesse con le conseguenze (sulla matematica, del resto, si modellava anche la teoria della dimostrazione esposta dall'aristotelico Zabarella ed insegnata dai gesuiti del Collegio Romano, dai quali Galilei l'aveva appresa).

Ma Galilei non voleva essere soltanto matematico, bensì anche «filosofo» (tale si fece nominare infatti, come abbiamo visto, dal Granduca di Toscana), intendendo con questa espressione «filosofo naturale», cioè quello che noi oggi chiameremmo un fisico. Egli non si accontentava di un sapere astratto e ideale, ancorché di valore assoluto, quale era pur sempre la matematica, ma voleva conoscere la realtà effettiva della natura, cioè voleva avere una «scienza» della natura dotata della stessa necessità di cui era fornita la matematica, e ritenne di poter realizzare questo obiettivo applicando le dimostrazioni matematiche alla fisica, cioè costruendo per la prima volta una **fisica matematica**. Per fare questo, Galilei perfezionò il metodo cosiddetto del *regressus*, teorizzato dagli aristotelici padovani, in particolare da Zabarella, introducendovi due importanti innovazioni: l'esperimento, modellato sull'analisi praticata dai matematici greci, e la misurazione, intesa a rendere possibile l'applicazione di quest'ultima.

Come abbiamo visto, Zabarella aveva teorizzato come primo momento del *regressus* il «procedimento risolutivo», o analisi, intendendo però con questo nome semplicemente il risalire dall'effetto, cioè da un fenomeno oggetto di osservazione sensibile, e quindi noto, alla causa, inizialmente ignota. Galileo perfeziona questo procedimento supponendo che un certo fenomeno abbia una determinata causa e mettendo alla prova questa **ipotesi** (*suppositio*, termine corrispondente al greco *hypòthesis*) attraverso l'**esperimento** (*periculum*, termine derivante dal greco *pèira*, che significa esame, messa alla prova). L'esperimento è un'operazione che consiste nel riprodurre, a partire dalla causa supposta, il fenomeno che si vuole spiegare, ma in condizioni di maggiore osservabilità, per esempio eliminando eventuali interferenze, o fattori di disturbo, che possano alterarne l'andamento. Se, attraverso questo procedimento, si ottiene il fenomeno da cui si è partiti, la causa ipotizzata risulterà essere la sua vera causa, e allora si potrà passare al procedimento compositivo, o sintesi, che, come in Zabarella, è la dimostrazione dell'effetto a partire dalla causa, e concludere il *regressus*; in caso contrario, bisognerà supporre una causa diversa e sottoporla a esperimento, fino a quando si otterrà l'effetto desiderato.

Il procedere da una premessa ignota, supponendo che essa sia nota, fino a ottenere una conseguenza già nota, che convalida la prima, è precisamente l'**analisi matematica** descritta da Pappo, che funziona grazie alla «convertibilità», cioè all'implicazione reciproca, delle proposizioni matematiche. Galileo applica l'analisi matematica alla fisica, sostituendo alle premesse e alle conseguenze matematiche le cause e gli effetti fisici. Ma ciò che gli permette di affermare l'esistenza di implicazioni reciproche, ossia di connessioni necessarie, tra le cause e gli effetti è precisamente la **misurazione** di en-

trambi, la quale può essere effettuata solo in condizioni di perfetta osservabilità, per esempio in laboratorio, o mediante l'uso di strumenti di osservazione. Solo la misurazione, infatti, permette di cogliere un collegamento preciso tra la variazione di intensità dell'effetto e quella della sua supposta causa. Questo è il famoso **metodo sperimentale** inventato da Galileo, che determinò la nascita della scienza moderna.

La fisica-matematica

Attraverso il metodo sperimentale Galilei giunse a scoprire quelle che poi furono chiamate le due prime leggi della dinamica, cioè il **principio di inerzia** e la **legge sulla caduta dei gravi**. Il fenomeno della «caduta dei gravi» fu il primo ad attirare la sua attenzione: osservando la caduta verticale di un «grave», per esempio di una pietra, Galilei suppose che la velocità di caduta aumentasse in proporzione allo spazio percorso. Per verificare questa ipotesi, egli costruì il famoso **piano inclinato**, facendo scorrere una pallina di bronzo di forma il più possibile sferica lungo una scanalatura il più possibile liscia e lievemente inclinata, in modo da ridurre al minimo l'attrito e misurare esattamente gli spazi percorsi e i tempi di percorrenza.

In tal modo ebbe la conferma che la velocità di caduta dei gravi aumenta in modo costante con l'aumentare dello spazio (in seguito si corresse, individuando come termine del rapporto proporzionale il tempo), cioè che esiste un rapporto proporzionale non tra la velocità e la massa, o quantità di materia, come credeva Aristotele, bensì tra la velocità e lo spazio (o il tempo), mentre rimane costante l'accelerazione. Ciò significa che la forza di gravità è causa non della velocità di caduta, bensì del suo aumento costante, ossia della sua «accelerazione».

Questa prima scoperta portò Galilei a intuire, sia pure in forma ancora imperfetta, il principio di inerzia (che sarebbe stato formulato esattamente solo da Cartesio): osservando, infatti, il movimento di una sfera di bronzo su di un **piano perfettamente orizzontale**, dove la forza di gravità non può influire, egli notò che la sfera tende a restare in moto, sempre con la stessa velocità, tanto più a lungo quanto minori sono le resistenze che incontra, sì da far supporre che, in mancanza di qualsiasi resistenza (attrito, scabrosità, ecc.), essa proseguirebbe indefinitamente nel suo movimento. Ciò significa che il movimento rettilineo uniforme, per conservarsi, non ha bisogno di alcuna forza, cioè è uno stato di inerzia esattamente come lo è la quiete.

Galileo credeva che ciò valesse per il movimento circolare – in quanto considerava il piano orizzontale come parallelo alla superficie terrestre, che è sferica –, mentre il principio vale solo per il movimento rettilineo, ma in tal modo egli arrivò comunque a concepire l'idea di un movimento che non ha bisogno di alcuna forza. Questa scoperta rovesciava completamente la fisica aristotelica, per cui ogni movimento è prodotto da una forza (il modello secondo cui essa pensava il movimento – è stato detto – è quello di un carro trainato da un cavallo), anche se la fisica aristotelica resta valida come descrizione del mondo dell'esperienza comune, dove esistono varie resistenze al movimento, e soprattutto resta valida per spiegare quella forma più radicale di mutamento che è il passaggio dallo stato di quiete allo stato di moto e viceversa.

Si noti come entrambe queste scoperte furono rese possibili dall'applicazione del metodo sperimentale, il quale permise a Galilei di misurare in condizioni di quasi perfetta osservabilità i vari elementi dei fenomeni osservati, cioè i tempi di percorrenza, gli spazi percorsi, la velocità, l'accelerazione, ecc. In tal modo egli poté verificare la va-

lidità, anche se in condizioni ideali, delle ipotesi da lui formulate, cioè che il moto uniforme fosse prodotto dalla cosiddetta forza di inerzia (ossia dal semplice stato di movimento) e il moto accelerato dalla forza di gravità. Tutto ciò, ossia la nascita della nuova fisica, era dovuto all'applicazione dell'analisi matematica ai diversi aspetti del fenomeno fisico, applicazione resa possibile dalla misurazione perfetta di questi ultimi. Ma ciò comportava anche un nuovo modo di guardare alla realtà, concentrando l'attenzione soltanto sui suoi aspetti quantitativi e prescindendo da tutti gli altri.

Galilei si mostra perfettamente consapevole di questo quando afferma, nella *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari,* di ritenere impossibile il «tentar l'essenza», cioè il cercare di conoscere l'«essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali», quella che gli aristotelici chiamavano la «forma», che è di natura essenzialmente qualitativa, e di accontentarsi invece di conoscere alcune «affezioni» delle sostanze, precisamente «il luogo, la figura, la grandezza, il movimento» ecc., ossia gli aspetti quantitativi, misurabili. Solo a proposito di questi ultimi, infatti, è possibile osservare quelle connessioni necessarie, ad esempio il variare dell'uno in misura esattamente proporzionale al variare dell'altro, che permettono di applicare ad essi il procedimento dell'analisi e quindi di fare quelle «dimostrazioni necessarie», senza le quali non ci può essere vera scienza.

Può sembrare che con simili dichiarazioni Galilei volesse limitarsi a fare soltanto una fisica (o «filosofia naturale»), cioè una scienza della realtà sensibile, rinunciando a fare della metafisica (o «filosofia prima»), cioè a dare delle valutazioni generali sulla realtà nella sua interezza. Ma egli era convinto che gli aspetti quantitativi delle cose fossero anche i più importanti, cioè costituissero la struttura stessa della realtà. Ciò risulta dal famoso brano del *Saggiatore,* in cui si afferma che la natura è come un libro scritto in lingua matematica, in una lingua cioè i cui caratteri «sono triangoli, cerchi, e altre figure geometriche», e chi non intende questa lingua non è assolutamente in grado di conoscere la natura.

Siamo di fronte, come si vede, ad un'autentica filosofia, secondo cui la struttura dell'intera realtà è essenzialmente di tipo matematico e pertanto le uniche vere scienze sono la matematica e le sue applicazioni. Qualcuno ha parlato, a questo proposito, di platonismo, poiché nel *Timeo* Platone afferma che alla base della natura ci sono delle figure geometriche, ma non bisogna dimenticare che la fisica del *Timeo* per Platone non era vera scienza, bensì soltanto discorso verosimile. Il nome più adatto a questa filosofia è «matematismo» e i suoi precedenti sono da ravvisarsi piuttosto in quell'aspetto del neoplatonismo che aveva ripreso la dottrina platonica delle ideenumeri.

L'astronomia

Una vera svolta nella vita di Galilei fu determinata dalla sua decisione di puntare il **cannocchiale** al cielo e di osservare per mezzo di questo strumento (da lui così chiamato perché era come un occhiale fatto a canna) l'aspetto e i movimenti dei pianeti e degli astri. Egli giunse in tal modo a una serie impressionante di scoperte: anzitutto scoprì il carattere irregolare della **superficie della Luna**, caratterizzata da montagne ed avvallamenti come quella della Terra, il che smentiva la tesi aristotelica secondo cui i corpi celesti sarebbero fatti di un elemento completamente diverso da quelli terrestri, cioè l'etere.

Tale tesi era smentita anche dalla scoperta delle **macchie del Sole**, che andava contro la credenza nella purezza, omogeneità ed incorruttibilità dell'etere. Poi Galilei scoprì l'esistenza di **fasi di Venere**, analoghe a quelle della Luna e spiegabili solo mediante l'ipotesi che questo pianeta girasse intorno al Sole, il che costituiva un indizio a favore del sistema copernicano.

Quindi scoprì l'esistenza di **quattro satelliti di Giove**, che intitolò alla casa dei Medici, chiamandoli «pianeti medicei»: questa scoperta significava che non solo la Terra ha un satellite, ma ne possono avere anche gli altri pianeti, il che smentisce una volta di più la tesi di una differenza essenziale fra la Terra ed i corpi celesti. Infine scoprì che la **Via Lattea** (o Galassia) non è altro che un agglomerato di stelle, molto più lontane delle altre dalla Terra, il che smentisce la credenza, condivisa ancora da Copernico, nella sfera delle stelle fisse, tutte equidistanti dalla Terra.

Queste scoperte determinarono il crollo di uno dei fondamenti della visione antica e medioevale (non solo aristotelica) dell'universo, cioè della credenza in una sostanziale differenza tra il cielo, fatto di etere, e la terra, fatta degli altri quattro elementi, e quindi tra fisica celeste (astronomia) e fisica terrestre (fisica propriamente detta). Galilei, insomma, ebbe dal cannocchiale la conferma dell'**uniformità dell'universo**, e quindi della possibilità di applicare la matematica non solo all'astronomia, ma anche alla fisica.

L'unificazione tra cielo e terra, e quindi tra fisica celeste, quantitativa, e fisica terrestre, qualitativa, avvenne non nel senso di ridurre la fisica celeste a quella terrestre, ma viceversa, cioè nel senso di rendere quantitativa, come quella celeste, anche la fisica terrestre. Ciò determinava l'abbandono pressoché completo della fisica aristotelica e quindi l'eliminazione del principale ostacolo all'adozione della teoria copernicana.

Dopo le scoperte fatte col cannocchiale e rese pubbliche nel *Sidereus nuncius* Galilei, infatti, si convinse definitivamente della validità della **teoria copernicana** e cercò di «dimostrarla» mediante un argomento da lui giudicato irrefutabile, il fenomeno delle maree. Nel *Discorso sul flusso e riflusso del mare* egli sostiene che le maree sono prodotte dal movimento combinato della Terra di rotazione su se stessa e di rivoluzione intorno al Sole, cioè precisamente dai due movimenti ammessi da Copernico, e credette di dimostrarlo con l'esperimento dell'acqua contenuta in un vaso. Se al vaso si imprimono un movimento di rotazione su se stesso e di rivoluzione intorno a un centro, l'acqua oscilla da una parte all'altra del vaso, alzandosi e abbassandosi in modo simile alla superficie del mare durante le maree.

La spiegazione, come è noto, è sbagliata, perché le maree, come già aveva visto Keplero, sono prodotte dall'attrazione della Luna sulla massa d'acqua del mare, e quindi non costituisce la dimostrazione della teoria copernicana. L'esperimento fatto da Galilei, in questo caso, non prova nulla, per l'impossibilità di misurare esattamente lo spostamento dell'acqua in relazione al movimento e quindi di stabilire un rapporto di implicazione necessaria tra i due: ma di ciò Galilei non si avvide e continuò a credere di avere dimostrato la teoria copernicana.

Fede e scienza

Di fronte alle accuse di eresia mossegli dai domenicani, i quali si appellavano al fatto che la Bibbia racconta come Giosuè ingiunse al Sole di fermarsi, il che sembra supporre che per la Bibbia il Sole si muova, Galileo rispose nelle famose let-

tere «teologiche» (tra cui la più famosa è quella rivolta a madama Cristina di Lorena) che la Bibbia è un'opera di fede, non di scienza, cioè serve a farci conoscere «come si vada in cielo», non «come vada il cielo». In altre parole, argomenta Galilei, la Sacra Scrittura non ha alcuna competenza nelle questioni scientifiche, le quali devono essere risolte solo per mezzo di «sensate esperienze», cioè esperimenti volti a mettere alla prova un'ipotesi, e «necessarie dimostrazioni», cioè dimostrazioni di tipo matematico; essa si esprime in un linguaggio adatto ai popoli primitivi, per i quali fu scritta, perciò non va presa alla lettera, e infine ha soltanto lo scopo di rivelare agli uomini le verità utili alla salvezza dell'anima, perciò non deve essere utilizzata per dirimere le questioni di scienza. Secondo Galilei, dunque, non c'è e non ci può essere alcun contrasto tra scienza e fede, le quali sono reciprocamente autonome.

Se non c'è dubbio che sulla questione particolare Galilei aveva ragione anche dal punto di vista teologico, come la stessa Chiesa cattolica ha dovuto riconoscere, sia pure con molto ritardo (col pontificato di Giovanni Paolo II, cioè 350 anni dopo), è anche vero che in questa netta **separazione tra scienza e fede** Galilei non riconosceva alcuno spazio alla filosofia, in particolare ad una filosofia capace di dirimere gli eventuali apparenti contrasti tra scienza e fede (per esempio la resurrezione di Cristo), mentre la filosofia che, più o meno consapevolmente, egli professava, cioè il matematismo, non era certamente la più adatta a questo scopo.

Proprio questa filosofia, del resto, gli impedì di ammettere il carattere soltanto ipotetico della teoria copernicana, come gli aveva suggerito il cardinale Bellarmino e come egli stesso aveva dichiarato nella prefazione al *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, allo scopo di ottenere dalla Santa Sede il nullaosta alla pubblicazione dell'opera. In questa, infatti, egli sembra chiaramente convinto di avere trovato la «dimostrazione necessaria» di tale teoria, riproponendo l'argomento delle maree, il quale invece, come abbiamo visto, non dimostra affatto il moto della Terra.

La parte più valida del *Dialogo*, scritto in lingua italiana per essere comprensibile da tutti e dotato di notevole forza dialettica, è la distruzione della concezione antica della separazione fra terra e cielo, e soprattutto la confutazione degli argomenti addotti dagli aristotelici (messi alla satira nel personaggio di Simplicio) a favore dell'immobilità della Terra. Il più noto di questi era quello per cui, se la Terra si muovesse, noi dovremmo accorgercene, come chi sta sulla tolda di una nave in movimento si accorge di quest'ultimo a causa del vento, degli oggetti che volano via, ecc.

A ciò Galilei rispose che, in mancanza di punti di riferimento esterni alla Terra, noi non possiamo accorgerci del suo movimento, come chi sta sotto il ponte di una nave, cioè all'interno di una cabina senza oblò, non può vedere se essa è in movimento o ferma, ed anzi vede gli oggetti comportarsi come se fosse ferma. Con ciò egli scoprì la **relatività del movimento**, ossia il fatto che il movimento e la quiete di un corpo sono percepibili solo in relazione a un altro corpo che si trovi in uno stato diverso, perché sono entrambi due stati perfettamente naturali (come del resto insegna anche il principio di inerzia). Alla luce di questo concetto sia la teoria copernicana sia quella tolemaica perdono entrambe il loro valore assoluto, anche se, come vedremo tra poco, Newton darà ragione a Galilei, trovando l'argomento che rende la teoria copernicana più valida di quella tolemaica.

Pare che il motivo per cui il papa Urbano VIII, già amico di Galilei e per nulla seguace della filosofia aristotelica, volle la condanna del *Dialogo* e del suo autore (quando ormai Bellarmino era morto da 12 anni), fosse il fatto che esso mette in bocca al

personaggio dell'aristotelico Simplicio, senza quindi accettarla, l'osservazione che il papa stesso, nel corso di un colloquio con Galilei, gli aveva fatto presente, ossia che l'argomento delle maree, se fosse stato valido, avrebbe comportato una **limitazione dell'onnipotenza divina**, cioè avrebbe dimostrato che l'universo doveva necessariamente essere stato creato in un certo modo.

Non è chiaro se con questa osservazione Urbano VIII si rendesse conto del carattere matematistico della filosofia galileiana, mentre si può essere certi che Galilei era assolutamente in buona fede, cioè non intendeva negare nessuna proposizione della fede cristiana. Pare inoltre che, dal punto di vista giuridico, il processo si sia svolto in modo irregolare, poiché nel 1616 a Galilei non era stato proibito di occuparsi della teoria copernicana, ma solo di difenderla, come lo stesso Bellarmino ammise prima di morire in un certificato da lui rilasciato a Galilei. È innegabile, tuttavia, che il matematismo, attribuendo alla realtà una necessità di tipo matematico, è incompatibile con l'onnipotenza, ossia con la libertà di Dio, così come è innegabile che la Chiesa, condannando Galilei, commise una colpa gravissima contro la libertà di pensiero e di ricerca.

4 Newton: la matematizzazione dell'intero universo

Il compimento della rivoluzione scientifica del Seicento si ebbe con **Newton**, il quale unificò i risultati raggiunti da Keplero con quelli raggiunti da Galilei, trovando un'unica legge capace di spiegare sia i movimenti dei corpi celesti che quelli dei corpi terrestri. Anch'egli pervenne a questa scoperta grazie all'applicazione della matematica allo studio dell'universo, perciò si può dire che con lui giunse a compimento la matematizzazione dell'intero universo.

Vita e opere

Isacco Newton nacque a Woolsthorpe (Inghilterra) nel 1642, cioè nell'anno in cui moriva Galilei. Studiò matematica all'università di Cambridge e al termine dei suoi studi scoprì subito il calcolo infinitesimale, applicò la matematica allo studio dell'ottica ed ebbe la prima intuizione della gravitazione universale. Nel 1669 scrisse un'opera dal titolo *Analysis per equationes numero terminorum infinitas*, che gli valse la nomina a professore di matematica nella stessa università di Cambridge, e qualche anno più tardi scrisse un trattato intitolato *Methodus fluxionum et seriarum infinitarum*, nel quale era già contenuto il calcolo infinitesimale. Solo negli ultimi anni della sua vita, tuttavia, Newton rese noti i risultati di queste prime ricerche. Nel 1672 egli pubblicò per la prima volta una sua opera, cioè la *Nuova teoria intorno alla luce ed ai colori*, in cui formulò l'ipotesi della natura corpuscolare della luce.

Nel 1684 si incontrò con l'astronomo Edmund Halley, l'osservatore della famosa cometa che da lui prese il nome, e si dichiarò in grado di dimostrare un'ipotesi già formulata da un altro famoso scienziato inglese, **Robert Hooke** (1635-1703), ossia che i movimenti dei pianeti sono prodotti da una forza inversamente proporzionale al quadrato della loro distanza dal Sole (la futura legge della gravitazione universale). La dimostrazione di tale ipotesi è contenuta nel capolavoro di Newton, l'opera

intitolata *Philosophiae naturalis principia mathematica*, presentata nel 1686 alla Royal Society di Londra e pubblicata nel 1687.

Nominato deputato nel 1689, Newton iniziò una brillante carriera politica, che lo portò ad essere prima direttore e poi governatore della Zecca di Londra, e infine divenne presidente della Royal Society, l'accademia inglese per la promozione delle scienze naturali, fondata nel 1662 dal re Carlo II a imitazione delle italiane Accademia dei Lincei (fondata a Roma nel 1603 dal principe Federico Cesi, di cui aveva fatto parte anche Galilei) e Accademia del Cimento (fondata a Firenze nel 1657 dal Granduca Leopoldo II di Toscana, ammiratore di Galilei). La Royal Society fu a sua volta imitata dall'Accademia Reale delle Scienze, fondata dal re di Francia a Parigi nel 1666, e dall'Accademia Prussiana delle Scienze, fondata a Berlino dal re di Prussia nel 1700 (per suggerimento di Leibniz).

Queste nuove istituzioni, le Accademie, sono un'espressione tipica della rivoluzione scientifica del Seicento, in quanto attestano l'interesse dei monarchi per il progresso della scienza: in esse infatti, a differenza che nelle università, si coltiva esclusivamente la ricerca scientifica, attraverso il libero confronto tra scienziati, senza praticare alcuna attività di insegnamento.

Negli ultimi anni della sua vita Newton pubblicò una parte delle sue ricerche sul calcolo infinitesimale (1692), rivendicando la priorità della scoperta contro Leibniz – che a sua volta l'aveva scoperto e ne aveva dato notizia in un'opera del 1684 –, e l'*Ottica* (1704). Morì a Kensington, presso Londra, nel 1728, quando ormai aveva raggiunto una fama mondiale.

Il metodo

La prima disciplina alla quale Newton si dedicò già durante gli studi universitari a Cambridge fu la matematica, alla quale portò un contributo di enorme importanza mediante la scoperta del **calcolo infinitesimale**. Egli chiamò questa scoperta «teoria delle flussioni», perché basata sull'ipotesi che le diverse figure geometriche possano essere ottenute facendo idealmente «fluire», cioè scorrere, altre figure: per esempio la linea si costruisce facendo scorrere un punto, la superficie facendo scorrere una linea, il solido facendo scorrere una superficie. Sulla base di questo modello, di ordine fisico, cioè meccanico, più che matematico, Newton trovò un metodo che gli permise di calcolare le variazioni piccole a piacere, cioè gli «infinitesimi», di queste grandezze, che restò noto col nome di «calcolo infinitesimale». Un tipo diverso di calcolo infinitesimale, più algebrico che meccanico, fu scoperto qualche anno più tardi da Leibniz, che tuttavia pubblicò i risultati della sua scoperta prima di Newton.

Nei *Principia*, oltre a pubblicare per la prima volta una parte delle sue ricerche sul calcolo infinitesimale, Newton teorizza esplicitamente il metodo della «filosofia naturale» (quella che noi oggi chiamiamo fisica), dichiarando che esso è l'**induzione generale dai fenomeni**, cioè il risalire dall'osservazione di molti casi particolari, compiuta attraverso l'esperimento, alla formulazione di leggi generali, o universali, cioè valide per tutti i casi simili.

Ma tale metodo, per essere valido, presuppone alcuni princìpi, formulati dallo stesso Newton come «regole del filosofare», cioè la **semplicità della natura** («la natura è semplice e non sovrabbonda di cause superflue»), la sua **uniformità** («ad effetti dello stesso genere devono essere attribuite le stesse cause»), e soprattutto il **meccanici-**

smo, ossia la convinzione che le proprietà fondamentali dei corpi sono quelle sulle quali è possibile compiere degli esperimenti (l'estensione, la durezza, l'impenetrabilità, il movimento). Ciò implica che tutti i corpi siano composti di particelle soggette esclusivamente a movimenti meccanici, cioè a spostamenti nello spazio (che per Newton è vuoto).

Quest'ultima teoria, nota come **corpuscolarismo**, era già stata sostenuta in Inghilterra dall'irlandese **Robert Boyle** (1627-1691), studioso di fisica (scoprì la legge secondo cui il volume dei gas varia inversamente alla loro pressione) e precursore della moderna chimica. Malgrado le sue somiglianze con l'atomismo antico, che era tradizionalmente considerato una forma di materialismo, il corpuscolarismo di Boyle e di Newton non esclude, anzi esige, l'esistenza di Dio, inteso come creatore dei corpuscoli, causa prima del loro movimento e autore delle leggi che lo regolano.

Se tutta la natura, dunque, funziona come un'immensa macchina, composta di parti omogenee e governata dalle stesse leggi, è comprensibile che l'osservazione, anche basata solo sui sensi, di alcune parti di essa autorizzi a generalizzazioni valide circa il suo comportamento complessivo, nelle quali consiste appunto l'induzione. Ma la validità di tale metodo dipende dai suddetti presupposti, i quali sono essenzialmente di tipo matematistico e meccanicistico, dunque esso non è puramente induttivo, come pretendeva il suo autore, bensì include delle precise teorie filosofiche, analoghe a quelle che abbiamo visto stare alla base della scienza galileiana.

La meccanica

Grazie a tale metodo Newton riformulò le prime due **leggi della meccanica**, già scoperte da Galilei, e ne aggiunse una terza. La prima legge dice che «ogni corpo persevera nel suo stato di quiete o di moto rettilineo uniforme, a meno che non sia costretto a mutare tale stato da qualche forza impressa» (**principio di inerzia**); la seconda dice che «il cambiamento di moto (ossia l'accelerazione) è proporzionale alla forza motrice impressa» (**legge sulla caduta dei gravi**); la terza dice che «ad ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria».

Ma la scoperta più importante di Newton fu la **legge della gravitazione universale**, la quale dice che tutti i corpi, sia terrestri che celesti, si attraggono reciprocamente con una forza che è direttamente proporzionale alle loro masse e inversamente proporzionale al quadrato delle loro distanze. Questa legge spiega fenomeni terrestri come, ad esempio, la caduta dei gravi (si narra infatti che Newton l'abbia scoperta quando una mela gli cadde dall'albero sulla testa), mostrando che il movimento di caduta è prodotto dall'attrazione esercitata dalla Terra (forza di gravità) e perciò aumenta di velocità mano a mano che diminuisce la sua distanza da questa (seconda legge della meccanica).

La stessa legge spiega anche fenomeni celesti come, ad esempio, il movimento dei pianeti intorno al Sole, mostrando che esso è il risultato dell'attrazione esercitata su di essi dal Sole e della forza di inerzia che li spinge ad allontanarsi da esso secondo la retta tangente all'orbita. Tale moto, infatti, assume una forma ellittica proprio perché un'orbita tendenzialmente rettilinea viene costretta a ripiegarsi su se stessa dalla forza di attrazione del Sole (leggi di Keplero).

Grazie alla sua scoperta, Newton non solo unificava perfettamente cielo e terra, e quindi fisica celeste (scoperta da Keplero) e fisica terrestre (scoperta da Galilei), mo-

strando che tutti i fenomeni, sia celesti che terrestri, sottostanno alle stesse leggi, ma portava finalmente la dimostrazione della maggiore validità della teoria copernicana rispetto a quella tolemaica. In base alla legge della gravitazione universale, infatti, è vero sia che la Terra attrae il Sole, sia che il Sole attrae la Terra, perché entrambi i corpi hanno una massa e quindi entrambi esercitano una forza di attrazione sull'altro. Ma poiché il Sole ha una massa molto più grande di quella della Terra, la risultante di queste due forze opposte è una forza di attrazione esercitata dal Sole sulla Terra, e dunque in definitiva è la Terra che gira intorno al Sole (teoria copernicana) e non il Sole che gira intorno alla Terra (teoria tolemaica).

Dio, spazio e tempo

Malgrado la grandiosità di questa spiegazione, che fa dell'intero universo un'unica macchina perfettamente semplice e intelligibile, nella teoria di Newton restano alcuni punti oscuri, dei quali egli stesso si è accorto. Anzitutto non è chiaro quale sia la natura, o l'essenza, o la causa, della forza di gravità. Per questo motivo, e anche per il fatto che tale forza agisce a distanza, cioè non per contatto, ma attraverso uno spazio che, per giunta, Newton concepisce come vuoto, la forza di gravità di cui egli parla fu paragonata a una forza occulta, del tipo di quelle ammesse dalla fisica rinascimentale. Ma Newton si rifiutò di spiegare quale sia l'essenza della forza di gravità, in quanto essa non è determinabile sperimentalmente e dunque dovrebbe essere oggetto di una mera ipotesi. Nel cosiddetto *Scholium generale* al III libro dei *Principia* è contenuta, infatti, la sua famosa frase: *hypotheses non fingo* («non faccio ipotesi»), la quale significa il suo rifiuto a spingersi oltre i confini della realtà osservabile e sperimentabile.

Tale affermazione, tuttavia, non gli impedì di formulare alcune tesi generali, tipicamente filosofiche, anzi addirittura metafisiche, le quali, dal punto di vista della sua filosofia, non potevano che essere considerate delle semplici ipotesi. Anzitutto, infatti, egli afferma l'esistenza di un **Dio creatore e signore dell'universo**, il quale avrebbe creato le particelle di cui sono composti tutti i corpi, vi avrebbe impresso il movimento e avrebbe formulato le leggi che lo regolano. Anzi, secondo Newton, proprio la perfezione dell'ordine meccanico esistente nell'universo sarebbe la prova che esso è l'opera di un Essere supremamente intelligente ed onnipotente, il quale è appunto Dio.

Dio sarebbe una specie di ingegnere, che ha costruito una macchina perfetta e continua a farla funzionare: tale concezione, che si limita a considerare Dio architetto dell'universo, sarà poi chiamata «deismo». Newton tuttavia ammetteva anche la verità della Bibbia e quindi l'intera storia del peccato e della redenzione, la quale va ben oltre i limiti del deismo.

Altri presupposti ammessi da Newton, di tipo fisico, ma non dimostrabili sperimentalmente, e quindi aventi il valore di semplici ipotesi, sono l'esistenza di uno **spazio assoluto** e di un **tempo assoluto**, ossia l'esistenza di punti di riferimento indipendenti da qualsiasi corpo, in rapporto ai quali si può stabilire se un corpo effettivamente si muove o sta fermo. Questa dottrina andava contro la scoperta della relatività del movimento, compiuta da Galilei, ma Newton la riteneva necessaria, per poter ammettere che l'universo era effettivamente strutturato come la sua fisica lo aveva descritto. Anzi, egli finì con l'ancorare lo spazio assoluto addirittura a Dio, unico possibile

punto di riferimento esterno, per così dire, all'universo, affermando che lo spazio è il «sensorio di Dio», cioè una specie di organo di senso di Dio, vale a dire il punto di vista di Dio sull'universo. Si tratta, evidentemente, di metafore, perché Newton era il primo ad ammettere che Dio non ha corpo, e quindi non ha senso dire che è esterno all'universo o che possiede organi di senso.

A causa della sua semplicità e della sua grandiosità la fisica di Newton si può considerare il compimento della rivoluzione scientifica del Seicento, cioè della «prima» rivoluzione scientifica, quella che diede inizio alla scienza moderna (la cosiddetta «fisica classica»), e perciò fu entusiasticamente accolta da scienziati e filosofi per quasi due secoli (il suo più grande sostenitore sarà, come vedremo, Immanuel Kant). Tuttavia, a causa dei presupposti non scientifici che la caratterizzano, essa fu parzialmente o totalmente respinta da altri filosofi e scienziati, fino ad essere superata, come ugualmente vedremo, dalla cosiddetta «seconda rivoluzione scientifica», quella che si verificò tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento all'insegna della teoria della relatività.

5 La rivoluzione scientifica nella medicina

Contemporaneamente alla rivoluzione avvenuta nell'astronomia e nella fisica, si verificò nel Seicento anche un'importante serie di scoperte nel campo della medicina e della biologia. Il teatro di queste scoperte fu anzitutto l'università di Padova, dove, come già si è visto, nel Cinquecento avevano insegnato Andrea Vesalio, scopritore della moderna anatomia, e Gerolamo Fabrici d'Acquapendente, inventore del primo teatro anatomico. Padova era allora la cittadella dell'aristotelismo, anche se ospitava il grande Galilei, che proprio nel periodo del suo insegnamento padovano fece le sue maggiori scoperte. Dell'aristotelico Fabrici fu allievo l'inglese **William Harvey** (1587-1657), che studiò medicina nell'università di Padova e, nell'opera *De motu cordis* (1622), descrisse per la prima volta l'effettiva **circolazione del sangue**.

Nessuno, fino a quel momento, si era reso conto che negli organismi animali esiste una circolazione continua del sangue, il quale viene pompato dal cuore, attraverso le arterie, lungo tutto il corpo, da dove ritorna al cuore attraverso le vene, per essere nuovamente pompato dal cuore ai polmoni, dove si ossigena e ritorna al cuore, per essere rimesso in circolazione. Harvey se ne rese conto grazie alla funzione centrale attribuita al **cuore**, perfettamente in linea con la tradizione aristotelica. L'organo, infatti, fu da lui considerato come «principio della vita» e fu paragonato a ciò che è il Sole nell'universo, e l'azione esercitata dal cuore nell'organismo fu interpretata da Harvey in senso finalistico, cioè come finalizzata al mantenimento della vita del corpo intero.

Tuttavia il metodo con cui Harvey giunse alla sua scoperta fu di tipo sperimentale e matematico, perché consistette nella **misurazione della quantità di sangue** pompata dal cuore in un'ora. Quando Harvey constatò che essa era superiore al peso dell'intero corpo, comprese che il cuore non poteva produrre il sangue, come allora si credeva, ma poteva semplicemente farlo circolare, secondo una circolazione continua. Anche il modello secondo cui Harvey concepì l'organismo fu, in sostanza, di tipo meccanicistico, perché la circolazione del sangue non è altro che un movimento meccanico, prodotto da una forza, le contrazioni del cuore, il quale agisce esattamente come una pompa idraulica.

L'unico particolare che Harvey non riuscì a vedere, per mancanza di strumenti di osservazione adeguati, fu il modo in cui, nelle estremità del corpo, il sangue arterioso si trasforma in sangue venoso, e nei polmoni si trasforma da venoso in arterioso. Questo fu scoperto, grazie all'uso del **microscopio**, da un altro grande medico e anatomista, **Marcello Malpighi** (1628-1694), professore all'università di Pisa, che osservò nei polmoni di una rana l'esistenza dei **vasi capillari**, cioè di canali sanguigni sottilissimi, dove il sangue passa convertendosi da venoso in arterioso. Qualche anno più tardi l'olandese **Antonio van Leeuwenhoek** (1632-1723), grazie ad un microscopio più potente, da lui stesso costruito, scoprì anche i capillari nelle estremità (zampe di una rana e coda di un girino), dove il sangue si trasforma da arterioso in venoso, e inoltre scoprì l'esistenza dei **batteri** e dei protozoi.

Oltre alle ricerche sulla circolazione del sangue, la medicina del Seicento fece registrare altre importanti scoperte, alcune ad opera del danese **Niels Stensen** (italianizzato in Nicola Stenone, 1638-1686), vissuto anche a Parigi, a Firenze e in Germania, dove fu vescovo cattolico, il quale stabilì che il cuore è un muscolo e diede una **spiegazione geometrica** della struttura muscolare; altre ad opera del messinese **Alfonso Borelli** (1608-1679), professore a Pisa e seguace di Galilei e di Stensen, il quale calcolò la forza sviluppata dai muscoli nei vari movimenti, la forza del cuore e la velocità del sangue. Come si vede, il **modello meccanicistico** andava imponendosi anche nello studio degli organismi viventi.

Ma la scoperta forse più importante per l'intera biologia, dovuta proprio all'uso del metodo sperimentale, fu quella compiuta dal medico aretino **Francesco Redi** (1626-1698), il quale dimostrò la **falsità della cosiddetta «generazione spontanea»**, ammessa in tutta l'antichità e nel Medioevo. Fino a quel momento si era infatti creduto che dalle sostanze organiche in putrefazione si generassero spontaneamente altri organismi viventi, quali i vermi e vari altri insetti. Ciò naturalmente andava contro la legge fondamentale della biologia aristotelica, secondo cui un essere vivente può generarsi solo da un altro essere vivente, che gli trasmette la forma della sua specie; ma lo stesso Aristotele, non riuscendo a spiegare altrimenti la generazione dei vermi, aveva ammesso la possibilità di una generazione spontanea.

Francesco Redi intuì che i vermi diffusi nei cadaveri non sono altro che larve, derivanti da uova depostevi dalle mosche, e lo dimostrò con un singolare esperimento. Egli introdusse alcuni pezzi di carne putrefatta in diverse bottiglie, chiudendo alcune di queste e lasciandone aperte altre, in modo che potessero entrarvi delle mosche. Dopo qualche giorno Redi osservò che nelle bottiglie chiuse non si era generato nessun verme, mentre i vermi abbondavano in quelle aperte. Ciò costituiva la prova che nessun organismo vivente si genera spontaneamente, ma ognuno nasce da altri viventi della sua stessa specie, il che era in fondo una conferma dell'aristotelismo, ottenuta per via sperimentale.

CAPITOLO **4**

GLI INIZIATORI DELLA FILOSOFIA MODERNA: BACONE E CARTESIO

1 LA NOVITÀ DELLA FILOSOFIA MODERNA

Gli iniziatori della filosofia propriamente moderna, che si distingue da quella rinascimentale per la sua stretta connessione con la nuova scienza nata dalla rivoluzione scientifica del Seicento, sono Bacone e Cartesio, i primi due grandi filosofi moderni, vissuti entrambi a cavallo tra Cinquecento e Seicento, ma operanti soprattutto in quest'ultimo secolo, rispettivamente nei due maggiori Paesi in cui si era formato e consolidato lo Stato nazionale moderno, cioè l'Inghilterra e la Francia.

Essi possono essere considerati tali anzitutto perché hanno ritenuto essi stessi di dare inizio a un'**epoca nuova** della storia della filosofia. Il frontespizio dell'*Instauratio magna scientiarum*, l'opera maggiore di Bacone, pubblicata nel 1620, raffigura infatti una caravella nell'atto di varcare le «colonne d'Ercole», cioè esprime la consapevolezza dell'autore di avventurarsi verso un nuovo mondo, e la seconda parte di tale opera si intitola *Novum Organum*, perché con essa l'autore intende sostituire il famoso *Organon* aristotelico con un *Organon* nuovo, cioè una nuova logica.

Analogamente Cartesio nella sua opera più famosa, il *Discorso sul metodo*, pubblicata nel 1637, dichiara di volersi disfare di tutto il sapere precedente per dare inizio a una filosofia completamente nuova, ripartendo, per così dire, da zero, ed è noto che egli considerava il suo nuovo metodo come un dono divino, rivelatogli in sogno, a indicare la sua completa indipendenza dalla tradizione filosofica precedente.

Secondo l'interpretazione più tradizionale, la novità della filosofia moderna, ossia ciò che la distingue da tutta la filosofia precedente, consisterebbe nell'avere posto al centro dell'attenzione filosofica, in luogo dell'essere, il conoscere. Mentre, cioè, la filosofia antica e medioevale sarebbero state soprattutto una filosofia dell'essere, cioè una riflessione sulla realtà esterna dell'uomo (rispettivamente la natura e Dio), la filosofia moderna sarebbe essenzialmente una **filosofia del conoscere**, cioè una riflessione sull'atto stesso con cui l'uomo conosce la realtà esterna. Ciò non è del tutto vero: anche la filosofia antica e medioevale, infatti, come abbiamo visto, si è occupata del conoscere e dell'uomo, e anche la filosofia moderna, come vedremo, si occuperà della natura e di Dio.

Al contrario, secondo gli studi più recenti, la vera novità della filosofia moderna consiste in una diversa concezione del sapere, non più considerato come fine a se stesso, bensì come mezzo per realizzare il **dominio dell'uomo sulla natura**. La filosofia, in altre parole, non ha più un fine puramente teoretico, cioè il conoscere, ma ha

un fine essenzialmente pratico, cioè il fare, l'agire sulla natura, costringendola ad obbedire alla volontà dell'uomo, a soddisfarne i desideri e a migliorarne la vita. Si potrebbe dire che, mentre la filosofia medioevale, per la sua stretta connessione con la fede, si preoccupava soprattutto di realizzare il «regno di Dio» (*regnum Dei*), la filosofia moderna, pur senza escludere necessariamente la fede, si preoccupa soprattutto di realizzare il «regno dell'uomo» (*regnum hominis*), cioè il controllo e lo sfruttamento delle forze della natura a suo vantaggio.

Le ragioni di questo mutamento sono varie e si sono manifestate già tra il Quattrocento e il Cinquecento, quando ha avuto inizio, prima della filosofia moderna, l'età moderna in generale. Esse sono, ad esempio, l'**affermarsi della classe borghese**, costituita dagli abitanti delle città (artigiani, commercianti, professionisti), i quali, a differenza dei signori feudali, lavorano e, a differenza dei contadini sottoposti ai signori feudali, lavorano per se stessi, cioè godono direttamente i frutti del proprio lavoro, traendo da ciò un incentivo a lavorare sempre di più, per rendere sempre migliori le condizioni della propria vita. Poiché il lavoro consiste essenzialmente nello sfruttamento delle energie naturali (non solo mediante l'agricoltura, ma anche mediante la trasformazione di metalli e materiali in genere, cioè l'inizio di quella che poi diverrà l'industria), l'incentivo a lavorare sempre di più, per arricchirsi sempre di più, equivale alla volontà di sottomettere sempre più intensamente le forze della natura ai desideri dell'uomo, che diviene caratteristico dell'età moderna.

Un'altra ragione di tale mutamento, convergente con la prima, è l'affermarsi, in seguito alla Riforma, dell'**etica protestante**, in particolare calvinista, secondo la quale, come già abbiamo visto, le energie dell'uomo devono essere impiegate non nelle opere di carità, considerate inutili ai fini della salvezza, alla quale si è già predestinati o meno, ma piuttosto nelle attività lavorative, il successo delle quali, cioè la ricchezza, può essere considerato un segno del favore divino e quindi della predestinazione alla salvezza. Da ciò deriva indubbiamente un incentivo a lavorare sempre più, ad arricchirsi sempre più (cioè a formarsi un «capitale»), non tanto per godersi la vita, fine che sarebbe in contrasto col rigore dell'etica calvinista, quanto per accrescere in se stessi la certezza di essere predestinati alla salvezza. È evidente che anche questa concezione tendeva allo sfruttamento sempre maggiore delle risorse naturali.

Prima del Seicento, tuttavia, ancora non esisteva lo strumento capace di intervenire effettivamente sui fenomeni naturali, piegandone gli esiti alla volontà dell'uomo, cioè la **nuova scienza della natura**, in particolare la meccanica. Perciò il desiderio di dominare la natura faceva ricorso unicamente, come abbiamo visto, alla magia, vale a dire a una pretesa di controllare le forze naturali del tutto priva di fondamento scientifico, basata unicamente sulla superstizione. La mancanza di una vera e propria scienza meccanica, a cui fare riferimento, è infatti ciò che distingue le filosofie «nuove», vale a dire antitradizionali, del Cinquecento, quelle di Telesio, Bruno e Campanella, dalle filosofie «nuove» del Seicento, quelle di Bacone e di Cartesio: in mezzo c'è la **rivoluzione scientifica**, iniziata, come abbiamo visto, da Keplero e Galilei al principio del Seicento e destinata a compiersi con Newton alla fine dello stesso secolo. È la rivoluzione scientifica, dunque, ciò che rende veramente moderne le filosofie di Bacone e Cartesio, perché questi filosofi sono i primi che individuano chiaramente nella nuova scienza lo strumento per realizzare il dominio della natura.

Anche se nel pensiero di Keplero, Galilei e Newton, come abbiamo visto, erano contenuti elementi di carattere filosofico, questi autori furono prevalentemente de-

gli scienziati e, come tali, non si preoccuparono di riflettere su quale dovesse essere il fine della scienza, cioè di costruire una visione generale della realtà che assegnasse alla scienza lo scopo di dominare la natura. Questo fecero, invece, Bacone e Cartesio, che furono anche scienziati (in parte minima Bacone, grande invece Cartesio), ma furono soprattutto filosofi, perché trassero le conseguenze filosofiche della rivoluzione scientifica, dando inizio, in tal modo, a un nuovo modo di considerare la realtà nella sua interezza, quale è appunto la filosofia moderna.

2 Bacone

Vita e opere

Francis Bacon (in italiano Francesco Bacone) nacque a Londra nel 1561, da padre impegnato nella vita politica con posizioni di responsabilità (era stato Lord Guardasigilli della regina Elisabetta I), da cui gli derivò l'impulso a dedicarsi a sua volta alla carriera politica, e da madre calvinista, da cui gli derivò probabilmente una certa influenza dell'etica protestante sulla concezione della realtà. Studiò filosofia nell'università di Cambridge e giurisprudenza a Londra e si dedicò subito alla vita politica, prima recandosi in Francia al seguito dell'ambasciatore inglese e poi facendosi eleggere alla Camera dei Comuni. Dopo l'ascesa al trono di Giacomo I Stuart (1603), Bacone divenne Avvocato generale (1607), Procuratore generale della Corona (1613), Lord Guardasigilli (1617) e Lord Cancelliere (1618). Come tale, fu nominato dal re barone di Verulamio e poi visconte di Sant'Albano.

La prima opera importante di Bacone sono gli *Essays* (*Saggi*, 1597), che trattano di argomenti morali e politici. Nel 1602 egli scrisse il *Temporis partus masculus*, dove critica la filosofia antica e medioevale in quanto sterile di risultati utili, rivelando la prima consapevolezza della propria modernità; nel 1603 il *De interpretatione naturae proemium*, nel 1605 i due libri *Of Proficience and Advancement of Learning Human and Divine* (*Sull'utilità e il progresso del sapere umano e divino*), che nel 1623 verrà ampliato e ripubblicato, in latino, col titolo *De dignitate et augmentis scientiarum*, nel 1607 i *Cogitata et visa*, nel 1608 la *Redargutio philosophiarum*, nel 1609 il *De sapientia veterum*, tutte opere fortemente polemiche nei confronti della filosofia tradizionale.

Nel 1620, Bacone pubblicò il *Novum Organum*, presentandolo come la seconda parte di un'opera più generale, intitolata *Instauratio magna scientiarum*, della quale presentò come prima parte nel 1623 il *De dignitate et augmentis* già citato, e come terza parte nel 1624 la *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive phenomena universi*, mentre altre tre parti, preannunciate nel 1620 («scala dell'intelletto», «prodromi della filosofia seconda», «filosofia seconda o scienza attiva»), non furono mai scritte.

Nel frattempo la carriera politica di Bacone, giunta al vertice, si era bruscamente interrotta nel 1621, in seguito ad un processo per corruzione (il Lord Cancelliere fu accusato di avere accettato cospicui regali da una delle parti che egli doveva giudicare), a conclusione del quale fu condannato a un'ammenda e alla detenzione, peraltro subito condonatagli dal re. Dopo avere quindi dedicato gli ultimi anni della sua vita esclusivamente agli studi, Bacone morì nel 1626 e nel 1627 fu pubblicata postuma la *Nuova Atlantide*, utopia politica analoga all'*Utopia* di Tommaso Moro e alla *Città del Sole* di Campanella.

Il progetto del «regnum hominis»

L'intera filosofia di Bacone è animata da un disegno di ordine pratico e di ispirazione religiosa: restaurare quel dominio sulla natura che Dio ha dato all'uomo nel momento della creazione e che l'uomo ha perduto in seguito al peccato originale. «Per il peccato originale – afferma il filosofo al termine del *Novum Organum* – l'uomo perdette l'innocenza e decadde dal dominio del creato. L'una e l'altra perdita si può riparare, almeno in parte, anche durante questa vita, la prima con la religione e la fede, la seconda con le arti e le scienze». Bacone si dedica alla seconda di queste due grandi imprese, l'unica a portata dell'uomo, convinto che la scienza e l'arte, cioè la tecnica, della quale rivaluta il significato contro la concezione classica che ne faceva una semplice imitazione della natura, siano appunto lo strumento efficace a ristabilire il dominio sulla natura, inteso quasi come una missione affidata all'uomo da Dio stesso.

L'opera infatti si apre con la famosa affermazione secondo cui «l'uomo, ministro e interprete della natura, tanto fa e intende quanto abbia osservato dell'ordine della natura», dove è evidente che lo scopo del sapere, cioè dell'osservare l'ordine naturale, è il fare. Ciò è confermato dal seguito immediato del passo, che dice: «la scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza della causa preclude l'effetto, e alla natura si comanda solo ubbidendole: quello che nella teoria fa da causa nell'operare pratico diviene regola». Qui, infatti, lo scopo è il «comandare alla natura», cioè l'assoggettarla alle proprie richieste; ma questo scopo, interamente pratico, è raggiungibile solo «ubbidendo», cioè conoscendo il funzionamento della natura, scoprendo le cause dei suoi fenomeni, in modo da poterli riprodurre, cioè da poterne ottenere gli effetti desiderati. Tale concezione si può riassumere nel motto «**sapere è potere**».

Per questo motivo Bacone rifiuta e disprezza tutta la filosofia a lui precedente, specialmente quella greca, che a suo avviso aveva il difetto di proporsi come fine soltanto il conoscere e di essere quindi del tutto sterile di risultati pratici. L'atteggiamento teoretico, cioè contemplativo, si addice a suo giudizio soltanto a Dio e agli angeli, mentre gli uomini non possono permettersi di comportarsi come semplici spettatori, ma devono intervenire nella realtà e cercare di trasformarla, al fine di migliorare le proprie condizioni di vita.

Questa concezione non è priva di precisi risvolti di ordine economico e sociale, come risulta dal fatto che Bacone auspicava per l'Inghilterra un futuro in cui le ricchezze fossero distribuite nelle mani dei mercanti, dei borghesi, dei produttori, dei possidenti, dei fittavoli e di gente simile, anziché essere concentrate nelle mani della nobiltà, esattamente come, in quel tempo, avveniva nei Paesi Bassi, perché ciò conferiva a questi ultimi una grande prosperità. Non si dimentichi che Bacone visse nel periodo della rivalità tra Inghilterra e Olanda per l'egemonia sui commerci marittimi, e che l'Olanda è il primo paese europeo in cui, per influenza del calvinismo, nacque una società di tipo capitalistico.

Ma l'intento pratico assegnato da Bacone alla scienza giungeva sino alla «produzione di nuove sostanze», cioè le leghe di metallo, le ceramiche, i vari tipi di vetro, gli specchi, le pietre preziose finte, gli smalti, le vernici, i tessuti, i farmaci, tutto ciò, insomma, che può essere utile nella vita quotidiana. In queste attività, infatti, egli vedeva una specie di nuova creazione, compiuta dall'uomo a imitazione della creazione divina, e quindi un'impresa grandiosa di portata cosmica. La gran parte di questa im-

presa sarebbe stata attuata più di un secolo dopo la sua morte con la cosiddetta «rivoluzione industriale» del Settecento, ma il fatto di averla formulata ed auspicata ha fatto sì che Bacone sia stato definito, dallo storico Benjamin Farrington, il «filosofo dell'età industriale».

Il metodo induttivo

Ciò che distingue la scienza dalla magia, e le permette di essere efficace nel dominio della natura, è secondo Bacone il suo metodo. Questo non è più quello teorizzato da Aristotele nel suo *Organon*, ossia la deduzione di conclusioni particolari da premesse universali, che ha il suo modello nel sillogismo, perché esso è sterile, non fa conoscere nulla di nuovo, in quanto le conclusioni non fanno che rendere esplicito quanto è già implicitamente contenuto nelle premesse; e non è nemmeno l'induzione di cui parla Aristotele, la quale, secondo Bacone, passa troppo rapidamente dall'osservazione di casi particolari alla formulazione di assiomi universali, saltando gli assiomi intermedi. Il nuovo metodo scientifico proposto da Bacone è anch'esso un'induzione, nel senso che muove anch'esso dall'osservazione empirica, ma è un'**induzione graduale**, che perviene agli assiomi universali passando attraverso quelli intermedi.

Tale metodo comprende fondamentalmente due parti: una, detta *pars destruens* («parte distruttiva»), consiste nel liberare la mente da tutti i falsi pregiudizi che ostacolano la vera conoscenza della natura; l'altra, detta *pars construens* («parte costruttiva»), consiste nel pervenire alla conoscenza delle cause dei fenomeni naturali, e quindi al loro dominio. La *pars destruens* si esercita soprattutto nei confronti dei cosiddetti **idòla** (termine latino che indica i «fantasmi»), cioè delle false visioni, delle conoscenze soltanto apparenti, che occupano la mente degli uomini. Questi *idòla*, secondo Bacone, sono di quattro specie: 1) *idòla tribus* («fantasmi della tribù»), cioè i pregiudizi che sono propri dell'intero genere umano (definito spregiativamente «tribù»), come il supporre nella natura un ordine maggiore di quello che effettivamente vi regna (per esempio il pregiudizio che le orbite dei corpi celesti siano tutte circolari); 2) *idòla specus* («fantasmi della spelonca»), cioè i pregiudizi derivanti dall'interiorità di ciascun individuo (considerata come una «spelonca», termine che rievoca la caverna di cui parlava Platone), come l'essere attaccati alle proprie scoperte personali ed esagerarne il significato (per esempio, dice Bacone, la filosofia di Gilbert, il quale, avendo scoperto il magnetismo, credette che tutta la realtà fosse spiegabile in base ad esso); 3) *idòla fori* («fantasmi del foro», ovvero della piazza, del mercato), cioè i pregiudizi derivanti dal mezzo di cui gli uomini si servono per comunicare tra di loro in piazza, o al mercato, che è il linguaggio (per esempio il credere che a ogni parola debba corrispondere una cosa realmente esistente); 4) *idòla theatri* («fantasmi del teatro»), cioè i pregiudizi derivanti dalle filosofie precedenti, le quali per Bacone sono come altrettante favole, adatte a essere rappresentate in un teatro.

La *pars construens* del metodo scientifico consiste nel ricercare le cause dei fenomeni, soprattutto quella che Aristotele chiamava la causa formale, cioè la **forma**, la natura delle cose, che per Bacone è l'unica capace di spiegare veramente la realtà ed è concepita come «natura naturante», «fonte di emanazione», cioè principio interno che muove le cose e le fa essere quello che sono (si noti, a questo proposito, la dipendenza di Bacone dalla fisica medioevale di ispirazione neoplatonica). Questa ricerca

si effettua per mezzo di un metodo ben preciso, consistente nel registrare in una prima tavola, detta *tabula praesentiae* («tavola della presenza»), tutti i casi in cui un determinato fenomeno, per esempio il calore, è presente (raggi del Sole, fulmini, fuochi, viscere animali, ecc.); in una seconda tavola, detta *tabula absentiae* («tavola dell'assenza»), tutti i casi simili ai primi in cui lo stesso fenomeno è assente (raggi della Luna, fuochi fatui, fosforescenze, ecc.); e in una terza tavola, detta *tabula graduum* («tavola dei gradi»), tutti i casi in cui quel fenomeno è presente in gradi diversi (corpi, o ambienti, più o meno caldi, ecc.).

Il confronto fra queste tre tavole permetterà di formulare una prima serie di ipotesi, detta *vindemiatio prima* («prima vendemmia»), circa la causa, o forma, del fenomeno cercato, escludendo che questa possa coincidere con le qualità non possedute dai casi della prima tavola (cioè dai corpi caldi), con quelle possedute dai casi della seconda (cioè dai corpi freddi), e con quelle che non mutano di grado secondo i casi della terza (cioè secondo il mutare del calore). Si otterranno così, per esclusione, poche forme, tra le quali si dovrà decidere mediante un «esperimento», cioè tentando di riprodurre per mezzo di esse il fenomeno indagato.

Il più efficace fra tutti gli esperimenti, secondo Bacone, è l'*experimentum crucis* («esperimento cruciale», o del crocicchio), che ha luogo quando le forme prese in considerazione sono in alternativa tra di loro, come le strade opposte che si presentano ad un crocicchio: in tal caso, infatti, il verificarsi o meno del fenomeno rivela quale di esse è la sua vera causa. Nel caso del calore, Bacone giunge così a scoprire che la sua forma è di essere un «moto espansivo», definizione non molto lontana da quella che sarebbe stata trovata in seguito dalla fisica moderna. Non va dimenticato, inoltre, che per mezzo di questo metodo Bacone giunse, a differenza di Galilei, a scoprire la vera causa delle maree, che è l'attrazione esercitata dalla Luna sull'acqua del mare.

Come si vede, il procedimento teorizzato da Bacone è complesso e ingegnoso: esso consiste in un'abile sintesi tra osservazione empirica e ragionamento. Perciò Bacone ebbe a dire che la scienza non deve procedere né come le «formiche», che si limitano a raccogliere ogni sorta di materiale dall'esterno, né come i «ragni», che si limitano a ricavare la loro tela dal proprio interno, ma come le «api», che ricavano il materiale dai fiori, ma lo rielaborano all'interno del loro organismo trasformandolo in miele e cera. In realtà il suo metodo funziona solo nel presupposto che il numero delle forme esistenti in natura sia finito, per cui, una volta eliminate alcune forme per mezzo delle «tavole», la forma cercata è sicuramente compresa tra quelle rimanenti. Bacone era convinto di questo e ammetteva la possibilità di costruire una «sinossi di tutte le nature dell'universo», cioè un quadro generale di tutte le forme esistenti nell'universo. Se, invece, il numero delle forme è infinito, l'esclusione di alcune non è mai sufficiente a far individuare quelle tra cui è compresa la forma cercata.

Il meccanicismo senza la matematica

Nel perseguire il suo disegno di usare la scienza come mezzo per sottomettere la natura, Bacone non si limitò a teorizzarne il metodo, ma vide con chiarezza in quale modo la scienza moderna può intervenire praticamente per modificare il corso dei fenomeni naturali e volgerlo al servizio dell'uomo. La condizione necessaria per fare questo è che si riducano i fenomeni naturali a fenomeni essenzialmente **meccanici**, cioè a movimenti di corpi nello spazio. Come afferma infatti Bacone,

«l'uomo non può operare altrimenti che avvicinando o allontanando i corpi naturali»; ovvero «all'uomo non è dato alcun potere sulla natura eccetto di valersi del movimento per avvicinare o allontanare i corpi naturali; quando si tratta di avvicinare o allontanare i corpi naturali, congiungendo le cose attive con quelle passive, l'uomo può tutto; in caso contrario, non può nulla».

Questa intuizione in Bacone dà luogo a un vero e proprio **meccanicismo**, cioè a una filosofia della natura, secondo la quale tutti i fenomeni sono riconducibili in ultima analisi al movimento meccanico, il quale è a sua volta prodotto da forze di attrazione o di repulsione, anche se tale meccanicismo convive con residui di vitalismo naturalistico, che gli fanno attribuire a tutti i corpi una sorta di capacità percettiva. Ma il limite più vistoso del meccanicismo di Bacone, che lo distingue, ad esempio, da quelli contemporanei di Galilei e di Cartesio, è la totale incomprensione del valore della **matematica**.

Quando, infatti, Bacone afferma la necessità del sapere per raggiungere il potere, egli pensa, sì, a quella che proprio nel suo tempo stava diventando la prima scienza moderna della natura, cioè alla meccanica, ma non pensa mai alla matematica, la cui applicazione allo studio della natura aveva invece consentito a quest'ultimo, come abbiamo visto a proposito di Galilei, di diventare scientifico nel senso moderno del termine. Anzi, Bacone rifiuta esplicitamente l'applicazione della matematica alla fisica, dichiarando che la scienza della natura è stata corrotta nella stessa misura sia dalla logica di Aristotele che dalla matematica di Platone e di Proclo, cioè dei neoplatonici, e che in particolare nell'astronomia le dimostrazioni matematiche possono fornire al massimo qualche ipotesi ingegnosa, utile a spiegare i moti apparenti degli astri, ma non servono per stabilire in qual modo stanno le cose nella natura, cioè le cause e la verità delle cose.

Il sottovalutare la matematica – che, invece, per mezzo delle misurazioni permette di calcolare le conseguenze dei vari fenomeni e quindi di fare delle previsioni sicure relativamente alle conseguenze dell'intervento umano, in modo da poter provocare quelle desiderate ed evitare quelle non desiderate – è ciò che fa di Bacone più un araldo, cioè un propagandista, della scienza moderna, che un suo autentico artefice. Il fatto che egli abbia compreso il valore della meccanica, cioè dell'aspetto della scienza moderna più legato all'operatività, e ignorato quello della matematica, l'aspetto più teorico della stessa scienza moderna, conferma ancora una volta che il suo interesse fu rivolto, più che alla scienza in quanto tale, alla scienza in quanto mezzo per il dominio della natura.

La «Nuova Atlantide»

Il disegno baconiano di instaurare il dominio dell'uomo sulla natura attraverso la scienza si inquadra, come abbiamo visto, in un contesto etico-religioso, cioè nell'idea di restaurare una condizione in cui Dio stesso avrebbe posto l'uomo al momento della creazione del mondo. Tale contesto si manifesta ancor più chiaramente nell'utopia politica descritta dalla *Nuova Atlantide*, dove Bacone presenta una città governata dai dotti, cioè dagli scienziati, dai tecnici, da tutti coloro che operano per la trasformazione della natura a vantaggio dell'uomo. In questa città Bacone immagina che vengano fondati dei veri e propri **istituti di ricerca**, all'interno dei quali gli scienziati possano collaborare tra di loro, mettendo in comune i risultati delle pro-

prie ricerche, i quali pertanto diventano pubblici, e trattandosi reciprocamente con cortesia e con umanità.

È questa, come si vede, la stessa intuizione che fu alla base della fondazione delle moderne Accademie delle scienze, le prime tra le quali nacquero proprio al tempo di Bacone (l'Accademia dei Lincei a Roma nel 1603), e della fondazione della stessa Royal Society, concepita per la prima volta in Inghilterra da Carlo I, successore di Giacomo I che era stato il protettore di Bacone, e realizzata più tardi da Carlo II (1662). Si chiarisce così, proprio ad opera di Bacone, il posto che la scienza è destinata ad occupare nello Stato moderno, quello cioè di un'attività di interesse pubblico, sovvenzionata e organizzata dal potere politico, ma al tempo stesso garantita dalla massima libertà. Il merito del filosofo inglese è di avere intuito che solo in tal modo è possibile assicurare un autentico progresso della scienza e delle tecniche, quel progresso che per lui conserva comunque una finalità morale, in quanto serve a migliorare le condizioni di vita degli uomini e a promuovere la collaborazione e la carità reciproca.

3 CARTESIO

Vita e opere

René Descartes (in italiano Renato Cartesio) nacque a La Haye (Francia) nel 1596, da famiglia cattolica di piccola nobiltà campagnola, fece gli studi secondari dal 1606 al 1614 nel Collegio dei gesuiti di La Flèche, dove ebbe una formazione eccellente nell'ambito della cultura umanistica, della matematica e della filosofia scolastica, e gli studi universitari, di diritto e medicina, dal 1614 al 1616 a Poitiers. Nel 1618 si recò in Olanda, arruolandosi come gentiluomo volontario nell'esercito protestante del principe Maurizio di Orange Nassau, che combatteva contro gli Spagnoli per difendere la libertà del suo paese in quella che sarebbe divenuta la guerra dei Trent'anni. In Olanda, e precisamente a Breda, nel novembre del 1618 Cartesio incontrò Isacco Beeckmann, valente scienziato, il quale, come Galilei, applicava la matematica allo studio della fisica. A lui Cartesio comunicò la sua intenzione di creare un'«algebra geometrica» (la futura geometria analitica) e da lui probabilmente trasse l'idea di costruire una scienza universale, capace di risolvere tutti i problemi per mezzo della matematica.

Nel 1619 Cartesio lasciò l'Olanda e si recò in Germania, dove assistette a Francoforte all'incoronazione dell'imperatore Ferdinando di Boemia, che aveva posto temporaneamente fine alla guerra, e si arruolò nell'esercito cattolico del duca Massimiliano di Baviera. Mentre si trovava acquartierato ad Ulma per passarvi l'inverno, nel novembre del 1619, scoprì quelli che egli stesso poi chiamò «i fondamenti di una scienza mirabile» e ricevette in sogno la conferma che si trattava di un dono divino. Tale scoperta consiste nella convinzione che esistano nella mente umana alcuni princìpi, dai quali è possibile dedurre tutte le scienze concatenate fra loro e costruire in tal modo una scienza universale. Si tratta del famoso **metodo cartesiano**, che da quel momento in poi rimase alla base del pensiero di Cartesio, anche se non fu descritto subito, né subito applicato alla costruzione della nuova scienza.

Innanzitutto Cartesio decise di sottoporre a critica tutto il sapere posseduto in precedenza, di acquisire esperienze e di esercitarsi nell'uso del nuovo metodo. Perciò, tra il 1620 e il 1628, si dedicò a una serie di viaggi in Francia, in Germania, in Italia,

finché, tornato a Parigi, strinse amicizia col padre Marino Mersenne, religioso dell'Ordine dei minimi, che promuoveva incontri tra filosofi e scienziati, e partecipò ad una discussione alla presenza del cardinale Bérulle, il quale, dopo averlo ascoltato, gli consigliò, d'accordo con lo stesso Mersenne, di dedicarsi alla riforma della filosofia. Fu allora che Cartesio scrisse la sua prima opera importante, cioè le *Regulae ad directionem ingenii*, nelle quali espose ampiamente il metodo da lui scoperto una decina di anni prima, ma non la pubblicò.

Nello stesso anno (1628) egli decise di stabilirsi in Olanda, dove sarebbe rimasto, cambiando spesso di città, più di vent'anni, cioè fino al 1649, e avrebbe composto tutte le sue opere maggiori. L'Olanda era allora il paese d'Europa più avanzato dal punto di vista economico e uno dei più liberi dal punto di vista religioso, grazie alla diffusione del calvinismo. Non c'è dubbio che entrambe queste circostanze dovettero attirare Cartesio e fare dell'Olanda la sua patria ideale. Qui egli scrisse dapprima un abbozzo della sua metafisica e preparò un trattato scientifico, il *Traité du monde* (*Trattato sul mondo*), che però rinunciò a pubblicare quando apprese, nel 1634, la notizia della condanna di Galilei da parte del Sant'Uffizio. Nel trattato, infatti, Cartesio aveva sostenuto anch'egli la teoria copernicana e il motivo della sua rinuncia a pubblicarlo non fu il timore di persecuzioni materiali da parte della Chiesa cattolica, che in Olanda non avrebbero potuto raggiungerlo, ma il suo desiderio di non essere condannato, anche solo moralmente, da tale Chiesa, nella cui autorità egli sinceramente credeva.

Poiché, tuttavia, le notizie circa il suo pensiero cominciavano ormai a diffondersi, nel 1637 Cartesio pubblicò il famoso *Discours de la méthode* (*Discorso sul metodo*), insieme con altri tre trattati, *La Dioptrique*, *Les Météores*, *La Géométrie* (*La diottrica*, *Le meteore*, *La geometria*), ai quali doveva servire da introduzione. Nel *Discorso* è contenuta un'esposizione sintetica del suo metodo, della sua metafisica e della sua fisica (cioè un riassunto del trattato inedito sul mondo), mentre i tre trattati che lo accompagnano illustrano l'applicazione del nuovo metodo a tre discipline particolari, l'ottica, la meteorologia e la geometria.

Il più importante dei tre è l'ultimo, dove si trova la famosa **geometria analitica**, la quale, per mezzo delle due coordinate da allora chiamate cartesiane (l'ascissa e l'ordinata), permette di esprimere le linee mediante equazioni e quindi di tradurre la geometria in algebra. Nel 1641, inoltre, Cartesio pubblicò le *Meditationes de prima philosophia*, che contengono la sua metafisica con le obiezioni rivolte ad essa da alcuni filosofi a cui l'aveva precedentemente sottoposta (Hobbes, Gassendi, Arnauld, il padre Mersenne) e le risposte dello stesso Cartesio, e nel 1644 i *Principia philosophiae*, che contengono un'esposizione della metafisica e della fisica secondo un procedimento di tipo scolastico. Una lettera ai professori della Sorbona, premessa alle *Meditazioni*, e il procedimento espositivo adottato nei *Princìpi* rivelano il costante desiderio di Cartesio di non mettersi in urto con le posizioni della Chiesa cattolica.

Queste ultime due opere, tuttavia, suscitarono critiche da parte di professori protestanti delle università di Utrecht e di Leida, perciò Cartesio, che nel frattempo aveva compiuto alcuni viaggi in Francia, incontrandovi Gassendi e Pascal, amareggiato decise di lasciare l'Olanda, e, dopo aver consegnato alle stampe la sua ultima opera, *Les passions de l'âme* (*Le passioni dell'anima*), accolse nel 1649 l'invito della regina Cristina di Svezia, convertitasi poi alla religione cattolica, a recarsi a Stoccolma per impartirle lezioni di filosofia. Qui a causa del clima rigido prese una polmonite e morì nel 1650. Dopo la sua morte vennero pubblicati i frammenti di alcuni suoi scritti gio-

vanili, rimasti inediti, le *Regulae*, il *Trattato sul mondo* e un *Trattato sull'uomo*, nonché un fitto epistolario intrattenuto da Cartesio con la principessa Elisabetta di Boemia a partire dal 1643.

La critica alla cultura tradizionale

Nella prima parte del *Discorso sul metodo*, scritto, come sappiamo, quasi vent'anni dopo la scoperta effettiva del nuovo metodo, Cartesio espone la sua critica alla cultura tradizionale, quella impartitagli dai gesuiti nel Collegio di La Flèche, probabilmente riferendo impressioni già provate al termine degli studi, ma soprattutto con l'intento di mostrare che il metodo costituisce una rottura completa col passato e l'inizio di un'epoca nuova. Egli critica le **discipline letterarie e storiche**, quella che noi chiameremmo la cultura umanistica, in quanto inutili alla vita moderna, rivelando in tal modo di essere alla ricerca di un sapere che fosse soprattutto utile, cioè che avesse un intento pratico.

Quanto alla **matematica**, Cartesio dichiara di averla ammirata per la certezza e l'evidenza dei suoi ragionamenti, ma senza averne visto subito l'uso migliore, il che ugualmente rivela la stretta connessione che in seguito avrebbe stabilito tra metodo matematico e intento pratico. Rifiuta invece la **filosofia scolastica**, considerandola soltanto un'arte di argomentare su qualsiasi problema in modo meramente verosimile, cioè una dialettica nel senso deteriore del termine, una semplice retorica. Quanto infine alla **teologia**, egli vi scorge una trattazione di temi superiori alla portata della ragione umana e comunque non necessari alla salvezza dell'anima.

Si delinea così un atteggiamento radicalmente critico nei confronti del passato, che esprime, più che una vera e propria indipendenza – è noto infatti che Cartesio continuò ad usare nella sua filosofia termini e concetti di derivazione scolastica –, un desiderio di rompere con ogni tradizione, di iniziare un'epoca nuova, di ripartire da zero, desiderio confortato soprattutto dalla certezza derivantegli dalla scoperta del metodo e dalla convinzione che questa fosse addirittura il frutto di un'ispirazione divina.

Il nuovo metodo del sapere

La scoperta che Cartesio ritenne di aver fatto nel 1619, mentre svernava ad Ulma, consisteva essenzialmente nella possibilità di concatenare tra loro tutte le scienze, allo stesso modo in cui sono concatenate tra di loro le proposizioni della matematica, e di costruire in tal modo una scienza universale, deducibile tutta da alcuni princìpi innati nella mente, allo stesso modo in cui le proposizioni della matematica sono dedotte dai loro assiomi e postulati. Si trattava, insomma, di applicare all'intero sapere il metodo, cioè il modo di procedere, proprio della **matematica**, estendendo a tutte le scienze, soprattutto alla fisica, il collegamento che lo stesso Cartesio, in seguito all'incontro con Beeckmann, aveva scoperto tra geometria e algebra e che l'aveva portato ad inventare la geometria analitica.

Nella seconda parte del *Discorso sul metodo* Cartesio descrive questo come risultante da una sintesi di ciò che vi è di meglio nella logica, nella geometria e nell'algebra. Dalla **logica**, cioè dalla dialettica, che Cartesio identifica soprattutto con l'arte combinatoria di Raimondo Lullo, il nuovo metodo deriva la sua **universalità**, cioè la pretesa di costruire mediante la combinazione di alcuni princìpi fondamentali l'intero

sapere umano, anche se Cartesio critica la mancanza di forza dimostrativa che, a suo avviso, era propria della logica nelle sue versioni tradizionali.

Dalla geometria, che era ancora essenzialmente la geometria greca, il nuovo metodo accoglie i due procedimenti dell'**analisi** e della **sintesi**, formulati nel modo più completo nelle *Collezioni matematiche* di Pappo di Alessandria, allora tradotte di recente in latino, e lascia cadere solo l'uso delle figure, il che significa che di essa a Cartesio interessa non il contenuto, ma il modo di procedere, il metodo appunto. Dall'**algebra** infine il nuovo metodo prende l'**uso dei simboli**, anche se Cartesio critica quelli in uso nel suo tempo perché troppo complicati (si tratta dei «caratteri cossici», relativi alla «cosa», cioè all'incognita, usati dal padre Clavio per esprimere le potenze).

Questo metodo, sempre nel *Discorso*, viene compendiato da Cartesio in **quattro regole**, che riassumono quelle ben più numerose da lui esposte nelle *Regulae ad directionem ingenii*: 1) l'**evidenza**, intesa come chiarezza e distinzione; 2) la divisione di ogni problema in parti, cioè l'**analisi**; 3) il procedere dagli oggetti più semplici ai più complessi, cioè la **sintesi**; 4) l'**enumerazione**, cioè il ripercorrere in entrambi i sensi il processo compiuto con l'analisi e la sintesi, per poter abbracciare con un solo sguardo il legame che unisce le premesse alle conclusioni. Ulteriori chiarimenti a proposito di ciascuna di queste regole si desumono dall'opera intitolata appunto *Regulae*.

Da questa risulta anzitutto che l'evidenza è la caratteristica dell'**intuizione**, cioè dell'atto mentale unico e immediato, per mezzo del quale si coglie un oggetto nella sua interezza, indipendentemente da tutti gli altri. Tale evidenza comprende dunque la «chiarezza», vale a dire la visione completa, dettagliata, esauriente, di un oggetto, e la «distinzione», cioè la possibilità di cogliere l'oggetto separato da tutti gli altri. È questo il modo in cui si conoscono le essenze degli oggetti matematici, cioè i numeri e le figure. Quanto all'analisi e alla sintesi, le *Regulae* chiariscono che si tratta rispettivamente di ricondurre le proposizioni complesse, cioè i teoremi, ad altre più semplici, cioè gli assiomi, e di dedurre da queste proposizioni più semplici quelle più complesse. Si tratta, insomma, di percorrere in due direzioni opposte una stessa **concatenazione necessaria di proposizioni**, quale è propria del procedimento dimostrativo, caratteristico della matematica.

L'applicazione dell'analisi e della sintesi a tutte le scienze, cioè non solo, come dice Cartesio, alla «matematica comune», comprendente tutte le matematiche particolari (aritmetica, geometria, ottica, acustica, ecc.), ma alla conoscenza universale della realtà, concepita come una specie di «matematica universale» (*mathesis universalis*), riprende un'idea che era già stata propria del neoplatonico Proclo, di cui Cartesio doveva certamente conoscere le opere, ma con la differenza che, mentre in Proclo questa scienza universale è subalterna alla dialettica, cioè alla filosofia vera e propria, per Cartesio essa stessa è la vera filosofia.

Naturalmente l'applicazione del metodo matematico a tutte le scienze presuppone, da parte di Cartesio, la convinzione che l'intera realtà sia strutturata secondo concatenazioni altrettanto necessarie che quelle esistenti tra le proposizioni della matematica, ossia che tutti gli effetti derivino necessariamente dalle proprie cause e che le cause non possano fare a meno di produrre i loro effetti. Nelle *Regulae* infatti egli dichiara esplicitamente che l'analisi e la sintesi suppongono che tutte le cose possano essere disposte in certe serie, in modo che quelle situate all'inizio della propria serie siano «assolute», cioè conoscibili indipendentemente dalle altre, e quelle che seguono siano «relative», in quanto la loro conoscenza dipende dalla conoscenza di

quelle precedenti. Le cose «assolute», precisa Cartesio, sono le cause, mentre quelle «relative» sono gli effetti.

E nel *Discorso* è contenuta la celebre affermazione secondo cui «quelle catene di ragionamenti, lunghe, eppure semplici e facili, di cui i geometri si servono per pervenire alle loro più difficili dimostrazioni, mi diedero motivo a supporre che nello stesso modo si susseguissero tutte le cose di cui l'uomo può avere conoscenza, e che, ove si osservi sempre l'ordine necessario per dedurre le une dalle altre, non ce ne fossero di così lontane alle quali non si potesse arrivare, né di così nascoste che non si potessero scoprire».

Qui, come si vede, non solo si applica ad ogni sorta di conoscenza il metodo della matematica, facendo della matematica la forma più alta di conoscenza, cioè il modello assoluto della scienza, ma si presuppone anche una ben precisa concezione della realtà, secondo la quale la realtà stessa è strutturata matematicamente, cioè necessariamente, e la matematica è la conoscenza assoluta, cioè totale, esaustiva, della realtà, perché la realtà stessa è matematica. Si tratta di un **matematismo** ben più radicale ed esplicito di quello riscontrato in Galilei, che invece era completamente assente in Bacone.

Dunque Cartesio, sin dall'inizio del suo itinerario filosofico, muove da una certezza che non scaturisce da nessuna precedente ricerca e che egli pone alla base della nuova filosofia: il metodo. Questo non è solo un innocuo procedimento estrinseco, ma presuppone a sua volta un'intera filosofia, completamente diversa da quella dominante nella Scolastica, che ben difficilmente si può conciliare con la fede cristiana, pur professata dallo stesso Cartesio, per il fatto che, collegando necessariamente le cause con gli effetti, compromette la stessa indipendenza di Dio dal mondo, cioè la sua trascendenza, e, uniformando ogni cosa sotto la rigida necessità dell'ordine matematico, rischia di negare la stessa differenza qualitativa tra materia e spirito, cioè tra corpo e anima.

Fede cristiana, morale provvisoria e dubbio metodico

Della difficoltà di conciliare la sua filosofia con la fede cristiana si rese conto lo stesso Cartesio, come appare dalla terza parte del *Discorso sul metodo*, dove egli, dopo avere dichiarato di volersi liberare di tutte le opinioni precedentemente acquisite, afferma la necessità, per poter comunque continuare a vivere, di darsi una **morale provvisoria**, cioè alcune massime relative al comportamento pratico, come fanno coloro che, dovendo ricostruire *ex novo* la propria casa, si provvedono nel frattempo di un'abitazione provvisoria in cui poter trovare alloggio durante i lavori di ricostruzione. In realtà, come egli scriverà in seguito, Cartesio si sentì costretto a rendere pubblica tale morale provvisoria (che per l'uso personale sarebbe potuta restare soltanto privata) al fine di evitare l'accusa di essere privo di religione e di fede e di volerle anzi distruggere col suo metodo.

Ciò è confermato dalla **prima massima** che consiste nel «serbar fede alla religione nella quale Dio mi ha fatto la grazia di essere educato sin dall'infanzia», e dall'intento, successivamente dichiarato, di voler sottrarre le verità della fede a quell'opera di eliminazione totale, alla quale egli doveva sottoporre tutte le altre opinioni professate in precedenza. Importanza molto minore hanno invece le altre due massime della morale provvisoria, cioè quella di mantenersi costante e risoluto nelle proprie decisioni, e quella di cercare il dominio di sé piuttosto che degli eventi, che riecheggia-

no la morale stoica. Anzi, la preoccupazione di evitare qualsiasi possibile conflitto tra il nuovo metodo e il contenuto della fede è confermata dalla decisione, presa da Cartesio subito dopo avere scritto le *Regulae* e prima ancora di comporre il *Trattato sul mondo*, nel quale tale metodo doveva trovare la sua più importante applicazione, di costruire una metafisica capace di salvaguardare le due verità fondamentali presupposte dalla fede cristiana, cioè l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima.

Il punto di partenza che Cartesio assume per questa nuova impresa è del tutto indipendente dal metodo, anche se non lo mette affatto in questione, come invece dovrebbe: si tratta del famoso **dubbio metodico**, cioè, come egli stesso dice nella quarta parte del *Discorso*, della decisione di «rigettare, come assolutamente falso, tutto ciò in cui potessi insinuare il minimo dubbio, per vedere se, alla fine, restasse qualcosa nella mia mente di assolutamente indubitabile». Si tratta, dunque, di un dubbio universale, cioè di un dubitare di tutto: dei sensi, che possono ingannare, dei ragionamenti, che possono essere errati, e di qualsiasi altro pensiero, perché «tutti i pensieri che abbiamo quando siamo svegli, possono venirci anche quando dormiamo (cioè in sogno), senza che, allora, ve ne sia alcuno di vero». Ma è un dubbio ben diverso dal dubbio scettico, perché non esclude che possa esistere una verità, come fa lo scetticismo, ma al contrario serve a scoprire se esiste qualcosa di assolutamente indubitabile: per questo esso è chiamato, dallo stesso Cartesio, «dubbio metodico», cioè dubbio che vale solo come metodo, non come conclusione.

Si noti che tale dubbio, benché chiamato «metodico», non ha nulla a che vedere col metodo matematico precedentemente scoperto da Cartesio, e anzi somiglia piuttosto all'atteggiamento di radicale meraviglia in cui i filosofi greci (Platone e Aristotele) facevano consistere l'inizio della filosofia. Si tratta, dunque, di un punto di partenza rigorosamente critico, a differenza del metodo matematico, il quale, come abbiamo visto, è assunto da Cartesio in modo alquanto dogmatico, cioè senza alcuna precedente discussione o ricerca. La coerenza avrebbe voluto che egli sottoponesse al dubbio metodico anche il metodo matematico, chiedendosi cioè se esso fosse assolutamente indubitabile; invece Cartesio si limitò, come spiega nelle *Meditazioni di metafisica*, a prendere in considerazione, per poi escluderle dal dubbio, le singole verità della matematica.

Qui il filosofo dichiara, infatti, di escludere dal dubbio anzitutto, come abbiamo già visto, i contenuti della sua **fede cristiana**, il che non è ancora una forma di incoerenza, perché la fede non pretende di essere un sapere e quindi, come il socratico «sapere di non sapere», non solo non condiziona in alcun modo la ricerca del sapere, ma anzi in un certo senso la stimola. Ma Cartesio dichiara di escludere dal dubbio anche le verità della matematica, le quali pretendono certamente di essere un sapere, portando come motivo di questa esclusione il fatto che esse valgono allo stesso modo sia in sogno che nella veglia (due più due è uguale a quattro in qualsiasi circostanza, anche in sogno), cioè sono evidenti, chiare e distinte, come esige la prima regola del metodo. Qui dunque interviene il metodo matematico a garantire, di fronte al dubbio metodico, le verità della matematica, senza essere messo esso stesso in discussione.

Solo l'ipotesi che noi siamo stati creati, anziché da un Dio veritiero, da un «genio maligno, astuto e ingannatore», il quale si sia divertito a farci ritenere evidenti cose che in realtà non lo sono, può indurci a dubitare della matematica. Ma in tal caso si tratta di un «**dubbio iperbolico**», cioè esagerato, perché chiaramente in contrasto con le stesse verità della fede, di cui si è dichiarato di non voler dubitare.

In ogni caso, insomma, il metodo della matematica, se non le singole verità che in questa sono contenute, si sottrae al dubbio metodico e quindi costituisce accanto a questo una delle due fonti, indipendenti l'una dall'altra, della filosofia di Cartesio, dando luogo al primo di una serie di dualismi che, come vedremo, sono caratteristici del suo pensiero.

La metafisica: «cogito», anima e Dio

Dallo stesso dubbio metodico, assunto criticamente come punto di partenza della sua metafisica, Cartesio trae immediatamente la sua prima certezza, cioè la prima verità indubitabile: quella, appunto, di dubitare, cioè di pensare che una cosa possa essere falsa. Il dubitare, infatti, è indubitabile, perché il dubitare di dubitare equivale ancora a dubitare, ovvero il dubitare di pensare equivale ancora a pensare. Cartesio esprime questa certezza nella quarta parte del *Discorso* con le seguenti parole: «ma subito dopo m'accorsi che, mentre volevo in tal modo pensar falsa ogni cosa, bisognava necessariamente che io che la pensavo fossi pur qualcosa. Per cui, dato che questa verità: **io penso, dunque esisto** (*cogito, ergo sum*), è così ferma e certa che non avrebbero potuto scuoterla neanche le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accogliere senza esitazione come principio della mia filosofia».

Nelle *Meditazioni* Cartesio precisa che quello sopra riportato non è un ragionamento, cioè una specie di sillogismo, che dalle premesse «tutti coloro che pensano esistono» e «io penso» tragga la conclusione «io esisto», ma è un'intuizione, cioè un unico atto di conoscenza, in cui il mio esistere non è ricavato dal mio pensare, ma è tutt'uno con esso. In effetti, ciò di cui ho certezza è il fatto che io penso, il quale significa immediatamente anche che esisto: non si tratta di due certezze distinte l'una dall'altra.

Ciò che Cartesio non rileva, è che l'«io penso», ovvero, alla latina, il *cogito*, risulta come certezza solo attraverso il tentativo di sottoporlo al dubbio metodico, cioè di metterlo in dubbio, di negarlo, per cui esso è in qualche modo dimostrato, ma dimostrato non deduttivamente, cioè al modo della matematica, bensì attraverso la confutazione della sua negazione, cioè al modo della dialettica (platonico-aristotelica), che egli aveva ben appreso nel Collegio di La Flèche. Per questo anch'esso, come il dubbio metodico, col quale in fondo fa tutt'uno, costituisce un principio della filosofia del tutto indipendente dal metodo matematico.

Del resto, se si vuole cercare un precedente al «*cogito, ergo sum*» di Cartesio, questo viene unanimemente ravvisato nel «*si fallor, sum*» («se mi sbaglio, esisto») di s. Agostino, cioè nell'argomento con cui il grande Padre della Chiesa, esperto conoscitore della dialettica antica, aveva confutato lo scetticismo dell'Accademia media. I due argomenti, quello agostiniano e quello cartesiano, hanno in comune il fatto di fondare la verità nella certezza interiore, cioè nell'**interiorità della coscienza**, con la differenza che Agostino vede in ciò il segno di un'illuminazione divina all'interno dell'uomo, mentre Cartesio vi vede la prova della capacità della ragione umana di pervenire a una verità indubitabile: due interpretazioni, rispettivamente teocentrica e antropocentrica, della stessa scoperta. Questo dà la misura sia della dipendenza di Cartesio dalla filosofia precedente, sia della sua originalità.

A questo punto Cartesio osserva che la certezza di pensare è indubitabile anche se si dubita di avere un corpo o di trovarsi in un mondo materiale, cioè che essa è del tutto indipendente dalla certezza dell'esistenza del corpo e del mondo, perciò ne

conclude che l'«io», cioè il soggetto del «mio» pensare, è una sostanza indipendente dal corpo e dal mondo, la cui natura è di essere soltanto pensante, cioè di essere una *res cogitans* («cosa pensante»). Questa sostanza è l'**anima** che, essendo del tutto indipendente dal corpo e dal mondo, viene ad essere per sua stessa essenza immortale. Perciò Cartesio, credendo di avere dimostrato la **sostanzialità dell'anima**, può benissimo ritenere di avere assicurato, con la sua metafisica, la prima delle due verità essenziali alla religione cristiana, cioè l'immortalità dell'anima.

In realtà, come sarà rilevato dalla filosofia posteriore, l'argomento cartesiano dimostra solo l'immaterialità dell'«io», ovvero dell'anima, cioè la sua capacità di svolgere un'attività immateriale, quale è il pensiero: ciò che risulta indubitabile, infatti, è solo l'esistenza del proprio pensiero. La sostanzialità dell'anima, cioè la sua capacità di esistere anche indipendentemente dal corpo e dal mondo materiale, è solo un'illazione che Cartesio compie a partire dalla constatazione che il pensiero è concepibile anche indipendentemente dal corpo e dal mondo, cioè dalla constatazione che il pensiero è oggetto di un'idea «chiara e distinta». Che poi alla chiarezza e alla distinzione di un'idea, cioè alla sua capacità di essere pensata indipendentemente da ogni altra, debba corrispondere anche la sua «verità», cioè l'esistenza reale del suo contenuto, vale a dire l'indipendenza reale del pensiero dal corpo e dal mondo, è solo un presupposto derivante dall'assunzione del metodo matematico quale criterio di verità. Solo nella matematica, infatti, le idee chiare e distinte sono anche vere, e la chiarezza e la distinzione costituiscono precisamente, come abbiamo visto, l'evidenza, cioè la prima regola del metodo matematico.

Cartesio, invece, non solo non si accorge di questo, ma pretende di ricavare dall'indubitabilità del pensiero proprio la garanzia della validità della prima regola del metodo: subito dopo, infatti, osserva che, se la chiarezza con cui si vede che per pensare bisogna esistere, è sufficiente ad assicurare la verità dell'affermazione «penso, dunque esisto», allora **ogni idea chiara e distinta deve essere anche vera**. Ora, a parte il fatto che la validità della prima regola del metodo era già stata ammessa prima della scoperta del *cogito* ed è appena stata presupposta per la dimostrazione della sostanzialità dell'anima, si deve notare che essa in realtà non consegue affatto dalla verità innegabile del *cogito*. L'esistenza del pensiero, infatti, è vera perché è indubitabile, non perché è oggetto di un'idea chiara e distinta, ed il fatto che essa sia anche un'idea chiara e distinta non autorizza affatto a pensare che tutte le idee chiare e distinte siano anche vere.

La seconda tesi metafisica essenziale alla religione cristiana che, dopo l'immortalità dell'anima, Cartesio ritiene di dimostrare a partire dal dubbio metodico, è l'**esistenza di Dio**. Di questa egli porta tre dimostrazioni: 1) io **ho l'idea di un Essere perfetto**, la quale non mi può venire da me stesso, perché io sono chiaramente imperfetto (in quanto dubito), né mi può venire da qualcuna delle realtà del mondo, perché queste non mi sembrano perfette (tant'è vero che posso persino dubitare della loro esistenza): dunque essa non mi può venire che da un Essere perfetto realmente esistente fuori di me, cioè Dio. 2) Io **so di essere imperfetto**, dunque non esisto da solo e indipendentemente da ogni altra realtà, altrimenti avrei potuto darmi da me stesso tutto ciò che mi manca (infinità, onniscienza, onnipotenza): ma allora esiste un Dio dal quale io dipendo e dal quale ho ricevuto tutto ciò che possiedo. 3) L'idea di un Essere perfetto è l'idea di un essere di cui **l'essenza comprende l'esistenza** (perché se gli mancasse l'esistenza, esso non sarebbe perfetto), allo stesso modo in cui l'idea del triangolo

comprende la proprietà di avere la somma degli angoli uguale a due angoli retti, dunque l'esistenza di Dio è certa quanto lo è una dimostrazione di geometria.

Come si vede, la prima dimostrazione si fonda sulla prima regola del metodo, secondo cui un'idea chiara e distinta (l'idea di Dio) deve essere anche vera, cioè deve provenire da qualcosa di realmente esistente; la terza non è che una versione in chiave matematistica del famoso argomento ontologico di s. Anselmo; solo la seconda ha una certa autonomia dal metodo matematico, perché si fonda sulla constatazione della nostra imperfezione, attestata unicamente dal dubbio. Essa implica tuttavia l'idea di dipendenza, la quale non è altro che l'idea di causalità derivante dalla Scolastica, che Cartesio proprio in questo contesto critica in quanto troppo attaccata all'esperienza. Perciò, come vedremo, anche la dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio, come quella della sostanzialità dell'anima, sarà sottoposta a dure critiche dalla filosofia posteriore.

Cartesio, tuttavia, considera l'esistenza di Dio, da lui dimostrata nei modi suddetti, come più certa di qualsiasi cosa, per esempio dell'esistenza del corpo e della stessa esistenza del mondo, anzi la considera come la **garanzia** della verità di tutte le idee chiare e distinte. Queste infatti, a suo avviso, sono vere proprio perché ci vengono da Dio, il quale, essendo perfetto, deve essere anche verace, e dunque non può avere messo in noi idee false. Le idee chiare e distinte, dunque, che sono poi le idee della matematica, sono state date da Dio alla nostra ragione nel momento in cui ci ha creati, cioè sono **idee innate** e queste sole sono vere. Tutte le altre idee che noi abbiamo, le idee oscure e confuse, ci vengono dal mondo esterno, cioè sono **idee avventizie**, oppure sono state create da noi, cioè sono **idee fittizie**, e dunque non hanno nessuna garanzia di verità.

Anzi, Dio non solo infonde nella nostra mente, cioè nella nostra anima, le idee innate nel momento in cui la crea, ma **crea anche le verità matematiche**, che di tali idee formano il contenuto.

Le verità matematiche, dunque, sono, sì, immutabili, ma non sono indipendenti dalla volontà divina, perché, secondo Cartesio, esse sono state create da Dio mediante un atto libero di volontà, e, se Dio avesse voluto, avrebbe potuto farle essere diverse da come sono. Esse, insomma, non sono necessarie, ma contingenti, sia pure di una contingenza destinata a restare immutabile. È evidente, a questo proposito, l'influenza esercitata su Cartesio dal volontarismo della tradizione scotistica.

Anche a proposito delle verità matematiche, tuttavia, l'uomo può qualche volta cadere in **errore**, quando, ad esempio, egli connette in un giudizio una certa proprietà, di cui pure ha un'idea chiara e distinta, con un soggetto diverso da quello a cui essa appartiene: ciò dipende, secondo Cartesio, non dalla ragione, ma da un'interferenza della volontà, mossa a sua volta da qualche passione, sulla ragione. L'errore dunque non ha mai un'origine teoretica, cioè nella ragione, ma ha sempre un'origine pratica, cioè nella volontà. A proposito della concezione cartesiana dell'uomo vedremo come la volontà, che appartiene all'anima e dunque è di per se stessa libera, possa essere influenzata dalle passioni.

Come è stato visto da quasi tutti i filosofi successivi, nel tentativo di fondare la verità delle idee chiare e distinte Cartesio è caduto chiaramente in un «circolo vizioso», poiché prima ha fondato l'esistenza di Dio sulla validità di tali idee (l'idea stessa di Dio, base della prima dimostrazione) e delle dimostrazioni matematiche (terza dimostrazione), e in seguito pretende di fondare la validità delle idee chiare e distinte e della stessa matematica sull'esistenza, anzi addirittura sulla volontà, di Dio.

La causa di ciò è sempre l'assunzione dogmatica del metodo matematico come criterio di ogni verità, assunzione chiaramente incompatibile col dubbio metodico. Quest'ultimo, per la sua intrinseca criticità, spinge Cartesio a cercare una giustificazione per il metodo matematico, ed egli la cerca in quelle verità che crede di avere fondato sul dubbio metodico (sostanzialità dell'anima ed esistenza di Dio), mentre invece sono state fondate anch'esse sul metodo matematico. Risulta chiara, così, la funzione rassicuratoria della metafisica cartesiana, specialmente in rapporto alla religione cristiana, ma anche la limitazione della sua criticità ad opera del metodo matematico.

La fisica: mondo e corpo umano

Ritenendo di avere chiarito, attraverso la metafisica, la sua fedeltà alla religione e di avere anche garantito la validità del suo metodo, Cartesio poté finalmente dedicarsi all'applicazione di quest'ultimo nel campo che più gli stava a cuore, quello della fisica, cioè della conoscenza dell'universo. Come abbiamo visto, egli aveva concepito sin dalla giovinezza l'idea di una scienza universale, capace di risolvere tutti i problemi, in virtù del metodo matematico, e a questa scienza doveva servire da introduzione il *Discorso sul metodo*, come appare dal riassunto della fisica che esso espone nella quinta parte, dopo avere finalmente sgomberato il terreno dai problemi metafisici, e dai tre trattati scientifici insieme con i quali venne pubblicato.

Sappiamo che fra il 1630 e il 1633 Cartesio aveva composto il *Trattato sul mondo*, cioè l'esposizione generale della sua fisica, che non pubblicò perché gli giunse la notizia della condanna di Galilei. Nella quinta parte del *Discorso* ne diede un riassunto, premettendovi, a scopo cautelativo, una singolare giustificazione: disse cioè che la dottrina ivi esposta non si riferiva all'universo realmente esistente, che egli riteneva creato da Dio nel modo descritto dalla Bibbia, ma ad un **universo immaginario**, che Dio avrebbe potuto ugualmente creare, anche se di fatto non lo creò. Essa, dunque, non è altro che una «favola». Tuttavia, aggiunge Cartesio, tale universo immaginario, costruito secondo le leggi descritte nella sua fisica, risulta alla fine perfettamente identico a quello realmente esistente. La favola, dunque, che costituisce la fisica, è una «favola razionale», cioè istruttiva, perché ci insegna come è fatto il mondo.

Sono evidenti, in questa dichiarazione, da un lato la preoccupazione di Cartesio di non mettersi, come Galilei, contro la Chiesa cattolica, in particolare sostenendo come vera la teoria copernicana (contenuta nel *Trattato sul mondo*) che la Chiesa riteneva in contrasto con la Bibbia; dall'altro la convinzione che la sua fisica fosse perfettamente in grado di spiegare la struttura dell'universo realmente esistente, pur non escludendo la possibilità che Dio, grazie alla sua onnipotenza, avesse creato il mondo anche in altri modi (cioè proprio quella possibilità, sostenuta dal papa Urbano VIII, che Galilei aveva incautamente messo in bocca al personaggio di Simplicio). Tutto ciò dimostra sia la maggiore prudenza di Cartesio, sia la sua sostanziale concordanza con Galilei.

Secondo la fisica cartesiana, Dio creò all'inizio soltanto una **materia continua**, cioè coincidente con l'intero spazio, senza alcun vuoto, e **fluida**, cioè formata di parti infinitamente piccole e continuamente agitata in tutti i sensi, come un liquido, secondo un movimento caotico. L'effetto di questo movimento sulla vista è la **luce**, perciò il *Trattato sul mondo* si intitolava anche *Trattato sulla luce* (*Traité de la lumière*). Tale materia, secondo Cartesio, era del tutto priva di forme e di qualità, e aveva come sue pro-

prietà soltanto l'**estensione** e il **movimento**, cioè era una sostanza puramente estesa, *res extensa* («cosa estesa»).

Si noti come, essendo queste due proprietà entrambe misurabili, e quindi suscettibili dell'applicazione di calcoli matematici, l'universo da esse caratterizzato può essere studiato soltanto attraverso la matematica; inoltre i soli fenomeni possibili in tale universo sono i movimenti spaziali di corpi materiali, cioè i movimenti meccanici. Non esiste, dunque, alcun mutamento di tipo qualitativo, perché non esistono qualità, né alcun mutamento orientato a un fine, quale la generazione o la corruzione delle sostanze. Siamo in presenza pertanto di una concezione **matematistica** e **meccanicistica** dell'universo, che è esattamente l'opposto della fisica aristotelica.

Nella materia, prosegue Cartesio, Dio pose alcune leggi necessarie e immutabili, le cosiddette **leggi della natura**, che da sole bastano a spiegare tutto ciò che accade, cioè la costituzione di qualsiasi mondo possa essere stato creato, compreso l'universo attuale, senza che vi sia più bisogno di alcun intervento divino. Queste sono le leggi della meccanica, già scoperte da Galilei, nonché il **principio d'inerzia**, secondo il quale ogni parte di materia persiste nel medesimo stato di quiete o di moto fino a che l'urto di altre non la costringa a mutarlo, e il **principio di conservazione del movimento**, secondo il quale, quando un corpo ne spinge un altro, gli comunica altrettanto movimento quanto ne perde del proprio, e gliene sottrae altrettanto quanto ne acquista del proprio.

A proposito del principio d'inerzia, Cartesio fu il primo a darne la formulazione corretta, perché comprese che esso vale per il moto rettilineo e non per quello circolare, come aveva creduto Galilei. Invece il principio di conservazione del movimento, espresso nella formula $q = mv$, cioè la quantità di movimento è uguale al prodotto della massa per la velocità, si rivelò, come vedremo, errato.

In base alle leggi della natura, sostiene Cartesio, il movimento della materia diede luogo necessariamente a dei «**vortici**», simili a quelli che si producono nei liquidi, dai quali si formarono i vari astri con i relativi sistemi di pianeti, compreso il Sole, che ha tra i suoi pianeti la Terra (teoria copernicana). Sempre in base alle stesse leggi, la materia della Terra si dispose in modo che l'aria, l'acqua e i minerali si trovassero nel luogo in cui si trovano ora, tendendo ciascuna delle sue parti verso il centro della Terra stessa. Tra le conseguenze di tale disposizione, secondo Cartesio, vanno annoverate le maree, che dipendono in particolare dalla disposizione della Luna, i vari fenomeni meteorologici, la conformazione terrestre (mari, montagne, fiumi, ecc.) e persino la formazione delle piante e degli animali.

Tutto questo, insiste Cartesio, non è realmente accaduto, perché il mondo è stato creato secondo la narrazione biblica; ma, se fosse accaduto, ne sarebbe risultato un universo perfettamente identico a quello esistente, perché l'azione con cui ora Dio conserva il mondo è assolutamente la stessa con cui l'ha creato. A parte la cautela di tale precisazione, si può notare come l'universo risultante dalla fisica cartesiana sia paragonabile a un'**immensa macchina**, composta da vari pezzi che si muovono meccanicamente, la quale, dopo essere stata inizialmente messa in movimento da Dio, continua a muoversi da sé, senza avere più alcun bisogno del suo intervento. Da essa viene bandita qualsiasi finalità, cioè tutto ciò che accade nell'universo è determinato esclusivamente da leggi meccaniche e non ha alcun fine. È questa la nota **concezione meccanicistica** della realtà, che si oppone a quella finalistica, o teleologica, propria della fisica aristotelica e medioevale.

Per quanto riguarda in particolare l'uomo, Cartesio dichiara che il suo corpo, cioè il **corpo umano**, come quello di tutti gli altri animali, è composto della stessa materia di cui sono composte tutte le altre cose, e che a questo corpo Dio ha aggiunto, mediante creazione diretta, un'anima razionale. In tal modo viene eliminata qualsiasi differenza tra la materia vivente (delle piante e degli animali) e la materia non vivente, anzi addirittura tra la materia inorganica e la materia organica, e non si ammette altra anima che quella razionale (la *res cogitans*, dimostrata dalla metafisica).

L'anima vegetativa e l'anima sensitiva, di cui aveva parlato Aristotele e che erano state ammesse da tutta la filosofia precedente a Cartesio come principio delle attività vitali rispettivamente delle piante e degli animali, vengono negate, e tutte le manifestazioni vitali vengono spiegate come effetto di movimenti meccanici. Anche le piante, gli animali e lo stesso corpo umano sono dunque concepiti come macchine, più o meno complesse, cioè come degli **autòmi** (le macchine semoventi che cominciarono ad essere costruite proprio al tempo di Cartesio).

Come esempio della capacità della sua fisica di spiegare in modo puramente meccanicistico tutti i fenomeni, Cartesio espone la spiegazione della **circolazione del sangue**, che a suo giudizio è causa dell'intera vita del corpo umano, ossia di quello tra tutti i fenomeni che sembra il più difficile da spiegare meccanicisticamente. All'origine della circolazione del sangue c'è il movimento del cuore, prodotto, secondo Cartesio, da un calore originario, che fa evaporare il sangue in esso contenuto, con la conseguente dilatazione del cuore stesso. L'alterna dilatazione e contrazione del cuore, resa possibile dalle valvole che esso possiede, è causa della circolazione del sangue; la respirazione serve a raffreddare il sangue, mentre la digestione è resa possibile anch'essa dal calore originario. Allo stesso modo, cioè con movimenti, calore e raffreddamenti, si spiegano la produzione dei diversi umori, la generazione degli «spiriti animali», intesi come un vento sottilissimo che va dal cuore al cervello e da questo, attraverso i nervi, a tutte le membra, mettendole in movimento, nonché il funzionamento dei vari sensi e del sensorio comune.

A proposito della circolazione del sangue, Cartesio cita Harvey come colui che ne ha scoperto il carattere continuo, attraverso il passaggio del sangue dalle arterie alle vene, ma la spiegazione che egli propone del movimento del cuore non ha nulla a che vedere con quella data dal medico inglese, per il quale il cuore è semplicemente un muscolo che si muove da sé, senza alcun bisogno di evaporazione o di raffreddamento del sangue, e soprattutto senza alcun bisogno di «spiriti animali». Come è noto, la spiegazione vera del fenomeno è quella data da Harvey.

L'etica: l'uomo, le passioni

Sulla base della sua metafisica, da un lato, e della sua fisica, dall'altro, Cartesio elabora una concezione dell'uomo totalmente opposta a quella propria della tradizione aristotelica e ritorna, in una certa misura, alla concezione platonica.

Per Aristotele l'uomo è un'unica sostanza, di cui il corpo costituisce la materia e l'anima costituisce la forma. Per Cartesio, invece, l'uomo è costituito da due sostanze, esistenti indipendentemente l'una dall'altra: 1) l'anima, che non è solo un principio spirituale, ma è una vera e propria **sostanza pensante** (*res cogitans*), creata direttamente da Dio, indipendente dal corpo e quindi sottratta al determinismo delle leggi della natura, cioè dotata di una volontà libera, e immortale; 2) il corpo, che è una **so-**

stanza puramente estesa (*res extensa*), paragonabile in tutto e per tutto a una macchina (o a un autòma), funzionante secondo le leggi della natura e quindi mortale. È questo il famoso **dualismo cartesiano tra anima e corpo**.

Naturalmente Cartesio si è posto il problema di spiegare come l'anima possa influire sul corpo, ordinandogli, ad esempio, di muoversi, e come il corpo possa a sua volta influire sull'anima, provocandone, ad esempio, le sensazioni, le emozioni, i sentimenti, ecc., e ha creduto di risolverlo ammettendo un contatto tra anima e corpo, dovuto al fatto che l'anima sarebbe situata in una ghiandola, che si trova esattamente al centro della scatola cranica, l'epifisi, o **ghiandola pineale**.

È evidente la difficoltà di questa soluzione, criticata da tutti i filosofi successivi, che attribuisce a una sostanza spirituale, quale è l'anima, una collocazione nello spazio e un contatto con una sostanza materiale, realtà entrambe incompatibili con la sua natura.

Sulla base di tale soluzione Cartesio spiega come si formano nell'uomo le idee avventizie, cioè derivanti dalle **sensazioni**. Quando un corpo esterno entra in contatto con il corpo umano attraverso gli organi di senso, questi subiscono una modifica, cioè un movimento, che viene trasmesso, attraverso gli «spiriti animali», sino alla ghiandola pineale, dove esso scuote l'anima razionale, che di conseguenza si forma un'idea corrispondente al corpo esterno dal quale deriva lo stimolo.

In tal modo noi non cogliamo mai direttamente le cose esistenti nel mondo esterno, ma **cogliamo solo le idee delle cose**, contenute nella nostra anima. Tra la configurazione delle cose esterne e i movimenti da esse prodotti sul corpo umano non c'è, tuttavia, nessuna somiglianza, per cui le sensazioni non garantiscono in alcun modo la verità delle idee che l'anima si forma in conseguenza di esse, cioè la corrispondenza fra tali idee e le cose di cui esse sono idee. Si crea così un divario, destinato a caratterizzare, come vedremo, l'intera filosofia moderna, tra il pensiero e la realtà, ponendo il problema di trovare un «ponte» che unisca i due mondi. Per Cartesio tale «ponte» è costituito da Dio, il quale, come abbiamo visto a proposito della metafisica, garantisce la verità delle nostre idee, cioè la corrispondenza tra esse e le cose esistenti nel mondo.

L'incontro tra gli «spiriti animali» e l'anima nella ghiandola pineale serve a Cartesio anche per spiegare l'origine delle **passioni**. Queste possono essere, infatti, di tre tipi, a seconda che nella loro formazione prevalga l'influenza del corpo, oppure l'influenza del corpo sia pari a quella dell'anima, cioè della volontà, o infine prevalga l'influenza della volontà. Le passioni del primo tipo, che possono essere dette fisiologiche, sono quelle in cui la sensazione si impone alla volontà: per esempio il piacere e il dolore; le passioni del secondo tipo, che possono essere dette psicologiche, sono quelle in cui si crea un equilibrio tra sensazione e volontà, per esempio l'amore e l'odio; le passioni del terzo tipo, che possono essere dette morali, sono quelle in cui la volontà si impone sulle sensazioni, per esempio la generosità.

Sulla base di tutte queste dottrine, derivanti in parte dalla metafisica e in parte dalla fisica, è finalmente possibile a Cartesio costruire un'**etica** definitiva, che prenda il posto della morale provvisoria elaborata prima della fisica e della metafisica. Tale etica consiste nell'affermare il **primato della ragione**, cioè dell'anima, sulle passioni, cioè sul corpo. È compito della volontà, secondo Cartesio, seguire sempre la ragione, capace di conoscenza vera e quindi garanzia di libertà, e dominare quanto più possibile le passioni, che possono essere causa di giudizi errati. Tra tutte le passioni, comunque, si devono seguire quelle in cui la volontà prevale sulle sensazioni, cioè le

passioni morali, in particolare la **generosità**, la quale ci porta a riconoscere anche negli altri uomini la stessa libertà che possediamo noi in virtù della ragione, e quindi ad istituire verso di essi un rapporto di solidarietà.

Il fine pratico della filosofia

Anche Cartesio, come Bacone, attribuisce alla filosofia un fine eminentemente pratico, quello di realizzare il **dominio dell'uomo sulla natura**, e per questo è anch'egli un iniziatore della concezione tipicamente moderna della filosofia. Ciò risulta con chiarezza dalla sesta parte del *Discorso sul metodo*, dove l'autore, elencando i motivi che lo spingevano a pubblicare il suo trattato di fisica, indica come primo fra tutti l'utilità, esprimendosi nel modo seguente: «invece di quella filosofia meramente speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica, per la quale, conoscendo la potenza e gli effetti del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri dei cieli, e di tutti gli altri corpi a noi circostanti, con la stessa precisione con cui conosciamo le diverse tecniche dei nostri artigiani, noi potremmo impiegarli similmente in tutti gli usi a cui sono adatti, e *renderci così quasi padroni e possessori della natura*».

Il settore in cui Cartesio ritiene che si debba concentrare più che in ogni altro lo sforzo per giungere a tale dominio, è quello della **medicina**, ossia della scienza e della tecnica mirante alla conservazione della salute. In ciò, da buon filosofo, mostra di rendersi perfettamente conto che a nulla varrà il procurare all'uomo infinite ricchezze e comodità, se non si sarà risolto il problema pratico fondamentale, che è quello della conservazione della vita fisica.

Anche dopo avere rinunciato, per i noti motivi, alla pubblicazione del *Trattato sul mondo*, Cartesio non rinuncia a darne almeno il riassunto, motivando questa decisione con l'opportunità di rendere noti agli altri i risultati delle sue ricerche, al fine di riceverne tutta la collaborazione necessaria per progredire ulteriormente in esse. In questa dichiarazione traspaiono l'orgoglio, tipicamente moderno, di avere contribuito personalmente al progresso della scienza e al tempo stesso la consapevolezza che tale impresa non può essere portata a termine da un uomo solo, ma esige la collaborazione di molti. Si può dire pertanto che nel *Discorso sul metodo* si trova affermato con chiarezza il concetto di progresso indefinito della scienza, che tanta fortuna, come vedremo, avrebbe avuto in seguito, specialmente nell'Illuminismo.

Altri tratti tipicamente moderni della concezione cartesiana del sapere sono il paragone istituito tra il progresso della scienza e il progressivo arricchimento economico: in entrambi i casi, afferma Cartesio, i primi passi permettono di fare via via passi sempre più grandi; oppure l'affermazione che gli altri uomini devono concorrere alle spese necessarie affinché lo scienziato possa dedicarsi alle sue ricerche, perché queste sono utili al mondo intero.

In conclusione, insomma, Cartesio risulta essere colui che, più completamente ancora di Bacone, ha dato inizio alla filosofia moderna: come Bacone, infatti, egli ha indicato il fine pratico della filosofia nel dominio della natura e ha visto che la condizione necessaria per attuarlo era la riduzione di tutti i fenomeni naturali a movimenti meccanici, i soli sui quali l'uomo può intervenire. Ma, a differenza di Bacone, egli ha compreso il valore che, a questo fine, possiede la matematica, come disciplina capace di misurare, quindi di calcolare, di prevedere e di operare attraverso il movimento meccanico. Infine egli ha assolutizzato il valore della matematica, facendo-

ne il modello della stessa filosofia, sia pure al prezzo di alcune incoerenze nell'ambito della sua metafisica, e quindi concependo l'intera realtà come strutturata matematicamente, cioè secondo una connessione necessaria di cause ed effetti.

Alcune delle incoerenze della metafisica cartesiana non sono dovute esclusivamente alla volontà di non entrare in conflitto con la Chiesa e con la religione cristiana, ma sono anch'esse richieste dal disegno di instaurare il regno dell'uomo sulla realtà. In particolare la concezione dualistica dell'uomo, cioè l'affermazione che l'anima umana è una sostanza del tutto indipendente dal corpo, e quindi dotata di volontà libera, sottratta alle leggi meccaniche della natura, corrisponde alla necessità di assicurare la preminenza dell'uomo sulla natura, senza la quale il suo stesso dominio non sarebbe possibile. Se, infatti, anche l'uomo fosse soltanto *res extensa*, non si sottrarrebbe in alcun modo al determinismo delle leggi naturali, e quindi non potrebbe avvalersene, attraverso la conoscenza, per assoggettare le forze della natura ai propri desideri. Anche il famoso dualismo cartesiano, insomma, si spiega alla luce dell'intento pratico che l'autore del *Discorso sul metodo* ha assegnato alla filosofia.

CAPITOLO **5**

FILOSOFIA E POLITICA AGLI INIZI DEL SEICENTO

1 IL GIUSNATURALISMO

Contemporaneamente alla matematizzazione della fisica, o «filosofia naturale», compiuta da Galilei, e dell'intera filosofia, compiuta da Cartesio, si delinea all'inizio del Seicento un tentativo analogo di conferire una struttura sistematica rigorosamente scientifica, modellata sulla matematica, anche a quella che nella tradizione aristotelica veniva chiamata «filosofia pratica», cioè l'etica, la politica e il diritto. È anzitutto nell'ambito di queste due ultime discipline che si sviluppa la corrente denominata «giusnaturalismo», la quale sostiene che la società politica (nonché lo Stato, come istituzione che ne detiene la sovranità) e il diritto (in latino *ius*) si fondano sulla **natura dell'uomo**.

Una simile dottrina era già stata professata nella tradizione aristotelico-scolastica, ma ciò che caratterizza il giusnaturalismo moderno sviluppatosi nel Seicento è la pretesa di **dedurre scientificamente** la politica e il diritto da alcuni **princìpi evidenti**, contenuti nella stessa natura umana, e dunque innati, allo stesso modo in cui in matematica dagli assiomi e dai postulati si deducono i teoremi. Di qui la somiglianza tra il giusnaturalismo e la filosofia cartesiana, nonché la sua modernità.

Altusio

Il primo tentativo, compiuto nel Seicento, di costruire una «scienza politica» rigorosa, intesa nel senso moderno del termine «scienza», cioè come sapere dimostrativo, è quello attuato da **Giovanni Altusio**.

Giovanni Althaus (detto latinamente Altusio) nacque nel 1557 a Diedenshausen (Germania), studiò a Basilea e Ginevra, dove assorbì i princìpi del calvinismo, e, dopo un periodo di insegnamento universitario, divenne sindaco della città di Emden, nella Frisia orientale (vicina ai Paesi Bassi), dove restò fino alla morte, avvenuta nel 1638. La sua opera principale è la *Politica methodice digesta*, in cui difese l'indipendenza dei Paesi Bassi dalla Spagna. Il suo pensiero politico, dunque, è anche espressione della nuova tendenza indipendentista e democratica dei paesi calvinisti, contrapposta a quella degli Stati assoluti, impersonata, come abbiamo visto, da Bodin.

Secondo Altusio tutti gli uomini possiedono per natura una **tendenza fondamentale ad associarsi**, per cui si può dire che la società si fonda sulla stessa **natura** dell'uo-

mo; tuttavia – e questo è il tratto più originale della dottrina altusiana – tale tendenza si esprime in una decisione volontaria, da parte di ciascun individuo, di dar vita insieme agli altri ad una società politica vera e propria. Questa decisione può essere espressa o anche tacita, ma in ogni caso ha il carattere di un contratto, il **contratto sociale**, col quale ciascuno esprime il suo «consenso» al vivere in società, all'obbedire alle leggi e a sottomettersi all'autorità dello Stato. A differenza dei pensatori politici di tradizione aristotelica, dunque, Altusio fonda la società politica su un contratto sociale e, in definitiva, sulla libera decisione degli individui, per cui si può parlare, a proposito della sua concezione, di contrattualismo e di individualismo.

La politica scientificamente intesa, secondo Altusio, ha il compito di dedurre dal contratto sociale, inteso come principio fondamentale, tutti i mezzi necessari a conservare la società umana che da esso scaturisce, determinando, attraverso le leggi civili, il modo in cui la legge morale (naturale) e le leggi divine devono applicarsi alla vita della società. Lo studio, poi, delle leggi civili, cioè la deduzione delle loro applicazioni ai casi particolari, spetta alla giurisprudenza.

Anche Altusio, come Bodin, ritiene che la società politica debba essere retta da un'autorità sovrana, cioè detentrice di tutti i poteri, ovvero della **sovranità**, intesa come potestà suprema ed universale di disporre di tutto ciò che riguarda la salute e la cura dell'anima e del corpo di tutti i cittadini. In ciò Altusio si rivela, come Bodin, teorico dello Stato moderno, che è appunto uno Stato sovrano, ma, a differenza di Bodin, Altusio ritiene che la sovranità debba appartenere non a un monarca, bensì al **popolo**, cioè al corpo unico formato da tutti i cittadini che hanno deciso di vivere insieme (il *corpus symbioticum*, o corpo dei conviventi). Egli anzi afferma che un monarca, il quale esercitasse la sua autorità senza rispettare la sovranità popolare, si trasformerebbe automaticamente in un tiranno. È evidente, a questo proposito, la difesa fatta da Altusio dell'autonoma comunità dei Paesi Bassi contro l'assolutismo monarchico spagnolo.

Per quanto riguarda il diritto, l'idea di un «diritto naturale», cioè fondato sulla natura dell'uomo, era stata sviluppata, come già abbiamo visto, dall'aristotelismo scolastico del Cinquecento (Vitoria, Suarez, Mariana). Sempre nel Cinquecento, tale idea si era presentata anche nella cultura pacifista di derivazione erasmiana, alla quale appartiene l'italiano **Alberico Gentili** (1552-1611), autore del *De iure belli*, in cui sostenne che la guerra è contraria al diritto naturale.

Grozio

Ma il più importante esponente del giusnaturalismo moderno è **Ugo Grozio**.

Nato a Delft, in Olanda, nel 1583, Huig Van Groot (latinizzato in Grotius) appartiene anch'egli alla cultura di origine erasmiana e quindi si pone in una linea di continuità con la filosofia classica, specialmente nel campo dell'etica e della politica, dove si ispira soprattutto ad Aristotele. Condannato nel 1619 al carcere a vita dalla Chiesa calvinista per avere aderito alle idee di Jacopo Arminio (teologo olandese che cercava di temperare la dottrina calvinistica della predestinazione, attribuendo un certo valore, in vista della salvezza, alla libertà umana, cioè alla natura), Grozio scrisse in carcere alcune opere teologiche (*Sulla verità della religione cristiana*, *Difesa della fede cattolica contro Socino*, *Sui dogmi pelagiani*), nelle quali prese le distanze dal razionalismo sociniano e pelagiano di cui gli arminiani erano accusati. La sua opera più importante è però il *De iure belli ac pacis*, pubblicato a Parigi nel 1625, che lo

rese famoso. Liberato dal carcere nel 1630, si recò a Parigi, ad Amburgo e a Stoccolma, chiamato da re Gustavo Adolfo, che lo nominò ambasciatore della Svezia presso la Francia. Morì nel 1645.

Circa i rapporti tra filosofia e religione, Grozio sostenne che la religione cristiana, nella quale fermamente credeva, non è in contrasto con la ragione, cioè con la natura dell'uomo. Di ciò sono segno, a suo avviso, sia la possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio (di cui egli dava una dimostrazione che riecheggiava le famose «vie» di s. Tommaso), sia il cosiddetto *consensus gentium* («consenso delle genti»), cioè il fatto che tutti i popoli concordano nel riconoscere alcune verità fondamentali, quali, appunto, l'esistenza di Dio e una serie di norme, etiche e politiche, che formano il **diritto naturale**, pienamente conforme con la morale rivelata.

L'originalità di Grozio, tuttavia, si manifesta nella concezione dei **princìpi** del diritto naturale come «chiari ed evidenti per se stessi» e nella pretesa di dedurre rigorosamente da essi il **sistema** completo del diritto naturale, cioè l'insieme di tutte le norme che lo compongono, come nella matematica dagli assiomi e dai postulati si deduce l'intero sistema dei teoremi. È innegabile, a questo proposito, un'affinità con la concezione cartesiana dei princìpi della scienza universale (le idee chiare e distinte) e con l'assunzione della matematica a modello del sapere.

Il diritto naturale, secondo Grozio, è comune a tutti i popoli, perché si fonda sulla natura umana che è uguale in tutti gli uomini. La **natura** induce gli uomini a unirsi in società e a obbedire ad alcune norme fondamentali, quali il rispetto dei beni altrui, il restituire i debiti, il mantenere i patti, il risarcire i danni, ecc. Poiché la natura è opera di Dio, il diritto naturale è perfettamente conforme alla volontà divina, tuttavia non si fonda direttamente su questa, ma, appunto, sulla natura umana, che secondo Grozio è perfettamente conoscibile; perciò il diritto naturale sarebbe valido «anche se Dio non esistesse» (*etsi Deus non daretur*). Anzi, nemmeno Dio lo può cambiare, perché egli stesso ha creato la natura come immutabile. Da ciò consegue che il diritto naturale deve essere rispettato da tutti, sia dai credenti, qualunque sia la loro religione, sia dai non credenti.

Dal diritto naturale derivano, secondo Grozio, sia il **diritto civile**, cioè l'insieme delle leggi proprie di ciascuno Stato, sia il **diritto delle genti**, cioè le regole non scritte che devono essere rispettate da tutti gli Stati nei loro rapporti reciproci (oggi diremmo il «diritto internazionale»). Quest'ultimo, secondo Grozio, è valido sia in tempo di pace che in tempo di guerra, nel senso che esso stabilisce quando una guerra può essere fatta (cioè quando è una «guerra giusta», fatta in difesa del diritto) e inoltre regola il comportamento da tenersi in guerra (che deve essere sempre conforme a giustizia, cioè al diritto naturale).

Malgrado evidenti motivi di continuità con la tradizione aristotelico-scolastica (la natura socievole dell'uomo, la legge naturale), è innegabile la presenza nel pensiero di Grozio di un certo «razionalismo», cioè di una tendenza a concepire la natura umana come un'essenza astratta, conoscibile dalla ragione in maniera immediata ed esaustiva, e quindi ad intendere il diritto naturale come un sistema dotato dello stesso tipo di razionalità che è proprio della matematica. Questo aspetto astratto e razionalistico, caratteristico esclusivamente del giusnaturalismo moderno, sarà spesso causa, come vedremo, di forti critiche contro ogni dottrina che sostiene l'esistenza del diritto naturale.

Pufendorf

Il razionalismo già presente nella dottrina di Grozio sarà ulteriormente accentuato nell'ultimo esponente del giusnaturalismo appartenente al Seicento, cioè il tedesco **Samuel Pufendorf** (1632-1694), professore di «diritto naturale e delle genti» all'università di Heidelberg ed autore del *De iure naturae et gentium* del 1672. Pufendorf unisce i motivi desunti da Grozio ad altri di carattere utilitaristico, tratti dal filosofo inglese Thomas Hobbes. Secondo il filosofo, il diritto regola i rapporti fra tutti gli uomini, considerati non in quanto cristiani, ma in quanto uomini; esso perciò non può fondarsi sulla religione, che è diversa a seconda dei diversi popoli, ma deve fondarsi sulla natura, cioè sulla **ragione**. Questa spinge gli uomini ad associarsi e a darsi, mediante una specie di contratto, alcune regole, le quali garantiscono a ciascuno il raggiungimento della propria utilità. Tuttavia, ciò che soprattutto interessa a Pufendorf, è di dare alla dottrina del diritto naturale una **sistemazione scientifica**, cioè rigorosamente deduttiva, assumendo come modello di scienza la matematica.

2 HOBBES

Vita e opere

Il tentativo più sistematico, e geniale, di realizzare una politica come scienza, nel senso moderno del termine, sulla base del meccanicismo baconiano e cartesiano, fu compiuto da **Thomas Hobbes**.

Nacque a Malmesbury (Inghilterra) nel 1588, proprio nel momento in cui la flotta spagnola, la famosa Invencible Armada, si avvicinava con intenzioni ostili alla costa inglese. Perciò egli scrisse, nella sua autobiografia, che sua madre lo aveva generato insieme con la paura. Studiò filosofia a Oxford e terminati gli studi entrò come precettore nella famiglia Cavendish, dove si dedicò con passione allo studio dei classici greci e latini. In compagnia del suo allievo, Hobbes fece tra il 1610 e il 1613 un primo viaggio sul continente, in Francia e in Italia, nel corso del quale giunse a Venezia e conobbe gli amici di Galilei. Di ritorno, studiò gli *Elementi* di Euclide e concepì l'idea di una politica rigorosamente deduttiva, che si richiamasse come modello alla geometria. Un secondo viaggio in Francia avvenne tra il 1629 e il 1630. Tra il 1634 e il 1636 Hobbes fece il suo terzo viaggio sul continente e incontrò a Parigi il padre Mersenne, che lo mise in contatto con l'ambiente cartesiano, e in Italia Galilei. In seguito a questi incontri Hobbes si persuase definitivamente della possibilità di costruire una scienza politica su basi meccanicistiche, concependo il progetto di scrivere una grande opera, gli *Elementa philosophiae*, divisa in tre parti: *De corpore*, *De homine* e *De cive*, di cui però, in un primo momento, cioè tra il 1637 e il 1640, scrisse solo una parte del *De corpore*, che lasciò inedita col titolo di *Elements of Law* (*Elementi di diritto*), nella quale faceva l'apologia della monarchia assoluta. Nel frattempo scoppiò in Inghilterra la guerra civile tra i fautori dell'assolutismo degli Stuart, tra i quali si collocava Hobbes, e i sostenitori del Parlamento, capeggiati da Cromwell, che portò alla decapitazione di Carlo I nel 1649.

Nel 1640, quando il Parlamento inglese cominciò a perseguitare i partigiani degli Stuart, Hobbes fuggì a Parigi, dove scrisse nel 1641 le *Obiezioni* alle *Meditazioni di metafisica* di Cartesio (contestandone la dimostrazione della spiritualità dell'anima), nel 1642 il *De cive* e nel 1651 il *Leviathan* (*Leviatano*, nome di un mostro descritto nella Bibbia come invincibile). A Parigi fu anche nominato precettore del principe di Gal-

les, il futuro re Carlo II, ivi in esilio. Nel 1651, avendo Cromwell assunto i poteri dittatoriali e ristabilito la pace in Inghilterra, Hobbes ritenne di poter rientrare in patria con relativa tranquillità, e infatti fu accolto con tolleranza dalla repubblica, probabilmente perché il *Leviatano* poteva essere interpretato anche come apologia della nuova dittatura. Nel 1655 Hobbes pubblicò finalmente il *De corpore* e nel 1658 il *De homine*, quando ormai aveva perso l'entusiasmo per l'ideale deduttivistico. Gli ultimi anni della sua vita furono occupati da varie polemiche con matematici e fisici contemporanei e soprattutto dai tentativi di difesa contro le accuse di ateismo che venivano rivolte alla sua filosofia. Dopo avere tradotto dal greco, all'età di 87 anni, l'*Iliade* e l'*Odissea*, Hobbes morì nel 1679, all'età di 91 anni.

Il fine della filosofia

Pur essendo un cultore degli studi classici, Hobbes in genere disprezzò la filosofia greca, in particolare (come Bacone) la logica aristotelica (anche se trasse molti spunti per la sua teoria delle passioni dalla *Retorica* di Aristotele), nonché la teologia scolastica, e ammirò invece moltissimo la nuova scienza della natura, in particolare la fisica-matematica galileiana. Alla **filosofia greca** rimproverava di avere insegnato soprattutto a discutere e a far sì che ciascuno decidesse secondo il proprio arbitrio, anziché secondo le leggi, mentre alla **teologia scolastica** rimproverava di non essersi limitata a trasmettere la pura fede cristiana e di avere invece fatto ricorso alle argomentazioni dei filosofi, cioè alle «opinioni dei privati». Nell'uno e nell'altro caso Hobbes rivela tendenze alquanto autoritarie, proprie in genere di ogni atteggiamento antidialettico e fideistico.

Compito della filosofia, secondo Hobbes, è essenzialmente di procurare l'**utilità** all'uomo, ma questa non consiste, come per Bacone, solo nel dominio della natura, bensì anche e soprattutto nella protezione dalla guerra civile, cioè nell'assicurare all'uomo la **pace**, intesa come garanzia di sopravvivenza fisica. Per conseguire questo fine, secondo Hobbes, la filosofia deve costruire scientificamente le regole del vivere umano, che in realtà poi si compendiano nella giustificazione dell'**assolutismo politico** quale unica condizione capace di garantire all'uomo la pace.

L'unica scienza capace di fornire le basi a tale concezione politica è, secondo Hobbes, la **meccanica**, cioè la matematica applicata allo studio della natura. Solo ciò di cui si occupa tale scienza, cioè i **corpi materiali** e i loro **movimenti nello spazio**, costituisce per Hobbes la vera realtà: tutto il resto, cioè le essenze immateriali, le qualità, i fini, è impressione puramente soggettiva e quindi non esiste. Anche Hobbes, dunque, come Bacone e Cartesio, fonda la sua filosofia, rivolta a un intento pratico, su una concezione rigidamente meccanicistica della realtà, con la sola differenza che per Hobbes tale filosofia è pratica anche per il suo oggetto, cioè il mondo dell'etica e della politica. Sul **meccanicismo** infatti egli fonda la nuova scienza politica, inaugurando la nuova concezione, tipicamente moderna, della **politica come scienza**.

La nuova scienza politica

Il primo abbozzo del *De corpore*, come abbiamo visto, fu inserito nell'opera inedita *Elements of Law*, dove Hobbes formulò la prima versione del suo meccanicismo. Qui egli sostiene che la sola fonte della conoscenza sono le **sensazioni**, le qua-

li sono prodotte dal movimento dei corpi esterni che si trasmette agli organi di senso: tutti i fenomeni, sia esterni che interni all'uomo, non sono altro che **movimenti meccanici**, connessi secondo rapporti di causa ed effetto. L'uomo stesso non è altro che un corpo dotato di un **movimento vitale**, il quale tende ad autoconservarsi: tutte le sue passioni sono il risultato dell'incontro tra movimenti provenienti dall'esterno e movimento vitale, cioè **istinto di autoconservazione**. La più nobile tra queste è il desiderio dell'onore, cioè di vedere riconosciuto dagli altri il sentimento della propria potenza, che ciascuno prova ad opera del movimento vitale.

Su questa filosofia meccanicistica, ancora soltanto abbozzata, Hobbes fondò la sua «nuova scienza politica», cioè la parte della filosofia che più gli stava a cuore e che trova la sua esposizione più completa nel *De cive*. Qui Hobbes parte dal presupposto che l'uomo è un **individuo** preoccupato unicamente di conservare il proprio moto vitale, cioè di **sopravvivere** fisicamente. Ciascun individuo, **per natura**, tende pertanto ad agire in modo totalmente egoistico, cioè pretende di avere **diritto su tutto**, comportandosi verso gli altri individui come un «lupo»: di qui la famosa frase «l'uomo è per l'uomo un lupo» (*homo homini lupus*). La condizione naturale in cui gli uomini si trovano è quindi, secondo Hobbes, la **guerra**, anzi «la guerra di tutti contro tutti» (*bellum omnium contra omnes*).

Si tratta, come si vede, di una concezione della natura umana antitetica rispetto a quella della tradizione aristotelica: non solo Hobbes nega che l'uomo sia per natura un animale politico, ma anzi per «natura» egli intende, contrariamente ad Aristotele, la **condizione primitiva dell'uomo**, quella in cui l'uomo si trova per nascita, cioè l'opposto della cultura, della civiltà, della piena realizzazione dell'uomo.

Tuttavia proprio la natura, secondo Hobbes, fa comprendere all'uomo come egli non possa sopravvivere nello «stato naturale», perché a causa della guerra di tutti contro tutti la vita di ciascuno è continuamente in pericolo. Ci sono dunque delle **leggi di natura** che inducono l'individuo umano a uscire dallo stato naturale e a mettersi d'accordo con gli altri individui: queste gli prescrivono di cercare la pace, di rinunciare al diritto su tutto, di mantenere i patti, di rendersi utile agli altri, di considerare uguali tutti gli uomini, di rispettare l'incolumità degli ambasciatori, di ricorrere agli arbitri nelle controversie, ecc. Si tratta di prescrizioni che non hanno finalità morali (la giustizia), come nel caso di Grozio, ma hanno quale solo scopo l'utilità, tuttavia a causa di esse anche Hobbes può essere considerato un giusnaturalista.

Si noti come finora Hobbes abbia proceduto in modo perfettamente deduttivo, cioè simile a quello della geometria: la premessa da cui partire è costituita dallo «stato di natura», dal quale, in base alle leggi naturali, si deduce la necessità di uno stato diverso e successivo, che è lo «stato civile», cioè la creazione della società. Lo **stato civile**, tuttavia, non è prodotto, secondo Hobbes, dalla natura, ma da una decisione degli individui, quindi il «corpo sociale» non è un «corpo naturale», come tutti gli altri corpi esistenti, bensì un «corpo artificiale», prodotto dall'arte umana.

La decisione di passare dallo stato naturale allo stato civile è rappresentata dal **contratto sociale**, idea che Hobbes, analogamente ad Altusio, riprende dall'antica dottrina epicurea. Tale contratto consiste in un patto che gli uomini stipulano fra loro per garantirsi la sopravvivenza, con il quale ciascuno si impegna a cercare la pace, a rinunciare al proprio diritto su tutto, a rispettare insomma le leggi di natura: si tratta di un «patto di unione» (*pactum unionis*), che vincola tutti coloro che lo sottoscrivono.

Esso tuttavia, secondo Hobbes, non è sufficiente a costituire la società politica, perché i patti non servono se non c'è un potere coercitivo che costringa a rispettarli. Di qui la necessità di un secondo patto, il «patto di soggezione» (*pactum subiectionis*), col quale i contraenti del primo patto rinunciano a tutti i propri diritti, tranne il diritto alla sopravvivenza, consegnandosi nelle mani di un **sovrano**, al quale affidano tutti i poteri, per assicurarsi unicamente la garanzia della sopravvivenza. Il sovrano non è vincolato da questo patto, che obbliga solo i contraenti, cioè i sudditi, perciò non è tenuto nemmeno al rispetto delle leggi da lui stesso imposte (chiamate «leggi civili», per distinguerle da quelle naturali); egli dunque non solo è superiore al patto, cioè alla stessa società che attraverso questo si è costituita, ma non ne fa nemmeno parte. «Sovrano», infatti, non significa semplicemente superiore, ma significa anche separato, cioè trascendente.

È evidente la derivazione di questa nozione, introdotta per la prima volta da Bodin, dalla teologia: solo Dio, infatti, per la teologia è sovrano, cioè trascendente. La scienza politica di Hobbes non è altro dunque che una secolarizzazione, cioè una mondanizzazione (il *saeculum* nel linguaggio cristiano indicava questo mondo), una laicizzazione, della teologia cristiana.

Il discorso avviato da Hobbes nel *De cive* venne ulteriormente sviluppato nel *Leviatano*. Hobbes riprese il nome del mostro biblico per indicare lo Stato, cioè la società politica costituita sotto il potere di un sovrano, e nel frontespizio dell'opera ne fece stampare un'immagine grafica che lo raffigura come un immenso individuo umano formato dalle teste di tutti gli altri individui. Questo è, per Hobbes, lo **Stato**: un'unica persona, il sovrano, nella quale si riassumono tutte le altre persone, i sudditi. Lo Stato agisce pertanto in nome di tutti, per conto di tutti, e tutti sono tenuti ad obbedirgli; chi non volesse farlo, quindi, disobbedirebbe a se stesso, in quanto parte dello Stato. Esso ha come unico fine la difesa della pace interna (non necessariamente di quella esterna, relativa ai rapporti con gli altri Stati), cioè quello che noi chiamiamo l'**ordine pubblico**, condizione della sopravvivenza fisica dei sudditi (altra differenza rispetto alla filosofia politica di Aristotele, secondo cui il fine della *polis* non è soltanto il «vivere», ma anche e soprattutto il «vivere bene», cioè la felicità).

Con questa dottrina, in cui l'assolutismo politico è rigorosamente dedotto come necessario a partire dalla stessa natura dell'uomo, cioè è giustificato «scientificamente», Hobbes è divenuto il massimo teorico dello **Stato moderno**, cioè dello Stato sovrano, in cui un unico individuo, sia esso un monarca o anche un'assemblea, rappresenta l'intera società politica, non riconoscendo nulla, nemmeno le leggi, al di sopra di sé. Hobbes personalmente era monarchico, nel senso che preferiva, fra tutte le forme di governo, la monarchia, e quindi il sovrano da lui concepito era in primo luogo il **re**; tuttavia la scelta monarchica non era essenziale alla sua concezione dello Stato, tant'è vero che lui stesso ammise la possibilità che il sovrano fosse un dittatore eletto dal popolo o addirittura un'**assemblea**, per esempio il Parlamento, come accadde in Inghilterra dopo la prima rivoluzione: l'importante, secondo Hobbes, era che fosse in grado di assicurare l'ordine pubblico, e la condizione indispensabile a questo fine era che esso, monarca o assemblea, fosse un sovrano assoluto, dotato di tutti i poteri, non sottoposto a nessuno.

Nel *Leviatano* Hobbes insiste particolarmente sui rapporti tra lo Stato e la Chiesa, perché a quell'epoca proprio i contrasti di natura religiosa assumevano il carattere di contrasti politici ed erano una delle maggiori cause delle guerre civili. Il sovrano,

cioè lo Stato, è da lui chiamato anche **Dio mortale**, non solo perché sopra di lui esiste soltanto il Dio immortale (che peraltro non interviene nelle vicende politiche e quindi non limita la sovranità dello Stato), ma anche perché esso rappresenta Dio sulla terra. Il monarca (o il Parlamento), quindi, detiene, oltre alla suprema autorità politica, anche la suprema autorità religiosa, cioè è **capo della Chiesa** e pertanto ha il potere di legiferare, di nominare i vescovi e di imporre la sua volontà anche in materia di fede, di interpretazione della Scrittura, di morale e di culto. Hobbes è quindi favorevole alla struttura della Chiesa anglicana, la più conforme a questa dottrina, mentre è avverso alla Chiesa presbiteriana, che non riconosce come suoi capi il sovrano e i vescovi, e soprattutto alla Chiesa cattolica, da lui definita il «regno delle tenebre» perché riconosce come suprema autorità il papa, cioè un sovrano diverso dallo Stato. Altra espressione delle tenebre sono, secondo Hobbes, le università, perché vi si insegnano le dottrine di Aristotele.

Logica, fisica ed etica

Nel *De corpore* e nel *De homine*, terminati e pubblicati successivamente agli scritti politici, Hobbes espose rispettivamente la sua filosofia dei «corpi inanimati», vale a dire la fisica, e quella dei «corpi animati», ossia dell'uomo, vale a dire l'etica. Ad entrambe però egli ritenne di dover premettere una **logica**, che risultò di tipo nettamente nominalistico e convenzionalistico, secondo la tradizione dell'occamismo. Hobbes ritiene infatti che la sola conoscenza valida sia la sensazione, la quale ha sempre un carattere particolare; i concetti non sono altro che le immagini delle cose esterne prodotte dalle sensazioni e pertanto sono anch'essi particolari, mentre solo i **nomi**, che sono segni per mezzo dei quali vengono indicati più concetti, hanno carattere universale. I nomi sono puramente **convenzionali**, cioè sono stabiliti ad arbitrio dell'uomo; le proposizioni sono semplici unioni di nomi e hanno anch'esse un carattere convenzionale, come pure lo hanno le definizioni, le quali si basano sulla decisione di indicare con più nomi lo stesso concetto. Secondo Hobbes non esiste, dunque, alcuna essenza o conoscenza universale. I ragionamenti infine non sono altro che addizioni e sottrazioni di proposizioni, cioè **calcoli**: «ragione» (*ratio*), infatti, in latino significa anche «calcolo», computo, conto.

Questa concezione nominalistica e convenzionalistica della logica doveva investire anche la **matematica** in quanto forma di ragionamento: per Hobbes, infatti, la matematica è una nostra costruzione, nel senso che i suoi princìpi sono convenzionali; pertanto, pur essendo un'autentica scienza data la sua struttura rigorosamente deduttiva (di cui è modello insuperato la geometria euclidea), non consente di conoscere la realtà fisica. Alla base di questa concezione sta il presupposto che **noi conosciamo solo ciò che facciamo**, espresso dalla formula *verum ipsum factum* («il vero è lo stesso che il fatto»), destinata, come vedremo, ad essere ripresa da Giambattista Vico. Pertanto l'applicazione della matematica alla fisica, compiuta da Galilei, conferisce alle conoscenze fisiche un **valore soltanto ipotetico**: le sole verità assolutamente certe della fisica, secondo Hobbes, sono i corpi e il movimento, perché attestati dalle sensazioni, mentre le cosiddette leggi fisiche sono semplici ipotesi, perché non è possibile conoscere la verità della natura, in quanto non ne siamo artefici. Una semplice ipotesi è ad esempio, secondo Hobbes, la stessa teoria copernicana (come sostenevano Osiander e Bellarmino), anche se appare più probabile di quella tolemaica.

Ciò non toglie che Hobbes costruisca la sua **fisica** in modo rigorosamente **meccanicistico e deterministico**, ammettendo connessioni necessarie di cause ed effetti, dove le sole cause reali sono quelle materiali e motrici, mentre non esistono assolutamente cause finali (come per Cartesio). Un concetto caratteristico della fisica di Hobbes è quello di «conato», che è la parte più piccola in cui può essere diviso un movimento e che consente vari calcoli relativi ad esso. Come Cartesio, Hobbes nega l'esistenza del vuoto, ammettendo che i corpi si spostino all'interno di una **materia fluida e omogenea**, e sostiene che la caduta dei gravi è causata non dal peso, ma dall'**attrazione** esercitata su di essi dalla Terra. Negli ultimi anni della sua vita, tuttavia, Hobbes sembrò sempre più ritenere la fisica autonoma rispetto alla matematica, per via del valore puramente convenzionale di quest'ultima.

Quanto all'**uomo**, esso, come abbiamo visto, per Hobbes non è altro che un corpo dotato di movimento vitale e tendente esclusivamente a conservare tale movimento. Tutto, pertanto, è determinato con rigorosa necessità: i sentimenti di piacere e dolore, di amore e odio, e persino la stessa volontà; Hobbes nega, infatti, qualsiasi libertà del volere, affermando che l'uomo ha solo la **libertà di fare** ciò che necessariamente vuole (cioè la propria autoconservazione), qualora non sia impedito da ostacoli esterni. L'unica etica possibile su queste basi è un'**etica convenzionalistica**, secondo la quale i valori di bene e male, giusto e ingiusto, ecc., sono relativi soltanto all'utilità degli individui e alle circostanze.

Pare che negli ultimi anni della sua vita Hobbes avesse perso la fiducia di poter fondare la sua nuova scienza politica su una simile fisica ed antropologia, e che si orientasse sempre più verso l'affermazione dell'autonomia della politica da ogni altra disciplina. Naturalmente fu accusato di ateismo, perché nella sua filosofia rigorosamente materialistica e meccanicistica non sembra esservi alcun posto per Dio; ma non fu ateo: ritenne infatti che l'esistenza di Dio fosse materia di pura fede e non di conoscenza («fideismo»), anche se tentò di sostenere che Dio stesso ha un corpo, richiamandosi ad un'antica teoria di questo tipo formulata da Tertulliano, pensatore ugualmente fideista.

CAPITOLO **6**

IL DIBATTITO SUL CARTESIANESIMO IN FRANCIA

1 I «LIBERTINI», GASSENDI E L'ANTICARTESIANESIMO

Con il termine «libertini», agli inizi del Seicento, in Francia si solevano designare alcuni intellettuali il cui atteggiamento si caratterizzava non tanto per la libertà sessuale (come a volte si crede, pensando soprattutto al personaggio di Don Giovanni), quanto per la **libertà di pensiero** nei confronti della religione e della filosofia tradizionali, cioè per un atteggiamento scettico dal punto di vista filosofico e fideistico dal punto di vista religioso (essi amavano definirsi, infatti, «spiriti liberi» o «spiriti forti»). In particolare interessa alla filosofia il fenomeno del cosiddetto «libertinismo erudito», cioè espresso in opere di critica storica e filosofica, che nella Parigi dell'epoca faceva capo al gruppo soprannominato la *Tétrade* («la tetrade», ovvero il quartetto), composto da La Mothe le Vayer, Naudé, Diodati e Gassendi.

Fraînçois La Mothe le Vayer (1588-1672), autore di *Dialoghi fatti ad imitazione degli Antichi*, sosteneva l'impossibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e il libero arbitrio, ma questo **scetticismo** filosofico non gli impediva di proclamare la sua adesione alla religione cristiana, grazie ad un atteggiamento chiaramente **fideistico**. Dal punto di vista morale egli preferiva rifarsi agli autori antichi (scettici, epicurei e stoici).

Gabriel Naudé (1600-1653) studiò a Padova con l'aristotelico «laico» Cremonini, del quale diffuse in Francia l'**atteggiamento ambiguo** nei confronti della religione, riassumibile nel motto *intus ut lubet, foris ut mos est* («dentro come si preferisce, fuori come si usa»), che univa ad un ossequio puramente esteriore una sostanziale incredulità interiore.

Elia Diodati era un avvocato ginevrino, discendente da una famiglia protestante lucchese, genericamente interessato alle novità filosofiche e letterarie. Di Gassendi, infine, è necessario parlare più a lungo, perché è figura la cui importanza filosofica va ben oltre quella del libertinismo.

Pierre Gassendi nacque nel 1592 in un villaggio della Provenza, studiò filosofia e teologia nelle università di Aix en Provence e Avignone, si fece prete e insegnò lui stesso nell'università di Aix, coltivando contemporaneamente lo studio dei filosofi scettici antichi (Pirrone) e moderni (Montaigne e Charron), nonché lo studio dell'astronomia, disciplina di cui in seguito fu nominato professore al Collège Royal. Lasciata l'università nel 1622, a causa dell'aristotelismo dominante, scrisse un'opera fortemente polemica contro questa corrente, le *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. Indi

si trasferì a Parigi, dove frequentò il padre Mersenne e il gruppo della *Tétrade*, prendendo posizione polemicamente contro Cartesio nelle *Obiezioni* alle *Meditazioni di metafisica* e soprattutto nella *Disquisitio metaphysica*, e aderendo alla filosofia epicurea, alla quale dedicò varie opere, cioè *De vita et moribus Epicuri*, *Syntagma philosophiae Epicuri* e *Syntagma philosophicum*. Scrisse anche opere in difesa dell'astronomia di Keplero e della meccanica di Galilei, dei quali fu un fervido ammiratore. Morì a Parigi nel 1655.

Nella **polemica antiaristotelica** Gassendi si muove ancora da un punto di vista prevalentemente **scettico**, cioè critica l'unione di aristotelismo e teologia, operata dalla Scolastica, come dannosa per la fede cristiana, nega la conoscibilità delle essenze universali (la cui conoscenza afferma essere possibile solo a Dio e agli angeli) e considera come unica fonte di conoscenza valida per l'uomo la sensazione. Nella **polemica anticartesiana** Gassendi respinge il dubbio metodico, in quanto ingiustificato, critica la dimostrazione della spiritualità dell'anima fondata sul *cogito*, affermando che l'esistenza dell'«io» può essere argomentata da qualsiasi altra attività, anche da quelle materiali, e confuta infine la dimostrazione dell'esistenza di Dio, affermando che l'esistenza non è una proprietà che possa far parte dell'essenza di un ente (obiezione già rivolta da s. Tommaso all'argomento di s. Anselmo e destinata, come vedremo, ad essere ripresa da Kant). Infine denuncia il circolo vizioso in cui cade Cartesio quando pretende di fondare il criterio della verità sull'esistenza di Dio.

Da Epicuro Gassendi riprende l'**atomismo**, secondo cui i corpi sono composti di particelle materiali indivisibili, gli atomi, i quali si muovono nel **vuoto** (di cui sostiene contro Cartesio l'esistenza), a causa del loro peso. Volendo, tuttavia, conciliare l'epicureismo col cristianesimo, Gassendi ammette l'esistenza di un Dio creatore, considera gli atomi creati da Dio, in numero finito e con la possibilità di essere distrutti, secondo un ordine provvidenziale di tipo finalistico, che contrasta con la tendenza meccanicistica dell'atomismo. Sempre per motivi di fede Gassendi ammette, accanto all'anima vegetativa e sensitiva, formate di atomi, un'anima razionale incorporea e immortale. Sostiene anche l'esistenza oggettiva dello spazio e del tempo, come condizioni del movimento degli atomi (precorrendo, in questo, Newton), e considera gli atomi come «princìpi attivi (*actuosi*)» di movimento, secondo una concezione di tipo quasi animistico, che contrasta anch'essa col meccanicismo atomistico. A differenza di Galilei e Cartesio, e in accordo con Hobbes, Gassendi attribuisce alla matematica un valore puramente condizionale e ipotetico.

Nell'ambito dell'**etica** Gassendi aderisce alla dottrina epicurea che ripone la felicità nel piacere (*voluptas*), inteso però come «salute del corpo e tranquillità dell'anima», ma a differenza di Epicuro considera la virtù come condizione necessaria per conseguire la felicità. Oltre alla felicità terrena, che è soltanto relativa, Gassendi ammette una felicità eterna, raggiungibile solo dopo la morte. Nel complesso, dunque, la filosofia di Gassendi appare un compromesso tra epicureismo e fede cristiana, che pretende di costituire un'alternativa valida sia all'aristotelismo che al cartesianesimo, ma presenta diverse incoerenze.

Su posizioni **anticartesiane** si schierarono i seguaci di Gassendi, tra cui il più noto è **Cyrano de Bergerac** (1619-1655), autore di commedie e romanzi filosofici, e sostenitore a sua volta di un atomismo, liberato però da ogni adattamento al cristianesimo. Sul piano morale infatti difese soprattutto la ricerca dell'utile e del piacevole mediante un calcolo razionale dei piaceri. Tra i suoi romanzi filosofici vanno ricordati quello sugli *États et Empires de la Lune* (*Stati ed imperi della Luna*) e la *Histoire comique*

des États et Empires du Soleil (*Storia comica degli Stati ed Imperi del Sole*), dove sostenne scherzosamente la possibilità che la Luna ed il Sole fossero anch'essi abitati, allo scopo di mostrare che leggi e costumi umani hanno un valore relativo.

Motivi gassendiani riecheggiano anche più tardi in pensatori anticartesiani come **Pierre-Daniel Huet** (1630-1721), membro dell'Académie Française (fondata da Richelieu), che accusa Cartesio di disprezzare le scienze storico-filologiche e critica in generale il razionalismo cartesiano, opponendogli la «certezza fisica», propria del buon senso, e la «certezza morale», propria dell'esperienza storica; e **Jean-Baptiste du Hamel** (1624-1706), primo segretario dell'Académie Royale des Sciences (fondata da Colbert nel 1666), che critica il metodo esclusivamente matematico di Cartesio, opponendovi il valore del metodo induttivo baconiano e il carattere puramente ipotetico-convenzionale della matematica: non bisogna dimenticare che negli stessi anni andava affermandosi in Inghilterra la fisica newtoniana, grazie proprio alla felice sintesi di metodo induttivo e di calcolo matematico che riusciva a realizzare.

2 IL GIANSENISMO

Un caso emblematico di reazione al cartesianesimo, sviluppatasi sulla base di una sotterranea adesione ad esso, è costituito dal pensiero di Pascal. Poiché questo, tuttavia, è stato fortemente condizionato anche da una corrente teologica diffusasi in Francia all'inizio del Seicento, cioè il giansenismo, per comprendere il primo è necessario anzitutto accennare a quest'ultimo.

Con il nome di giansenismo si suole indicare l'orientamento teologico iniziato dal fiammingo **Cornelio Jansen** (italianizzato in Giansenio, 1583-1638), vescovo di Ypres, autore di un'opera intitolata *Augustinus* (pubblicata nel 1640), nella quale si proponeva un ritorno alla teologia agostiniana in alternativa a quella tomistica, allo scopo di combattere il nuovo pelagianesimo propagato, secondo l'autore, dai gesuiti, in particolare dal gesuita spagnolo Luis de Molina. Secondo de Molina, Dio concede ad ogni uomo la grazia sufficiente per salvarsi, purché l'uomo, aderendo ad essa col suo libero consenso, la renda efficace: concezione che, come si vede, valorizza notevolmente la libertà e quindi la natura umana, affermando che la grazia perfeziona la natura.

Secondo Giansenio, invece, la volontà umana è del tutto **inutile alla salvezza**, la quale dipende interamente dalla **grazia divina**. Di per sé l'uomo non può che peccare: solo la grazia lo salva, trasformandone la natura; si salvano pertanto solo quegli uomini che sono stati **predestinati** da Dio alla salvezza.

Giansenio, come si vede, va ben oltre s. Agostino, subendo chiaramente l'influenza del calvinismo, e per questo motivo la sua opera è stata ripetutamente condannata come eretica dalla Chiesa cattolica: dapprima per cinque proposizioni attribuite ad essa (1642) e infine nella sua interezza (1713). Naturalmente nell'opera di Giansenio, parallelamente alla svalutazione della natura umana a tutto vantaggio della grazia, si incontra una svalutazione della ragione a tutto vantaggio della fede: questa, secondo Giansenio, non ha alcun bisogno della ragione, che è «madre di tutte le eresie», e si fonda unicamente sulla «memoria della tradizione», cioè sul ricordo delle verità trasmesse attraverso le varie generazioni di cristiani. Si può parlare, quindi, di un vero e proprio **fideismo** di Giansenio, ugualmente lontano, quanto alla sua dottrina della grazia, dalla tradizionale ortodossia cattolica.

Il giansenismo fu diffuso in Francia da Jean du Verger de la Houranne, abate di **Saint-Cyran** (1581-1643), amico di Giansenio, che raccolse un gruppo di laici presso il monastero femminile cistercense di Port-Royal (vicino a Parigi), detti, in seguito, «i solitari di Port-Royal», e, come loro direttore spirituale, li formò nella teologia giansenista. Egli accentuò in particolare un atteggiamento di **rigore morale** e di **distacco dal mondo**, in polemica contro quello che considerava il «lassismo» dei gesuiti, cioè una certa larghezza di giudizio sul piano morale, e contro la «casistica» da essi introdotta nell'etica, cioè la tendenza a distinguere i diversi «casi», in cui certe azioni normalmente illecite (per esempio il mentire) possono non essere peccaminose. Del gruppo dei giansenisti di Port-Royal i più noti sono **Antoine Arnauld** (1612-1694), fratello della badessa del monastero (Jacqueline Arnauld, in religione madre Angelica), e **Pierre Nicole** (1625-1695), nipote di due monache appartenenti allo stesso monastero. Il monastero di Port-Royal fu soppresso nel 1709 per ordine del re, in quanto considerato «nido di giansenismo».

3 Pascal

Vita e opere

Blaise Pascal nacque nel 1623 a Clermont Ferrand, in Francia. Suo padre era funzionario del regno; la sorella maggiore, Gilberte, scrisse la sua biografia; la minore, Jacqueline, si fece suora nel monastero di Port-Royal. Morta la madre quando Blaise era in tenera età, il padre si trasferì a Parigi e provvide quasi interamente all'educazione del figlio, che pertanto non ebbe una formazione filosofica tradizionale (in particolare non conobbe mai bene la filosofia scolastica) e si dedicò soprattutto allo studio della **matematica**. Pare che a 12 anni il giovane Pascal avesse ricostruito da solo le prime 32 proposizioni degli *Elementi* di Euclide e a 16 anni avesse scritto un trattato sulle sezioni coniche. In questo primo periodo parigino egli entrò in contatto col circolo di scienziati del padre Mersenne. Quando suo padre fu trasferito a Rouen come esattore delle imposte, Pascal, per aiutarlo nei conti, inventò la prima macchina calcolatrice che sia mai esistita, rimasta nota col nome di «pascalina» (1644). Sempre nel periodo di Rouen due medici giansenisti si stabilirono per qualche tempo in casa di Pascal, allo scopo di curare suo padre, e fecero conoscere a tutta la famiglia gli scritti di Saint-Cyran, determinando il primo decisivo accostamento di Pascal al giansenismo (che la sorella nella biografia chiama «prima conversione»). Contemporaneamente, tuttavia, il giovane studioso si dedicò a ricerche di fisica, ripetendo l'esperimento con cui l'italiano Torricelli (discepolo di Galilei) aveva dimostrato l'**esistenza del vuoto**, e scrivendo due trattati sull'argomento.

Nel 1648 la famiglia si trasferì di nuovo a Parigi, dove Pascal entrò in contatto con i maggiori scienziati dell'epoca (soprattutto matematici e fisici), nonché con i salotti aristocratici, nei quali, in fatto di religione, la filosofia dominante era di tipo **scettico**, vicina a quella dei «libertini». A questo periodo risalgono alcuni suoi scritti di matematica, quali l'*Adresse à l'Académie parisienne de science* (*Discorso all'Accademia parigina di scienza*) e il *Traité du triangle arithmétique* (*Trattato sul triangolo aritmetico*). Nel 1654 Pascal ebbe una crisi spirituale (che la sorella descrive come «seconda conversione»), cioè una più profonda adesione al giansenismo, che lo portò ad abbandonare l'ambiente dei salotti parigini e a ritirarsi per frequenti periodi presso i solitari

di Port-Royal. Di tale crisi Pascal conservò traccia in un *Memoriale* che portò sempre con sé. Agli anni successivi risalgono scritti puramente religiosi quali il *Mystère de Jésus* (*Mistero di Gesù*) e l'*Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne* (*Dialogo su Epitteto e Montaigne col signor de Sacy*, direttore spirituale dei solitari succeduto all'abate di Saint-Cyran). Dopo la condanna delle cinque proposizioni attribuite all'*Augustinus* di Giansenio, Arnauld chiese a Pascal di intervenire in difesa dell'opera e Pascal scrisse, sotto uno pseudonimo, una raccolta di 18 lettere indirizzate in parte a un «provinciale», cioè a un destinatario immaginario non parigino, e in parte ai gesuiti, le *Provinciali* (1656-57). In queste egli difese le tesi teologiche di Giansenio e di Arnauld, affermando che esse erano fondate sulla Scrittura e sui Padri della Chiesa, e polemizzò contro le dottrine morali dei gesuiti, sostenendo che la morale cristiana non può fondarsi sulla ragione, ma deve essere attinta anch'essa dal Vangelo. Anche le *Provinciali* furono condannate dalla Chiesa cattolica.

In questo stesso periodo, tuttavia, Pascal continuò a occuparsi di scienza, scrivendo un'opera su *L'esprit géométrique et l'art de persuader* (*Lo spirito geometrico e l'arte di persuadere*), un trattato sull'equilibrio dei liquidi e uno sul peso della massa dell'aria, e infine una *Lettre sur la dimension des lignes courbes* (*Lettera sulla dimensione delle linee curve*). Ma l'opera alla quale dedicò il maggiore impegno negli ultimi anni della sua vita fu una «Apologia del cristianesimo», che tuttavia non riuscì a portare a termine. Gli appunti preparatori costituiscono le famose *Pensées*, cioè i «pensieri», pubblicati postumi. Nel 1662, a soli 39 anni, Pascal morì di tumore.

La fisica

Oltre a coltivare studi di matematica Pascal non trascurò mai l'indagine sulla natura, apportandovi importanti contributi, specialmente per quanto concerne la **dinamica dei liquidi**. La conoscenza della natura, a suo avviso, non può fondarsi in alcun modo sull'autorità degli antichi, in particolare di Aristotele (come fino a Galilei era in gran parte avvenuto). Pascal professa, in generale, un grande rispetto per gli autori antichi, sostenendo che essi hanno avuto il merito di dare inizio allo studio della natura, senza fondarsi sull'autorità di nessuno, tuttavia ritiene necessario andare oltre i risultati raggiunti, facendo ulteriormente progredire la scienza, grazie al loro stesso contributo. Le due fonti a cui deve attingere la conoscenza della natura, secondo Pascal, sono l'**esperienza**, cioè i sensi, e il **ragionamento**, cioè la matematica.

Ripetendo l'esperimento eseguito da Torricelli, Pascal si convinse dell'**esistenza del vuoto**, contro l'opinione degli aristotelici e degli stessi cartesiani, e si impegnò soprattutto nella critica alla credenza scolastica, secondo cui la natura proverebbe un autentico *horror vacui* («orrore del vuoto»), riempiendo di una materia misteriosa tutti gli spazi lasciati liberi da altre materie a noi note. Egli affermò che tale materia misteriosa non esiste, perché di essa non abbiamo alcuna esperienza, e che tutti i fenomeni attribuibili all'*horror vacui* si spiegano invece come effetti del peso e della pressione dell'aria. Lo studio della dinamica dei liquidi portò Pascal alla formulazione del principio che poi rimase noto come «principio di Pascal», secondo cui una forza applicata ad una massa liquida si distribuisce con la stessa intensità in tutte le direzioni. Si tratta, come si vede, di una generalizzazione del principio di Archimede.

Applicando poi la matematica alla fisica, Pascal scoprì l'esistenza, nella natura, dei cosiddetti «**due infiniti**», l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo. In mate-

matica, infatti, è sempre possibile aumentare le dimensioni di una grandezza (linea, superficie, serie dei numeri), per cui si deve ammettere l'esistenza dell'infinitamente grande, ed è sempre possibile dividerla in parti più piccole, per cui si deve ammettere l'esistenza dell'infinitamente piccolo. Altrettanto si può fare nella natura, se si concepisce lo spazio in cui sono contenuti tutti i corpi come uno spazio geometrico di tipo euclideo, cioè uno spazio omogeneo infinitamente grande, e se si ammette la divisibilità dei corpi all'infinito. Si può dire pertanto che Pascal sostituì al concetto cartesiano di materia estesa quello dello **spazio infinito determinabile geometricamente**, che sarà poi alla base della fisica di Newton.

«Esprit de géométrie» ed «esprit de finesse», ovvero «ragione» e «cuore»

Pur senza trascurare, come abbiamo visto, l'importanza dei sensi e degli esperimenti, che gli permisero importanti scoperte scientifiche, Pascal apprezzò soprattutto, come strumento per la conoscenza della natura, la matematica. Di questa anzi egli teorizzò il metodo nello scritto su *L'esprit géométrique*, o «spirito geometrico», cioè sulla facoltà conoscitiva di cui si serve la geometria. Questa, secondo Pascal, non può realizzare l'ideale di una conoscenza in cui tutti i termini siano definiti e tutte le proposizioni siano dimostrate, in quanto ciò comporta, come aveva visto già Aristotele, un regresso all'infinito. Il significato di alcune nozioni, perciò, viene intuito senza che ne sia data la definizione (si tratta delle nozioni semplici di numero, punto, linea, superficie, spazio, movimento), e la verità di alcune proposizioni viene ugualmente intuita senza che ne sia data una dimostrazione (gli assiomi). Ciò che rende possibili tali intuizioni è l'**evidenza** dei rispettivi oggetti. A partire da queste intuizioni, poi, la geometria dimostra tutti i suoi teoremi in modo rigorosamente deduttivo, collocandosi così in posizione intermedia tra la pretesa ipercritica di dimostrare tutto e la pretesa dogmatica di non dimostrare niente.

L'**esprit de géométrie** è pertanto **facoltà di intuire** sia il significato delle nozioni semplici sia la verità degli assiomi, in virtù della loro evidenza, e anche **facoltà di dedurre** correttamente, cioè secondo una derivazione rigorosamente necessaria. Si tratta evidentemente di una ripresa dei due momenti fondamentali, intuizione e deduzione, del metodo cartesiano.

Tuttavia, prosegue Pascal, le verità che noi conosciamo per mezzo dello spirito geometrico, benché ci permettano di conoscere la natura, non hanno alcuna importanza per noi stessi, cioè non riguardano, come diremmo oggi, il «senso» della nostra vita: le verità relative a questi problemi, cioè le verità della religione e della morale, vengono conosciute grazie a una facoltà diversa, da lui chiamata **esprit de finesse** (traducibile come «finezza di spirito, sensibilità spirituale»). Si tratta ugualmente di una capacità intuitiva, ma che appartiene più al sentimento che alla ragione e soprattutto è immune dall'influenza delle passioni, cioè è la **capacità di intuire il bene**, di distinguere il bene dal male.

La distinzione tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse* è chiarita da un'altra famosa distinzione introdotta da Pascal, quella tra la **ragione** (*raison*) e il **cuore** (*coeur*). La ragione è la **facoltà di conoscere scientificamente**, cioè matematicamente, perciò si esprime sia nell'intuizione (la quale peraltro in molti casi deriva anche dai sensi), sia nella deduzione, e corrisponde grosso modo all'*esprit de géométrie*. Il cuore, invece, a volte è inteso da Pascal in senso ampio, e allora si identifica con la facoltà intuitiva in

generale, a volte invece è inteso in senso più proprio, e allora è la **facoltà di intuire le verità della religione e della morale**, cioè si identifica con l'*esprit de finesse*. «Il cuore, non la ragione, sente Dio – scrive Pascal –; ecco che cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione». E altrove: «il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce». Il cuore, in particolare, è la facoltà che ci permette di comprendere e accettare le «prove» storiche e morali, su cui si fonda la religione cristiana, cioè le testimonianze, la tradizione e i miracoli.

Con la dottrina dell'*esprit de finesse*, o del «cuore», Pascal mostra di percepire perfettamente i **limiti del matematismo cartesiano**, cioè l'incapacità della ragione matematica a penetrare le verità fondamentali che stanno alla base dell'esistenza umana, e sotto questo aspetto egli può essere considerato uno dei maggiori critici del cartesianesimo. D'altra parte, il fatto che, al di là della ragione matematica, egli non sappia ammettere altre forme di razionalità, ma solo il cuore e, in definitiva, il sentimento, mostra che egli condivide con Cartesio la persuasione che l'unica, o almeno la più alta, forma di razionalità sia quella propria della matematica. Sotto questo aspetto Pascal non esce dal cartesianesimo, ma semplicemente lo rende più coerente, eliminandone gli aspetti metafisici ed aggiungendovi una forma di **fideismo**, direttamente ispirata dal giansenismo.

Miseria e grandezza dell'uomo

I *Pensieri* di Pascal contengono essenzialmente una concezione dell'uomo ed una concezione di Dio. La prima si riassume nell'affermazione che l'uomo si trova in posizione intermedia tra i due infiniti che sono caratteristici della natura, cioè l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo. «Che cos'è, in fondo, l'uomo nella natura? si chiede. Un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla, un che di mezzo tra il tutto e il nulla». Nel fatto di essere un nulla rispetto all'infinito consiste la **miseria** dell'uomo, cioè la sua debolezza, la sua incapacità di resistere alle passioni, la sua stessa incapacità di conoscere. A questo proposito Pascal fa valere le argomentazioni a favore dello **scetticismo** attinte da Montaigne: le opinioni degli uomini sono tutte relative, lo stesso concetto di giustizia muta continuamente, a seconda dei tempi e dei luoghi: «non si vede nulla di giusto o di ingiusto – egli scrive – che non muti qualità con il mutare del clima; tre gradi di latitudine sovvertono tutta la giurisprudenza, un meridiano decide della verità; nel giro di pochi anni le leggi fondamentali cambiano... Singolare giustizia, che ha per confine un fiume! Verità al di qua dei Pirenei, errore al di là».

Ma, in quanto dotato di pensiero, l'uomo è incomparabilmente al di sopra di tutte le realtà materiali, ed in questo consiste la sua **grandezza**. Un celebre frammento dei *Pensieri* dice: «l'uomo non è che una canna, la più fragile della natura; ma **una canna che pensa**. Non occorre che l'intero universo si armi per annientarlo; un vapore, una goccia d'acqua bastano ad ucciderlo. Ma, quando pure l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe sempre più nobile di quel che lo uccide, perché sa di morire, sa la superiorità che l'universo ha su di lui, mentre l'universo non ne sa nulla». In questa contrapposizione tra la corporeità, che relega l'uomo ai più bassi livelli del creato, e la spiritualità, che lo innalza ai livelli più alti, ritorna chiaramente l'eco del dualismo cartesiano tra corpo ed anima, *res extensa* e *res cogitans*.

Un'altra famosa riflessione contenuta nei *Pensieri*, relativamente alla condizione dell'uomo, è quella concernente il **divertimento** (*divertissement*). Gli uomini, secon-

do Pascal, cercano il divertimento, ossia le distrazioni, i piaceri, per dimenticare la propria miseria; ma in realtà il divertimento è la loro più grande miseria, perché appunto li distrae, cioè li distoglie (dal latino *de-vertere*, volgere lontano da qualcosa) dalla considerazione di ciò che realmente essi sono e in tal modo li svia dalla salvezza. «L'unica cosa – scrive Pascal – che ci consola nelle nostre miserie è il divertimento, e intanto questa è la maggiore tra le nostre miserie. Perché è esso che ci impedisce principalmente di pensare a noi e ci porta inavvertitamente alla perdizione». L'alternativa al divertimento è la religione, vissuta tuttavia da Pascal in un modo particolare, strettamente connesso alla sua concezione di Dio.

Il «Dio dei filosofi» e il «Dio di Gesù Cristo»

Abbiamo visto come Pascal condividesse con Cartesio una concezione puramente matematistica della ragione e col giansenismo una concezione puramente fideistica della religione. Da ciò deriva il suo rifiuto della metafisica, cioè di tutti i tentativi razionali di dimostrare l'esistenza di Dio, e la contrapposizione ad essa del contenuto della rivelazione cristiana, ridotto a due dogmi essenziali, il peccato originale e la redenzione. Tale contrapposizione si esprime efficacemente nella famosa invocazione, contenuta già nel *Memoriale* della «seconda conversione»: «Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, e non dei filosofi e dei sapienti. Certezza, certezza, sentimento, gioia, pace. Dio di Gesù Cristo».

Il «**Dio dei filosofi**», come Pascal chiarisce nei *Pensieri*, è un Dio semplicemente autore delle verità matematiche, cioè un Essere trascendente, ma impersonale, che si disinteressa completamente dell'uomo. Ad esso non basta sostituire, secondo Pascal, un Dio che provvede agli uomini, assicurando semplicemente la prosperità a coloro che lo adorano, come fa il Dio degli ebrei. È necessario, invece, sostituirgli il Dio dei cristiani, che è il «**Dio di Gesù Cristo**», cioè un Dio che, con il suo immenso amore verso gli uomini, si fa lui stesso uomo ed affronta la morte in croce per redimere l'uomo dal peccato originale, ossia per salvarlo, per assicurargli la vita eterna. Solo questo Dio, secondo Pascal, «riempie di sé l'anima e il cuore di coloro che egli possiede, fa loro sentire interiormente la loro miseria e la sua infinita misericordia, li colma di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore; li rende incapaci d'altro fine che non sia lui medesimo».

Il «Dio dei filosofi» di cui parla Pascal è soprattutto il Dio di Cartesio e la dottrina ad esso relativa è da lui chiamata «deismo» (da non confondersi con il «teismo», che consiste nell'ammettere l'esistenza di un Dio personale). Di Cartesio, infatti, Pascal dice che «in tutta la sua filosofia avrebbe voluto poter fare a meno di Dio, ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpetto al mondo per metterlo in moto; dopo di che non sa più che farsi di Dio», e del deismo egli afferma che è «tanto lontano dalla religione cristiana quanto l'ateismo». Ma da questa **condanna del deismo cartesiano** Pascal passa alla **condanna di qualsiasi metafisica**: infatti afferma che «non solo è impossibile, ma è inutile conoscere Dio senza Gesù Cristo», dove è evidente che egli da un lato assimila la conoscenza dell'esistenza di Dio, oggetto della metafisica, a quella della sua essenza, che per ogni cristiano è accessibile solo attraverso la fede nella rivelazione, cioè appunto attraverso Gesù Cristo, e dall'altro si preoccupa soprattutto dell'«utilità» della conoscenza di Dio in ordine alla salvezza, della quale la metafisica non si occupa e che per ogni cristiano è assicurata solo dalla fede nella redenzione.

La religione, secondo Pascal, si regge non su prove razionali, cioè filosofiche, ma solo su **prove storiche e morali**, quali l'avverarsi delle profezie, i miracoli, la testimonianza dei martiri, il sentimento di consolazione offerto dalla fede e dall'amore per Dio, accessibili tutte, come abbiamo visto, non alla «ragione», ma al «cuore». A questo proposito è però necessario notare che né Cartesio né alcun altro filosofo cristiano ortodosso hanno mai considerato le cosiddette prove razionali come sufficienti ad assicurare la salvezza (il discorso è diverso per certe forme di metafisica neoplatonica o, come vedremo, post-cartesiana), o anche soltanto a suscitare la fede; tali prove sono sempre state considerate necessarie per evitare un contrasto tra la fede e la ragione, e quindi per impedire che le stesse «prove» storiche e morali risultino assurde, cioè impossibili. Ugualmente va detto che nemmeno Pascal pensò mai che la fede fosse in contrasto con la ragione (come invece pensava nell'antichità Tertulliano).

Un esempio caratteristico del procedimento «morale» impiegato da Pascal nella sua apologia del cristianesimo, è quello della famosa **scommessa** (in francese *pari*) sull'esistenza di Dio. Secondo Pascal la ragione non ha motivi sufficienti né per affermare, né per negare l'esistenza di Dio. In queste condizioni l'uomo, dovendo decidere come vivere, ha convenienza a «scommettere» a favore dell'esistenza di Dio, cioè a vivere come se Dio esistesse, perché in caso di perdita perderà solo dei beni finiti, quali sono i piaceri mondani, e in caso di vincita guadagnerà invece un bene infinito, qual è la beatitudine eterna; se invece scommette contro l'esistenza di Dio, cioè decide di vivere come se Dio non esistesse, in caso di vincita guadagna solo beni finiti, e in caso di perdita perde un bene infinito. Un elementare calcolo dei rischi, rapportato all'uguale probabilità di vincere o di perdere, consiglia dunque di scommettere a favore di Dio.

4 LA «LOGIQUE» DI PORT-ROYAL

Oltre che per i rapporti con Pascal, il gruppo dei «solitari di Port-Royal» è importante, ai fini della filosofia, per un'opera, scritta in collaborazione da Arnauld e Nicole, pubblicata anonima nel 1662, anno della morte di Pascal, sotto il titolo di *Logique ou art de penser* (*Logica o arte di pensare*). In essa la logica è concepita come arte, cioè come strumento, per «ben pensare», dove con questa espressione si intende non tanto la capacità di costruire sillogismi corretti, come nella logica scolastica di origine aristotelica, quanto la **capacità di formulare giudizi veri**, cioè di stabilire con verità le premesse da cui procedono poi i ragionamenti. Il criterio per formulare giudizi veri, secondo Arnauld e Nicole, è quello cartesiano e pascaliano dell'**evidenza**, che consiste nel partire da idee chiare e distinte, attingendole dal cosiddetto «lume naturale», che è poi a seconda dei casi l'intuizione razionale, o l'esperienza, o il buon senso. Per «logica», dunque, si intende qui quello che Cartesio aveva chiamato il «metodo».

Interessante, nella *Logique*, è anche la parte dedicata al rapporto tra pensiero e linguaggio. Il pensiero, secondo gli autori, deve sempre esprimersi in un linguaggio, tuttavia il linguaggio non deve condizionare il pensiero, interferendo nella correttezza delle operazioni logiche: compito della logica, infatti, è di ricostruire il vero pensiero che sta sotto la forma linguistica. Proprio perché, al di sotto delle più diverse espressioni linguistiche di uno stesso pensiero, è possibile ritrovare l'autentica struttura di questo, Arnauld e Nicole concepirono anche l'idea di una **grammatica generale** capace di determinare le strutture fondamentali secondo cui funziona la mente umana in

generale, indipendentemente dalle diverse lingue in cui essa si è storicamente espressa. Vedremo come questa idea influenzerà filosofi successivi quali Leibniz e Kant.

5 L'occasionalismo

La seconda metà del Seicento è quasi interamente dominata, specialmente nell'Europa continentale (Francia, Paesi Bassi, Germania), dal **dibattito sulla filosofia cartesiana**. Abbiamo visto che questa è stata criticata da Hobbes, da Gassendi e dai suoi seguaci, nonché da Pascal, tutti autori che, peraltro, risentono fortemente dell'influenza di Cartesio e ne sono a volte condizionati. Naturalmente esiste anche una corrente di **cartesiani**, che in parte riespongono la filosofia di Cartesio e in parte cercano di risolverne i problemi rimasti insoluti. Questa corrente si sviluppa soprattutto nella patria naturale di Cartesio, cioè la Francia, e in quella che si può considerare la sua patria adottiva, cioè l'Olanda.

Il principale problema lasciato aperto da Cartesio, a giudizio dei suoi stessi seguaci, era quello dei **rapporti tra corpo e anima**. Preoccupato, infatti, di assicurare l'assoluta indipendenza, e quindi la sostanzialità, dell'anima rispetto al corpo, da un lato, e l'assoluto meccanicismo dell'universo materiale, dall'altro, Cartesio aveva spiegato tali rapporti, cioè il fatto che le sensazioni corporee suscitino delle idee nell'anima e il fatto che le decisioni della volontà producano dei movimenti nel corpo, ammettendo un contatto tra anima e corpo nella ghiandola pineale. Questa soluzione fu giudicata insufficiente dai suoi stessi seguaci, poiché non è possibile che l'anima, essendo immateriale, abbia un contatto con una realtà materiale.

Al suo posto fu pertanto elaborata una soluzione diversa, nota col nome di **occasionalismo**, la quale consiste nell'ammettere che ogni sensazione corporea sia non la causa di un'idea corrispondente nell'anima, ma la semplice **occasione** di un **intervento di Dio**, il quale suscita nell'anima l'idea ad essa corrispondente, e che, analogamente, ogni decisione della volontà sia non la causa del corrispondente movimento del corpo, ma l'occasione di un intervento divino, il quale produce tale movimento. Del resto, Cartesio stesso era ricorso a Dio per garantire la verità delle idee innate: perché dunque non ricorrere a lui anche per garantire la comunicazione tra corpo e anima? Certamente in tal modo si deve fare ricorso a continui, innumerevoli interventi divini nella vita umana, rischiando di privare l'uomo di qualsiasi iniziativa.

L'occasionalismo fu sostenuto in Francia da **Claude Clerselier**, caposcuola della corrente cartesiana ed editore delle opere inedite di Cartesio, da **Louis de la Forge**, autore di un *Traité de l'esprit de l'homme* (*Trattato sullo spirito dell'uomo*), e da **Gerard de Cordemoy**, autore di uno scritto sul *Discernement du corps et de l'âme* (*Sulla distinzione tra anima e corpo*); e in Olanda da **Johann Clauberg**, di origine tedesca ma vissuto a Leida, autore del *De conjunctione animae et corporis* (*Sulla congiunzione di anima e corpo*), e soprattutto da **Arnold Geulincx**, il quale tuttavia sviluppò anche altre dottrine originali.

Geulincx

Arnold Geulincx nacque ad Anversa, nelle Fiandre (allora sotto la dominazione spagnola), nel 1624. Insegnò dapprima all'università di Lovanio, dove subì l'influenza del giansenismo e criticò da un punto di vista cartesiano la filosofia scolastica; indi a Leida, in Olanda, dove si convertì al calvinismo, scrisse le sue opere principali e morì di peste nel

1669. Oltre a opere di logica e di fisica, Geulincx è autore di un'*Ethica* e di una *Metaphysica vera*, pubblicate entrambe postume.

Partendo dalla tesi giansenista della **radicale impotenza della natura umana**, sia in relazione alla salvezza che in relazione alla conoscenza, Geulincx accentua la separazione tra anima e corpo affermata da Cartesio, negando qualsiasi possibilità di comunicazione fra essi. In base al principio apparentemente ovvio, che **non è possibile fare una cosa senza sapere come la si faccia** (*quod nescis quomodo fiat, id non facis*, cioè «tu non fai ciò che non sai in quale modo si faccia»), Geulincx conclude che noi non compiamo nessuna azione fisica, perché non sappiamo in quale modo, dal punto di vista fisico, tali azioni si producano. Dunque non siamo attori, ma semplici spettatori di tutto ciò che accade nel nostro corpo. Come si spiega allora il fatto che quando decidiamo, con un atto di volontà, di muovere ad esempio un braccio, questo si muove? Solo ammettendo che la nostra volontà sia l'**occasione di un intervento di Dio**, unica vera causa di tale movimento.

A Geulincx risale anche il paragone dell'anima e del corpo a **due orologi**, i quali funzionano in modo del tutto indipendente l'uno dall'altro, e tuttavia segnano le stesse ore, non perché l'uno agisca sull'altro, ma perché entrambi vengono regolati da uno stesso orologiaio: da tale paragone consegue l'immagine del **Dio orologiaio**, la quale, come vedremo, sarà ripresa da Leibniz. Naturalmente la separazione totale fra mondo della materia e mondo dello spirito induce Geulincx ad avversare qualunque metafisica pretenda di conoscere le cose fuori dal pensiero, e ad ammettere come sola «metafisica vera» quella che smaschera tale pretesa.

Esiste un solo ambito nel quale l'uomo conosce in quale modo si compiano le azioni, quello della sua volontà, ossia della morale, per cui è possibile costruire un'**etica** intesa come scienza del tutto spirituale e razionale. Questa però si risolve nel riconoscimento della impotenza dell'uomo nei confronti di tutto ciò che egli non conosce, ossia del mondo materiale, per cui l'«indagine su di sé» (*inspectio sui*) non può portare che al «disprezzo di sé» (*despectio sui*), cioè all'umiltà, che è per Geulincx la virtù fondamentale. Consapevole che tutti gli eventi sono prodotti dalla volontà divina, l'uomo deve accettarli con rassegnazione, dichiarando: «è così, dunque sia così!» (*ita est, ergo ita sit!*). Questo atteggiamento morale, che consiglia unicamente di stare in quiete di fronte agli eventi, è stato in seguito chiamato «**quietismo**» ed è conseguenza logica del giansenismo.

Malebranche

Il filosofo di maggiore profondità fiorito in Francia nella seconda metà del Seicento, contemporaneo e in parte anche critico di Spinoza e di Leibniz, è **Nicolas Malebranche**, che riprese e sviluppò alcuni aspetti del cartesianesimo, tra cui anche l'occasionalismo, e perciò è trattato in questa sezione, anche se la sua importanza e la sua originalità lo collocano ben al di sopra del dibattito a favore o contro la filosofia cartesiana.

Nicolas Malebranche nacque a Parigi nel 1638, studiò teologia alla Sorbona e, nel 1660, entrò nella Congregazione dell'Oratorio (fondata dal cardinale Bérulle per promuovere un rinnovamento del cattolicesimo francese), facendosi sacerdote. Studiò soprattutto la filosofia neoplatonica e agostiniana, da lui nettamente preferita a quella aristotelica, e lesse le

opere di Cartesio, che gli apparvero in piena continuità con la tradizione dell'agostinismo, soprattutto a causa della netta distinzione stabilita tra anima e corpo. Nel 1674 pubblicò la *Recherche de la Vérité* (*Ricerca della verità*), in cui affrontava soprattutto il problema della conoscenza, e nel 1678 gli *Éclaircissements sur la recherche de la Vérité* (*Chiarimenti sulla ricerca della verità*), in cui esponeva la sua metafisica. Nel 1680 Malebranche pubblicò il *Traité de la Nature et de la Grâce* (*Trattato sulla natura e sulla grazia*), nel quale polemizzava aspramente col giansenista Arnauld e sosteneva tesi teologiche disapprovate anche dal teologo cattolico Bossuet, che fece condannare l'opera dalla Chiesa. Al 1684 risale la pubblicazione del *Traité de morale* (*Trattato di morale*) e al 1688 quella degli *Entretiens sur la Métaphysique* (*Conversazioni sulla metafisica*), che sono la sua opera più importante. Malebranche si occupò intensamente anche di matematica e di fisica, pubblicando un trattato sulle leggi della comunicazione dei movimenti ed entrando nel 1699 a far parte dell'Académie Royale des Sciences, dove presentò alcune memorie scientifiche. Morì nel 1715, solo un anno prima di Leibniz, del quale aveva diffuso in Francia la scoperta del calcolo infinitesimale.

Nella sua **dottrina della conoscenza** Malebranche parte dalla concezione cartesiana secondo cui la causa dell'errore è la volontà, interpretandola agostinianamente nel senso che la causa dell'errore è il peccato, anzi il peccato originale, per cui l'unico mezzo per conoscere la verità è evitare il peccato, cioè vivere cristianamente. Di conseguenza non si può avere alcuna fiducia nella ragione, ma è necessario basarsi unicamente sulla fede. A questo fideismo, di chiara derivazione giansenistica, si accompagna tuttavia, in Malebranche, il riconoscimento che la ragione possiede ugualmente **idee chiare e distinte**, cioè evidenti, come ha mostrato Cartesio, e per questo si pone il problema di spiegare quale sia la loro origine.

Le idee chiare e distinte non possono derivare dal **mondo materiale**, per i motivi già illustrati da Cartesio, anche se dell'esistenza di esso abbiamo certezza, secondo Malebranche, perché abbiamo un'idea chiara e distinta dell'estensione. Anzi, proprio a causa della netta separazione tra materia e spirito, ossia tra estensione e pensiero, dimostrata da Cartesio, la nostra anima non può mai conoscere direttamente le realtà materiali, ma ne conosce soltanto le idee, cioè le rappresentazioni, le immagini mentali. Le idee chiare e distinte non possono nemmeno derivare dall'**anima** stessa, cioè essere innate, come credeva Cartesio, perché, sostiene Malebranche, della nostra anima noi non possediamo un'idea chiara e distinta, come la possediamo dell'estensione, quindi non ne conosciamo l'essenza, ma ne abbiamo solo un «sentimento interno», che è poi la percezione della nostra esistenza.

A questo punto per Malebranche, come per gli occasionalisti, non resta che il ricorso a Dio; mentre, tuttavia, gli occasionalisti ammettevano un intervento di Dio, suscitatore delle idee nell'anima, Malebranche ammette molto più semplicemente che l'anima **veda direttamente le idee in Dio**. Le idee, dunque, non risiedono nell'anima umana, ma risiedono in Dio e sono le idee stesse che Dio ha delle cose, gli esemplari eterni che egli usa come modelli per creare le realtà materiali a loro immagine. La mente di Dio è pertanto il «luogo delle idee», il mondo delle idee di cui parlava Platone. È innegabile, a questo proposito, l'influenza esercitata su Malebranche dall'esemplarismo neoplatonico e agostiniano. Anzi, aggiunge il filosofo francese, la nostra anima vede tutte le cose in Dio perché è strettamente unita a Dio stesso, dunque Dio è anche il luogo in cui sono riunite tutte le anime, cioè il «luogo degli spiriti».

Spiegata così la conoscenza, in modo da rendere del tutto superfluo il corpo, resta da spiegare come il corpo possa muoversi secondo le decisioni dell'anima, cioè qua-

le sia la **causa dei movimenti**. A questo proposito Malebranche ricorre chiaramente all'occasionalismo: la vera causa di tutti i movimenti è Dio, il cui intervento si manifesta in occasione dei nostri atti di volontà. Anzi, non solo la nostra volontà è occasione dell'intervento divino, ma anche gli stessi urti tra i corpi, quelli che sembrano produrre tutti gli altri movimenti fisici, in cui la nostra volontà non entra per nulla, sono altrettante occasioni per interventi divini. Insomma, **Dio è l'unica causa del movimento dei corpi**. Le stesse azioni che noi crediamo esercitate dai corpi sui nostri sensi non sono altro che impressioni, cioè idee che noi vediamo in Dio, ogniqualvolta Dio determina il movimento di tali corpi.

A questo proposito Malebranche sviluppa un'interessante dottrina, che, come vedremo, sarà ripresa dal filosofo scozzese David Hume. Noi non vediamo mai, egli osserva, che una causa produce un certo effetto, per esempio che una palla in movimento trasmette il movimento ad un'altra palla da essa urtata; noi vediamo solo il movimento dell'una e poi il movimento dell'altra. In realtà, chi produce l'uno e l'altro movimento è sempre e solo Dio, e l'urto tra le due palle non è altro che l'occasione per l'intervento divino. Tutti i fenomeni fisici, in questo modo, sono ricondotti direttamente a Dio, anche se, una volta ammesso questo, essi possono essere spiegati perfettamente secondo il più rigoroso meccanicismo.

Questo è, infatti, il procedimento seguito da Malebranche nella **fisica**, che è totalmente fondata sulla matematica e pertanto costruita con metodo rigorosamente deduttivo, perché dall'idea chiara e distinta dell'estensione, secondo Malebranche, è possibile dedurre matematicamente tutte le proprietà dei corpi. L'estensione, a suo avviso, è l'unica proprietà della materia, una «**materia sottile**» che riempie completamente l'universo, senza lasciare alcuno spazio vuoto, ed è la «fonte di ogni movimento» (nel senso, ovviamente, di soggetto del movimento, non di causa). Questa materia è sottoposta ad una «**pressione infinita e universale**» (opera sempre di Dio), che imprime al movimento un'alta velocità e fa sì che nella materia si creino dei vortici, dai quali derivano tutti gli altri fenomeni, così come aveva sostenuto Cartesio. Tutto questo, secondo Malebranche, ci viene reso noto da quella particolare «rivelazione» che è costituita dall'esperienza. Anche la nostra esperienza, dunque, deriva da Dio.

Malebranche tentò di costruire anche l'**etica** come scienza rigorosamente matematica, allo stesso modo in cui l'aveva fatto, come vedremo, Spinoza. Egli sostenne, infatti, che l'uomo, vedendo tutte le idee in Dio, vede in lui anche i rapporti di perfezione che costituiscono l'ordine immutabile dei beni, perciò sarebbe in grado, seguendo la pura ragione, di comportarsi nel modo più retto. Senonché – e qui interviene l'agostinismo di Malebranche – la natura umana è stata corrotta dal peccato originale, in conseguenza del quale la ragione è diventata schiava delle passioni e incapace di seguire da sola l'ordine immutabile dei beni. Di qui la necessità dell'intervento divino, cioè della **grazia**, sola condizione efficace della salvezza, la quale però si esercita anch'essa in «occasione» di un atto volontario umano, quello per cui l'uomo si sforza di agire bene, cioè la virtù.

Per la stessa ragione si giustifica, secondo Malebranche, l'autorità politica, anzi la **sovranità**, la quale deve fare ricorso alla forza per sopperire alle carenze della ragione. Un'etica e una politica puramente razionali sono perciò, in definitiva, impossibili.

L'importanza di Dio nella filosofia di Malebranche è tale, che egli non esita a dichiarare che non solo le nostre anime, ma tutto ciò che esiste, quindi anche i corpi, è contenuto in Dio. Questi, proprio perché è immateriale, si trova dovunque, cioè è in tut-

to e agisce in tutto, per così dire, dal di dentro. Ma, poiché Dio è infinito, mentre il mondo è finito, è giusto dire non che Dio è nel mondo, ma che **il mondo è in Dio**.

A questo punto Malebranche si preoccupa di distinguere la sua posizione da quella di Spinoza, il quale, come vedremo, affermava che Dio si identifica con la natura, e perciò veniva accusato di ateismo. Il fatto che tutto sia in Dio, secondo Malebranche, non esclude che tutto sia stato creato da Dio e dunque sia da lui distinto. La creazione è, per il filosofo francese, la garanzia della distinzione tra Dio e il mondo, più precisamente tra la sostanza di Dio, che è increata, e tutte le altre sostanze, che sono create. Ciò che Malebranche, insomma, rimprovera a Spinoza, è di avere sostenuto che Dio è l'unica sostanza.

6 La «Querelle des anciens et des modernes»: Huygens e Bayle

Nella seconda metà del Seicento, in conseguenza dell'affermarsi della filosofia cartesiana e soprattutto della nuova scienza, si aprì in Francia un originale dibattito, noto come *Querelle des anciens et des modernes* (disputa sugli antichi e sui moderni), per stabilire se fossero stati più grandi i filosofi e gli scienziati greci e romani, o i filosofi e gli scienziati del momento. Già Pascal, come abbiamo visto, aveva preso riguardo a ciò una posizione, per così dire, intermedia, sostenendo che indubbiamente sono stati più grandi gli antichi, perché sono stati i primi a inventare le varie scienze e dunque a scoprire cose nuove, ma proprio per questo i moderni non devono limitarsi a ripetere quanto hanno detto gli antichi, ma devono imitarli, nel senso di scoprire anch'essi cose nuove, contribuendo in tal modo ad ulteriori progressi della scienza.

La tesi sostenuta dagli ammiratori degli antichi (i letterati Boileau, Racine, La Bruyère, La Fontaine, e il filosofo Arnauld) era che questi hanno raggiunto un tale grado di perfezione, che i moderni possono soltanto imitarli. Contro questa opinione se ne formò una opposta, inaugurata dal libro di **Charles Perrault**, il famoso autore di favole educative, intitolato appunto *Confronto tra gli antichi ed i moderni* (1688), dove si prendeva nettamente posizione a favore dei moderni, sostenendo che hanno potuto fare più esperienze e quindi accumulare più conoscenze, giungendo a un livello superiore a quello degli antichi: anche se individualmente i moderni sono inferiori agli antichi, essi si avvantaggiano del fatto di essere venuti dopo, per cui sono come dei nani sulle spalle di giganti, cioè, pur essendo più piccoli, vedono più lontano.

Un altro autore che prese posizione a favore dei moderni è **Bernard le Bouvier de Fontenelle** (1657-1757), che dal 1697 fu segretario dell'Académie Royale des Sciences e ne pubblicò per vari anni i *Mémoires* (cioè le «memorie» scientifiche presentate dai vari membri). Questi, nella *Digressione sugli antichi e sui moderni* (1688), sostenne che, pur nell'immutabilità della natura umana, chi viene dopo è sempre avvantaggiato rispetto a chi è venuto prima, in quanto può tenere conto delle precedenti scoperte e incrementarle praticamente all'infinito: in tal modo Fontenelle introdusse nella cultura il concetto di progresso indefinito. Egli è noto anche per un'opera che ai suoi tempi fece grande scalpore, gli *Entretiens sur la pluralité des mondes* (*Conversazioni sulla pluralità dei mondi*), uscita nel 1686, nella quale, sulla base dell'astronomia copernicana, che fa del Sole una stella circondata dai suoi pianeti, si riprendeva una tesi già affacciata alcuni anni prima da Cyrano de Bergerac e divenuta uno dei temi

prediletti dai libertini, cioè l'esistenza di una **pluralità di mondi**, simili al sistema solare, in cui è presumibile che vi siano pianeti popolati, come la Terra, da esseri viventi, i quali presumibilmente professano religioni, idee filosofiche e scientifiche diverse da quelle degli abitanti della Terra. Si tratta, evidentemente, di una **tesi relativistica**, tendente a mostrare che valori come il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, non sono uguali per tutti, ma possono variare a seconda dei tempi e dei luoghi (qualcosa del genere era stato sostenuto, come abbiamo visto, anche da Pascal, ma con intenzioni opposte, cioè per mostrare la necessità della fede).

Un'altra conseguenza del cartesianesimo fu l'applicazione del metodo cartesiano allo sviluppo delle scienze, sia concernenti la natura, come la fisica, sia concernenti le vicende umane, come la storia. Il più importante tra i fisici del Seicento, nell'area di influenza del cartesianesimo, fu l'olandese **Christian Huygens**, mentre il più importante teorico del metodo storico fu il francese **Pierre Bayle**.

Huygens

Christian Huygens nacque a L'Aja nel 1629 da famiglia calvinista, studiò nell'università di Leida, dove ebbe l'occasione di incontrare personalmente Cartesio, e, in conformità con l'ideale cartesiano di scienza, si impegnò soprattutto nella determinazione delle condizioni matematiche del movimento dei corpi, scrivendo un *De vi centrifuga* e un *Horologium* (uno studio sulle oscillazioni del pendolo). Nel 1666 si trasferì a Parigi, dove fu ammesso all'Académie Royale des Sciences, conobbe Pascal e il libertino La Mothe le Vayer, e fu nominato «matematico del re» Luigi XIV, al quale dedicò nel 1673 l'*Horologium oscillatorium* (sviluppo del precedente trattato sull'orologio). Nel 1681 ritornò in Olanda, dove scrisse, nel 1690, il *Traité de la lumière* (*Trattato sulla luce*), nel quale espose la sua famosa teoria ondulatoria per la spiegazione della luce. Negli ultimi anni della sua vita compose anche opere filosofiche, quali il *De rationi imperviis*, il *De probatione ex verisimili* e il *Cosmotheoros, sive de terris coelestibus, earumque ornatu, conjecturae*, pubblicato postumo nel 1698. Huygens morì, infatti, nel 1695.

Le più importanti scoperte scientifiche di Huygens furono nel campo della meccanica e dell'ottica, rispettivamente la nozione di «forza viva» e la teoria ondulatoria della luce. Entrambe furono ottenute attraverso un metodo rigorosamente cartesiano, cioè mediante l'applicazione della matematica alla fisica, anche se la prima è in contrasto con un'analoga teoria di Cartesio. Mentre questi, infatti, aveva sostenuto che, nell'urto tra due corpi in movimento, l'uno trasmette all'altro la quantità assoluta di movimento, espressa dal prodotto della massa per la velocità semplice ($q = mv$), cosicché ciò che si conserva complessivamente immutato è appunto la quantità del movimento, Huygens dimostrò che ciò che si conserva è invece la «**forza viva**», cioè il prodotto della massa per il quadrato della velocità ($f = mv^2$). Questa scoperta contribuiva a una concezione più dinamica dell'universo, che sarebbe stata ripresa e sviluppata da Leibniz.

La **teoria ondulatoria della luce** è, invece, uno sviluppo della fisica cartesiana contro quella newtoniana: mentre Newton, infatti, aveva spiegato la luce come il prodotto del movimento velocissimo e rettilineo di corpuscoli nello spazio (teoria corpuscolare), movimento reso possibile dall'ammissione del vuoto, aspetto essenziale della sua fisica, Huygens la spiegò come il prodotto del movimento ondulatorio di una materia continua, conservando quindi la concezione cartesiana di un universo pieno e

ispirandosi anch'egli, come Cartesio, alla dinamica dei liquidi (il concetto di «onda», infatti, è preso da quest'ultima). A differenza di Cartesio, tuttavia, Huygens è convinto che le teorie fisiche non abbiano l'evidenza assoluta propria delle dimostrazioni geometriche, ma abbiano solo una certa **verisimiglianza**, cioè probabilità, che tuttavia in certi casi può essere altissima.

Sul piano più strettamente filosofico, invece, Huygens è vicino alle posizioni dello **scetticismo**, influenzato dalle idee del libertino La Mothe le Vayer: rifiuta infatti la validità delle prove cartesiane dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio. I soli ambiti nei quali, a suo avviso, è possibile una certezza assoluta sono le verità matematiche e le norme del **diritto naturale**. In tale dottrina è evidente, rispettivamente, l'influenza di Cartesio e del giusnaturalismo olandese. Secondo Huygens, infatti, nella natura umana sono presenti un amore del bene e un odio del male, posti in essa da Dio allo scopo di conservare la società e lo Stato. Egli fa valere questo giusnaturalismo anche a proposito dell'ipotesi dell'esistenza di altri mondi abitati. Nel *Cosmotheoros*, infatti, in polemica con Fontenelle, Huygens sostiene che, sì, tale ipotesi è probabile, perché, se il Sole è una stella, ogni stella può essere un sole con un suo sistema di pianeti, ma, anche nel caso in cui altri pianeti siano abitati, per i loro abitanti valgono le stesse verità matematiche e le stesse norme morali che sono valide per gli uomini. Questa convinzione si fonda sull'esistenza di un **ordine eterno di verità e di norme**, conforme ad una Ragione universale, che Huygens identifica indifferentemente con Dio o con la Natura, avvicinandosi in questo singolarmente al suo grande compatriota Spinoza.

Bayle

Pierre Bayle nacque nel 1647 a Carla (Francia) da famiglia calvinista. Studiò in un collegio di gesuiti e si convertì al cattolicesimo, ma dopo gli studi nell'università di Tolosa si convertì di nuovo al calvinismo e andò a Ginevra. Di qui tornò ad insegnare in Francia presso l'Accademia riformata di Sedan, ma, in seguito alla chiusura dell'Accademia per ordine di Luigi XIV, andò in esilio a Rotterdam, dove pubblicò, nel 1682, le *Pensées diverses sur la comète* (*Pensieri diversi sulla cometa*) e la *Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg* (*Critica generale della storia del calvinismo del signor Maimbourg*). Nel 1684 iniziò la pubblicazione delle «Nouvelles de la République des Lettres» («Notizie dalla repubblica delle lettere»), la rivista mensile che doveva renderlo famoso. Nel 1686 scrisse il *Commentaire philosophique* (*Commentario filosofico*), in cui, contro la persecuzione degli Ugonotti (calvinisti) promossa da Luigi XIV, sosteneva la necessità della tolleranza religiosa, ma l'opera gli costò la perdita della cattedra universitaria, promossa dalle autorità olandesi. A partire dal 1692 Bayle si dedicò alla redazione del famoso *Dictionnaire historique et critique* (*Dizionario storico e critico*), la sua opera più importante, e, dopo avere scritto altre opere, morì nel 1706.

Nei *Pensieri diversi sulla cometa* Bayle anzitutto critica la fede nella possibilità di trarre dai fenomeni meteorologici e astronomici delle indicazioni sulle vicende umane, assumendo con ciò un **atteggiamento rigorosamente critico**, in nome della ragione, nei confronti di ogni superstizione. Sul piano conoscitivo, infatti, non esiste altra autorità che la ragione, la quale si esercita nei confronti della fisica, giustificando la visione meccanicistica dell'universo, e nei confronti della storia. Non è assolutamente possibile, invece, secondo Bayle, dimostrare con la ragione le verità della fede, perciò egli combatte indistintamente il razionalismo teologico e la metafisica, senza te-

ner conto che il primo pretende effettivamente di dimostrare i contenuti della fede, mentre la seconda pretende di dimostrarne solo la possibilità.

Sul piano politico, Bayle sostiene la **necessità dell'assolutismo** come male minore, perché l'unico movente delle azioni umane è, a suo avviso, il desiderio del piacere, che è causa di tutte le passioni e deve essere disciplinato mediante l'educazione e le leggi. Poiché rientrano fra le passioni anche le diverse opinioni religiose, Bayle sostiene la **sottomissione dell'autorità religiosa al potere politico**, ma afferma che quest'ultimo deve esercitare la **massima tolleranza** nei confronti di tutte le religioni, delle eresie e dello stesso ateismo. Non solo, secondo Bayle, gli atei e gli eretici non sono pericolosi per l'ordine pubblico, ma anzi lo sono solo i credenti, perché questi sono a volte fanatici e superstiziosi, tanto che sarebbe perfettamente possibile anche una **società di atei**, mentre sarebbe molto più difficile realizzare una società di perfetti cristiani. Per questi suoi atteggiamenti Bayle fu considerato un precursore dell'Illuminismo.

Ma l'impegno maggiore di Bayle è nel tentativo di dare un metodo rigorosamente scientifico, di tipo cartesiano, alla **conoscenza storica**, che il cartesianesimo aveva invece svalutato come conoscenza non scientifica. Ciò comporta anzitutto il rifiuto di ogni autorità, compresa quella fondata sul *consensus omnium*, e la prescrizione allo storico di liberarsi di qualsiasi pregiudizio od opinione soggettiva, sia di carattere religioso che di carattere politico, al fine di essere assolutamente imparziale. Inoltre Bayle afferma, contro l'esclusione della storia dall'ambito del sapere scientifico operata dal cartesianesimo, che anche la storia ha una sua verità, costituita dall'**esistenza manifesta dei fatti** quale risulta dai documenti e dalle testimonianze. Questa verità ha la stessa evidenza delle verità matematiche, e in più ha il vantaggio di riferirsi a un oggetto reale, mentre le matematiche, secondo Bayle, pur essendo evidenti, possono riferirsi a oggetti non esistenti nella realtà.

In base a questa metodologia, mirante soprattutto a liberare l'attività storiografica dai pregiudizi, dalle congetture, dalle interpretazioni di parte, Bayle scrisse il suo *Dizionario storico-critico*, che voleva essere anzitutto un repertorio di rettifiche da apportare alla storia comunemente tramandata, e perciò è tutt'altro che completo (vi manca, ad esempio, la voce «Platone»), ma che è risultato essere anche il primo documento della **storiografia razionalistica moderna**, mirante all'ideale di una scienza imparziale e assolutamente oggettiva dei fatti, in analogia con l'ideale cartesiano di scienza naturale.

CAPITOLO **7**

SPINOZA

1 VITA E OPERE

Il filosofo del Seicento che trasse le conseguenze più coerenti, e al tempo stesso più profonde, del cartesianesimo, creando un sistema filosofico geniale e originalissimo, è **Baruch Spinoza**.

Baruch d'Espinoza (secondo la grafia ebraico-spagnola del suo nome) nacque nel 1632 ad Amsterdam, da famiglia ebraica ivi emigrata dall'originaria Spagna (o dal Portogallo). Si formò nella Sinagoga della sua città natale, dove studiò nella lingua originale e in modo approfondito non solo i libri sacri del giudaismo, la Bibbia e il *Talmud*, ma anche la filosofia ebraica medioevale, in particolare il neoplatonico Ibn Gebirol (Avicebron), autore del *Fons vitae*, oltre all'aristotelico Mosè Maimonide. Indi frequentò, dal 1652, la scuola dell'umanista Francesco van Enden, ex gesuita e quindi esperto della cultura tradizionale, dal quale apprese la filosofia scolastica nella sua versione moderna, nonché la filosofia rinascimentale (specialmente Giordano Bruno). Infine conobbe direttamente la filosofia cartesiana, di cui la cultura olandese in quel momento era completamente imbevuta.

Nel 1656 Spinoza fu espulso dalla comunità ebraica a causa delle sue opinioni su Dio, gli angeli e l'anima: come si apprenderà poi dalle sue opere, egli dava un'interpretazione razionalistica della religione escludendone ogni elemento soprannaturale (profezie, miracoli, ecc.). Si trasferì pertanto a Rijnsburg, presso Leida, dove apprese il mestiere di ottico (fabbricante di lenti), che esercitò per tutto il resto della vita come principale mezzo di sostentamento (aveva infatti rifiutato la parte che gli spettava dell'eredità paterna). A Rijnsburg strinse amicizia con alcuni scienziati particolarmente aperti alle idee moderne, tra cui Simone de Vries, Enrico Oldenburg, Ludovico Meyer, e compose, probabilmente verso la fine del 1660, una prima stesura di quello che sarà il *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua beatitudine* (dettato in latino e tradotto da un amico in olandese), contenente un abbozzo del suo intero pensiero, che però fu pubblicato per la prima volta due secoli più tardi. Nel 1661 scrisse il *Tractatus de intellectus emendatione*, comunemente considerato il suo «discorso sul metodo», rimasto incompiuto e non pubblicato durante la sua vita. Tra la fine del 1661 e l'inizio del 1662 rielaborò il *Breve trattato* e cominciò a scrivere l'*Ethica*. Indi, richiesto da un tale Casearius di insegnargli la filosofia cartesiana, Spinoza espose tale insegnamento in quella che fu la sua prima opera pubblicata, cioè una riesposizione dei *Principia philosophiae* di Carte-

sio secondo l'«ordine geometrico», intitolata *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae*, a cui aggiunse come appendice i *Cogitata metaphysica*, usciti entrambi nel 1663. A quest'opera fu premessa un'introduzione di Ludovico Meyer, rivista dallo stesso Spinoza, in cui si illustra il cosiddetto «ordine geometrico».

Trasferitosi nel frattempo a Voorsburg, piccolo sobborgo dell'Aja, Spinoza divenne amico di Giovanni de Witt, esponente della borghesia democratica e tollerante dal punto di vista religioso, allora al governo della repubblica olandese appena riconosciuta dal trattato di Westfalia. Lo stesso de Witt fece avere a Spinoza una pensione statale, che il filosofo accettò solo per una piccola parte. In difesa della libertà religiosa e della democrazia Spinoza scrisse il *Tractatus theologico-politicus*, che fu pubblicato anonimo, per consiglio degli amici, nel 1670, ma fu subito riconosciuto come opera di Spinoza e attaccato dalla Chiesa calvinista per via dell'interpretazione razionalistica che vi si dava della religione. Nel frattempo, in seguito all'invasione francese dell'Olanda, cadde il governo dei fratelli de Witt, che furono addirittura assassinati dalla folla, e si insediò la monarchia degli Orange. Spinoza per prudenza cambiò dimora e si stabilì in casa di un amico pittore, all'Aja, dove si dedicò al completamento della sua opera principale, l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*, iniziata già nel 1661, ma pubblicata postuma nel 1677. Qui venne raggiunto dall'invito del principe del Palatinato (fratello della principessa Elisabetta che aveva intrattenuto una corrispondenza con Cartesio) a ricoprire una cattedra nell'università di Heidelberg, ma Spinoza rifiutò per timore di subire limitazioni alla sua libertà di pensiero e per non essere distratto dai suoi studi. In questo periodo, inoltre, egli ricevette la visita di Leibniz e scrisse la sua ultima opera, il *Tractatus politicus*, rimasto incompiuto, in cui difese ancora una volta la democrazia. Spinoza morì di tubercolosi all'Aja nel 1677, a soli 45 anni. Alla fine dello stesso anno vennero pubblicate, grazie a un dono di amici, le sue opere inedite.

2 L'«EMENDAZIONE DELL'INTELLETTO»

Nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua beatitudine* Spinoza espone già in sintesi quello che sarà il suo intero sistema, contenuto nell'*Ethica*, con la sola differenza che questa prima esposizione non è ancora condotta secondo l'«ordine geometrico». Seguendo l'ordine degli argomenti indicati nel titolo, egli definisce **Dio** come la sostanza unica di cui si deve affermare tutto, ovvero di cui si devono affermare infiniti attributi, il che equivale a identificarlo con la totalità del reale. Dio in questo modo viene a coincidere anche con la natura, di cui costituisce l'aspetto generante, o *natura naturans*, mentre tutte le altre cose ne costituiscono l'aspetto generato, o *natura naturata* (espressioni desunte dal neoplatonismo rinascimentale). La realtà, pertanto, può essere chiamata indifferentemente «Dio» o «Natura» (*Deus sive Natura*).

L'**uomo** non è che un «modo», cioè un aspetto particolare, di quest'unica sostanza, il quale tende a conservare e a potenziare il più possibile il proprio essere. Tale tendenza è insieme conoscenza e amore e si esprime in tre gradi successivi, la fede (nel senso di semplice credenza), la fede vera e la conoscenza chiara e distinta. Quest'ultima è la conoscenza diretta di Dio e in essa l'uomo realizza la sua **beatitudine**. È

evidente il carattere neoplatonico di questa dottrina, che Spinoza eredita dalla filosofia medioevale ebraica, in particolare da Avicebron, e dal neoplatonismo rinascimentale (Bruno).

Nel *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza presuppone questa concezione della beatitudine e indica la via attraverso cui realizzarla. Perciò l'opera è stata chiamata il suo «discorso sul metodo», ma il fine del metodo spinoziano, a differenza di quello cartesiano, non è la costruzione di una scienza universale che permetta all'uomo di dominare la natura, bensì il conseguimento della beatitudine, cioè della felicità stessa dell'uomo. Tutti gli altri beni, quali il piacere dei sensi, la ricchezza, gli onori, pur non essendo in sé cattivi, non riescono mai a dare la felicità e dunque non sono veri beni, perché l'uomo aspira ad una felicità eterna e infinita, che gli può venire solo dalla conoscenza e dall'amore di una realtà eterna e infinita, quale è Dio. Secondo Spinoza dunque l'unico vero bene è **la conoscenza e l'amore di Dio**, cioè l'unione della mente con la totalità della natura, perché in essa l'uomo realizza la massima perfezione del proprio essere.

Per giungere a ciò, tuttavia, è necessario compiere l'«emendazione», cioè la correzione, la purificazione dell'intelletto da ogni errore e da ogni passione che possa fargli velo, in modo che possa intendere (*intelligere*) perfettamente. Perciò Spinoza riassume la sua raccomandazione ai filosofi nel motto: «né ridere né piangere né detestare, ma intendere» (*nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere*); egli scrive il suo trattato per permettere al maggior numero possibile di persone di ottenere tale purificazione, realizzando così la felicità, perché – come egli osserva acutamente – fa parte della propria felicità il sapere che sono felici anche gli altri.

L'emendazione dell'intelletto consiste nell'elevarsi al grado più alto di conoscenza, superando tutti quelli inferiori, che sono causa di errori e, di conseguenza, causa delle passioni. I gradi della conoscenza, o «**modi della percezione**», distinti da Spinoza in quest'opera sono quattro: 1) la percezione ottenuta attraverso notizie fornite da altri o segni arbitrari; 2) la percezione risultante da «esperienza vaga»; 3) la percezione inadeguata dell'essenza, ottenuta attraverso un'altra cosa, per esempio quando si inferisce la causa a partire dall'effetto; 4) la percezione adeguata dell'essenza di una cosa, ottenuta direttamente o attraverso la sua causa prossima. Solo nel quarto grado si raggiunge la felicità.

Quest'ultima forma di conoscenza non va confusa con i concetti universali di cui parla la filosofia scolastica, che, in quanto astratti, secondo Spinoza non fanno conoscere nulla, cioè sono puri nomi (in ciò Spinoza aderisce al nominalismo); essa consiste nella visione diretta dell'essenza di una cosa, cioè nell'**intuizione intellettuale**, ottenuta separando un'idea vera da tutte le altre idee (false), in modo da avere una conoscenza «chiara e distinta», e riconducendo tutte le idee all'unità, cioè all'idea della causa di tutte le cose, che è l'idea di Dio, ovvero deducendole tutte da questa. In tal modo, afferma Spinoza, si scopre l'**ordine fisso ed eterno** di tutte le cose, cioè si vede ciascuna cosa «sotto il suo aspetto eterno» (*sub specie aeternitatis*).

È innegabile, a proposito di questa concezione, l'influenza dell'intuizionismo neoplatonico, che privilegia la conoscenza immediata, cioè l'intuizione, rispetto a quella mediata, cioè al ragionamento; ma al tempo stesso l'ordine eterno delle cose, rivelato attraverso la deduzione di tutte le idee dall'idea di Dio, di cui Spinoza parla in quest'opera, fa pensare all'ordine matematico di cui parlava Cartesio, come sarà esplicitamente confermato nell'*Ethica*.

3 L'«ORDINE GEOMETRICO»

Nella prefazione, scritta da Ludovico Meyer, ai *Principi della filosofia cartesiana*, viene spiegato in che consiste il «costume geometrico» (*mos geometricus*), detto anche «ordine geometrico» (*ordo geometricus*), secondo cui l'opera è condotta. Non si tratta dell'intero metodo cartesiano, cioè dell'applicazione delle quattro regole esposte da Cartesio (evidenza, analisi, sintesi ed enumerazione), ma soltanto dell'applicazione della terza regola, cioè la sintesi, o deduzione, in cui consiste propriamente la dimostrazione. Cartesio, veramente, aveva detto che l'analisi serve soprattutto per la ricerca della verità, mentre la sintesi serve per la sua esposizione. Spinoza, invece, non dovendo svolgere nessuna ricerca perché convinto di essere già in possesso della verità, cioè l'idea di Dio, non ha che da esporre questa verità, e l'unico tipo di esposizione che considera adeguato ad essa è la dimostrazione, intesa in senso rigorosamente geometrico, cioè la deduzione logica.

L'ordine geometrico, pertanto, non è altro che il **metodo sintetico** della matematica antica, teorizzato da Euclide e da Pappo, che già in Cartesio si era trasformato da semplice strumento di esposizione della geometria in ricostruzione della struttura stessa della realtà, concepita come una rigida concatenazione di cause ed effetti in tutto e per tutto identica alla deduzione matematica. Nell'esposizione della sua filosofia, tuttavia, Cartesio aveva preferito ricorrere al metodo analitico, per trasmettere più efficacemente ai lettori il senso della ricerca: da ciò la necessità, secondo Spinoza, di riesporre l'intera filosofia cartesiana secondo un ordine rigorosamente geometrico.

Qui interviene, accanto all'ispirazione originariamente neoplatonica del pensiero spinoziano, l'influenza del cartesianesimo, inteso, come vedremo, in modo molto più rigoroso e coerente che nello stesso Cartesio, soprattutto per quanto concerne la centralità del metodo matematico. In Spinoza, anzi, il punto di partenza della deduzione matematica di tutte le idee, e quindi, come vedremo, di tutte le cose, è Dio stesso, che non è più, come in Cartesio, soltanto garante della verità della matematica, ma è addirittura il suo punto di partenza, cioè il suo principio, il suo fondamento, venendo coinvolto nell'ordine matematico egli stesso.

Gli elementi fondamentali del metodo geometrico, usati da Spinoza nell'esposizione della filosofia cartesiana e della sua stessa *Ethica*, anch'essa *ordine geometrico demonstrata*, sono le «definizioni», gli «assiomi», le «proposizioni», o teoremi, e le «dimostrazioni»: a partire dalle definizioni e dagli assiomi si dimostrano le proposizioni, ovvero i teoremi. Particolarmente interessante è la concezione spinoziana delle definizioni perfette: non semplici spiegazioni del significato dei termini, cioè definizioni nominali, ma vere e proprie indicazioni della causa delle realtà definite, cioè **definizioni causali**.

Definire perfettamente una cosa significa, secondo Spinoza, fornirne un concetto che contenga tutto ciò che è necessario per comprendere la cosa stessa, vale a dire un'idea completa, esaustiva, assoluta, nella quale siano implicitamente contenute tutte le proprietà della cosa e dalla quale esse possano essere direttamente dedotte.

Questa dottrina, come si vede, è l'attuazione completa della regola cartesiana dell'evidenza: infatti l'idea evidente, cioè chiara e distinta, è l'idea che può essere pensata senza implicare nessun'altra idea, cioè l'idea di una realtà indipendente da tutte le altre, autosufficiente, che contiene già in sé tutto ciò che da essa può venire poi dedotto.

Gli **assiomi** sono enunciazioni, formate da un soggetto e un predicato, le quali collegano fra loro due idee (quella che funge, appunto, da soggetto e quella che funge da predicato) per mezzo di una connessione ricavata direttamente dalla definizione di tali idee, e dunque anch'essa immediatamente evidente. Le **proposizioni** sono enunciazioni, formate da un soggetto e da un predicato, in cui il nesso che unisce tali termini è ricavato, attraverso una serie di passaggi intermedi, dalle definizioni e dagli assiomi. Il procedimento con cui dalle definizioni e dagli assiomi si deducono le proposizioni, o teoremi, è chiamato da Spinoza «**dimostrazione**», e consiste in una concatenazione rigorosamente necessaria di passaggi, per cui, date certe definizioni e certi assiomi, ne conseguono necessariamente certe proposizioni e non possono conseguirne altre.

Dopo avere rigorizzato i *Principia philosophiae* di Cartesio secondo il suddetto metodo, Spinoza, allo stesso modo, si accinge ad esporre nell'*Ethica* la propria filosofia, da lui già formulata, ma in modo ancora intuitivo e senza dimostrazione alcuna, nel *Breve trattato*. Si può dire pertanto che il contenuto di quest'opera, che è la più importante del filosofo olandese, sia il risultato dell'incontro tra la sua originaria ispirazione neoplatonica e la sua successiva rigorizzazione del cartesianesimo. Nella costruzione dell'*Ethica*, tuttavia, come vedremo subito, Spinoza fa ricorso anche a molte nozioni desunte dalla filosofia scolastica appresa alla scuola di van Enden, le quali però vengono profondamente modificate nel loro significato.

4 DIO: SOSTANZA, ATTRIBUTI E MODI

La prima definizione esposta da Spinoza nell'*Ethica* è, naturalmente, una definizione causale, quella che indica la realtà più perfetta, cioè autosufficiente, che ci sia, ossia, secondo Spinoza, la realtà che è «**causa di sé**» (*causa sui*). Questa viene definita come «ciò la cui essenza implica l'esistenza», che è la definizione scolastica, e cartesiana, di Dio: da Dio, infatti, dipende l'intera realtà e da lui dunque deve partire, secondo Spinoza, la stessa filosofia. La seconda definizione è quella concernente tutto ciò che non è Dio, cioè le realtà finite, le quali sono definite come ciò che può essere limitato da un'altra realtà del suo stesso genere, per esempio un corpo è finito quando può essere limitato da un altro corpo e un'idea è finita quando può essere limitata da un'altra idea.

Se l'originalità di Spinoza rispetto alla Scolastica e a Cartesio finora si è manifestata nella scelta del punto di partenza, cioè Dio (peraltro proprio anche al neoplatonismo), nella terza definizione tale originalità si manifesta anche nel contenuto: essa concerne infatti la **sostanza**, che viene definita come «ciò che è in sé e viene concepito per mezzo di sé», ovvero come «ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato». Qui alla definizione aristotelico-scolastica di sostanza come ciò che è semplicemente in sé e non in altro, cioè che sussiste in se stesso e non è proprietà di altro, Spinoza aggiunge la capacità di essere concepita unicamente per mezzo di sé, cioè di essere del tutto indipendente, non solo nel pensiero, ma anche nell'esistenza, da qualsiasi altra cosa, vale a dire di essere autosufficiente o assoluta, venendo così a coincidere con la causa di sé, cioè con Dio.

Anche questa definizione, a dire il vero, è ricavata da Cartesio, il quale proprio nei *Principia philosophiae* aveva definito la sostanza come «ciò che per esistere non ha biso-

gno di altro»: tale definizione deriva, infatti, dal metodo cartesiano, secondo cui si deve partire da idee chiare e distinte, e tali sono quelle che possono essere pensate indipendentemente da qualsiasi altra idea, cioè le idee di cose del tutto separate dalle altre. Cartesio si era accorto che, in base a tale definizione, solo Dio poteva essere sostanza, perciò, in ossequio alla religione cristiana, che riconosce una certa autonomia all'uomo e al mondo, era incorso in un'altra delle sue famose incoerenze rispetto al suo metodo, affermando, con la Scolastica, che tale definizione deve essere applicata a Dio e alle creature in modo analogo, cioè con significati in parte diversi, sì da salvare la sostanzialità dell'anima («sostanza pensante») e del mondo («sostanza estesa»). Spinoza, libero da remore di carattere religioso e ben più coerente col metodo matematico, non esiterà, come vedremo subito, ad affermare che solo Dio è sostanza.

Alla definizione di sostanza segue la definizione di tutto ciò che sostanza non è, ossia, come dice Spinoza, gli «attributi» ed i «modi». L'**attributo** è «ciò che l'intelletto percepisce come costitutivo dell'essenza della sostanza», cioè le proprietà essenziali della sostanza, ad essa coestensive (cioè estese tanto quanto è estesa la sostanza). Invece il **modo** è definito come «ciò che è in altro ed è concepito per mezzo di altro», ossia le affezioni della sostanza, le sue modificazioni particolari, gli aspetti che essa assume in particolari casi (quelli che la Scolastica chiamava gli «accidenti», i quali però, per Spinoza, sono anch'essi necessari).

Da tutte queste definizioni consegue che **Dio** – e questa è la definizione che ne dà Spinoza – è la «sostanza avente infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime la sua essenza eterna ed infinita», mentre tutto ciò che non è Dio, è soltanto un «modo» di Dio, cioè una sua particolare modificazione, esistente in lui e concepibile solo per mezzo di lui. Dio, dunque, è causa di tutte le altre cose, ma non come causa da cui queste potrebbero non conseguire, secondo quanto sostiene la dottrina biblica della creazione, bensì come causa da cui esse conseguono **necessariamente**, perché, come dice uno degli assiomi formulati da Spinoza, «da una determinata causa l'effetto segue necessariamente».

Il rapporto, insomma, che intercorre fra Dio e le altre cose, è lo stesso che nella dimostrazione geometrica intercorre fra le premesse e le conclusioni, cioè quello della deduzione logica, a cui corrisponde nella realtà una concatenazione necessaria. Dio, pertanto, è presente nella definizione, cioè nell'essenza, di ogni cosa, per cui è causa non nel senso dell'aristotelica causa motrice, o efficiente, bensì nel senso di quella che Aristotele avrebbe chiamato la «causa formale», la forma, cioè appunto l'essenza.

Partendo dalle definizioni e dagli assiomi sopra enunciati, Spinoza dimostra che non vi può essere che un'**unica sostanza**, cioè Dio, in quanto, essendo ogni sostanza incausata (perché concepita unicamente per mezzo di sé), ed essendo la sostanza incausata Dio stesso, che è realtà infinita, non possono esistere più realtà infinite (perché, se esistessero, si limiterebbero tra di loro, quindi non sarebbero più infinite). Quest'unica sostanza, come abbiamo già detto, possiede infiniti attributi, ma di essi l'intelletto umano, che è un intelletto finito, ne può conoscere solo due, il **pensiero** e l'**estensione**. Qui per pensiero si intende, naturalmente, il pensiero divino, e per estensione si intende non la corporeità, ma lo spazio geometrico, concepito anch'esso, prima di Newton, come un attributo di Dio. Si noti come Spinoza, pur negando al pensiero e all'estensione la sostanzialità, scorga tuttavia in essi le due forme fondamentali della realtà, o almeno le sole a noi note, rivelando in ciò di avere subìto l'influenza di Cartesio.

Né le anime, dunque, né i corpi sono sostanze, come pretendeva Cartesio: le prime sono soltanto modi del pensiero, cioè «idee», e i secondi sono soltanto modi dell'estensione. Il pensiero e l'estensione, tuttavia, hanno anzitutto dei **modi infiniti**, che sono rispettivamente l'«intelletto infinito» e il moto e la quiete, o anche, per l'estensione, la totalità della natura, cioè il mondo fisico nel suo complesso; essi hanno poi dei **modi finiti**, che sono, per il pensiero, gli intelletti finiti, per esempio quello dell'uomo, e per l'estensione i corpi fisici, compreso quello umano. L'**anima umana**, in particolare, non è altro che un'idea avente per oggetto il proprio corpo, cioè l'«idea del corpo».

Spinoza sostituisce così al dualismo cartesiano, che ammetteva due tipi di sostanze, quelle pensanti e quelle estese, una concezione rigorosamente **monistica** della realtà (*mònos* in greco significa «uno solo») e riduce tutte le cose a semplici modificazioni particolari dell'unica sostanza. Si può dire che egli sostiene anche una concezione **panteistica**, perché, essendo Dio l'unica sostanza, tutte le altre cose sono modi di Dio e quindi, in un certo senso, tutto (in greco *pan*) è Dio (in greco *theòs*), anche se forse è più esatto dire che tutto è in Dio, in quanto i modi sono aspetti particolari della sostanza, o che Dio è in tutto, in quanto la sostanza è intrinseca ai modi, per il fatto che ne costituisce l'essenza.

In ogni caso Spinoza ha una visione **immanentistica** di Dio, in quanto lo concepisce come «immanente», cioè interno, a tutte le cose (la visione contraria è quella trascendentistica, che concepisce Dio come «trascendente», cioè esterno, quale è ad esempio la visione della Scolastica di ispirazione aristotelica o anche quella cartesiana). Per questi motivi Spinoza fu accusato di ateismo, dal momento che identificare tutto con Dio equivale a negare che ci sia un Dio.

Caratteristico è anche il modo in cui Spinoza intende la dipendenza di tutte le cose da Dio, intesa non come creazione, perché la creazione suppone una causalità di tipo transitivo, in cui l'essere passa (in latino *transit*) dalla causa all'effetto, nel caso specifico da Dio alle creature, restando Dio trascendente e le creature relativamente autonome, mentre per Spinoza Dio è «**causa immanente**», **non transitiva**, di tutte le cose, cioè rimane, per così dire, all'interno di esse (in latino *in-manet*). Inoltre la creazione è un atto libero, nel senso che Dio potrebbe anche non compierlo. Anche per Spinoza Dio è libero, ma solo nel senso che non può subire costrizione alcuna, cioè possiede la «**libertà da coazione**» (*libertas a coatione*), mentre non possiede la «libertà da necessità» (*libertas a necessitate*): egli infatti, come abbiamo visto, causa le cose necessariamente, ossia è necessitato a causarle, per cui, come le cose non possono stare senza Dio, così Dio non può stare senza le cose. Perciò si suole parlare, a proposito di questa concezione, di **determinismo**, per indicare che ogni cosa è rigidamente determinata, cioè necessitata ad essere e ad essere ciò che essa è. Spinoza stesso afferma esplicitamente che nella realtà non si dà alcuna «contingenza», cioè alcuna possibilità di essere o di non essere, ma dovunque regna soltanto la più rigida **necessità**.

Il modo in cui il Dio di Spinoza causa le cose può essere avvicinato all'«emanazione», o «derivazione», o «processione», della tradizione neoplatonica, che è ugualmente un processo necessitato; tuttavia Spinoza parla più propriamente di «seguire», o di «conseguire», cioè afferma che le cose «**seguono**», o «**conseguono**» da Dio, usando volutamente il verbo che si usa nelle dimostrazioni matematiche, dove la conclusione «segue», o «consegue», dalle premesse. Tale è, infatti, per Spinoza, il rapporto tra Dio e le cose: Dio è la premessa da cui le cose conseguono come la conclusione di una dimo-

strazione matematica. Qui, come si vede, l'ordine geometrico non è più soltanto un rivestimento formale dell'esposizione spinoziana, ma diventa la struttura stessa della realtà, cioè si realizza in pieno una concezione **matematistica** della realtà.

Naturalmente questa concezione esclude che nella realtà vi siano delle cause finali, come sosteneva Aristotele: credere che i processi naturali abbiano un fine, afferma Spinoza, significa attribuire alla natura intenzioni simili a quelle che ha l'uomo, cioè sostenere una visione antropomorfica della natura. Ma l'antropomorfismo è una visione primitiva, non scientifica, di cui ha fatto giustizia la scienza moderna, ossia la fisica cartesiana. Sul piano della fisica, infatti, Spinoza si professa rigorosamente cartesiano, perciò anch'egli, come Cartesio, unisce al matematismo nella concezione generale della realtà un rigoroso **meccanicismo** nella visione della natura.

5 LA CONOSCENZA

Mentre la prima parte dell'*Ethica* tratta, come è logico dal punto di vista spinoziano, di Dio, la seconda parte tratta della **mente** e delle **idee**. Dio, afferma Spinoza, in quanto sostanza pensante, cioè dotata dell'attributo del pensiero, ha l'idea tanto della propria essenza quanto di tutte le cose che da essa necessariamente conseguono, ossia possiede le idee di tutte le cose, disposte secondo un ordine necessario. Ma lo stesso Dio, come sappiamo, è anche sostanza estesa, in quanto dotato dell'attributo dell'estensione, e come tale contiene in sé tutti i corpi, i quali conseguono dall'essenza di Dio, inteso come sostanza estesa, con la stessa necessità, e quindi con lo stesso ordine, con cui le idee delle cose conseguono dall'essenza di Dio come sostanza pensante.

Perciò Spinoza può concludere con la famosa affermazione, secondo cui «**l'ordine e la connessione delle cose sono identici all'ordine e alla connessione delle idee**», cioè riflettono sempre l'ordine matematico.

Ciò significa che, quando due idee sono concatenate tra di loro, cioè conseguono l'una dall'altra, si può essere sicuri che anche le due cose che di esse sono oggetto sono concatenate fra di loro nello stesso modo, cioè conseguono ugualmente l'una dall'altra. Ciò non è dovuto al fatto che l'ordine delle idee è prodotto dall'ordine delle cose, o viceversa, ma che entrambi sono prodotti da Dio, perché idee e cose non sono altro che modi, rispettivamente nell'ordine del pensiero e in quello dell'estensione, della stessa sostanza, che è Dio. L'ordine delle cose e l'ordine delle idee sono dunque reciprocamente indipendenti, e dipendono entrambi da Dio.

Per questo motivo si è parlato, a proposito di Spinoza, di un **parallelismo psicofisico**. Si noti che in tal modo Spinoza risolve il problema del dualismo cartesiano, quello di spiegare la corrispondenza tra le idee e le cose: Cartesio l'aveva spiegata ricorrendo alla veridicità di Dio, creatore tanto delle cose quanto delle idee; Spinoza la spiega ricorrendo ugualmente a Dio, inteso non più come creatore, ma come causa immanente, o come sostrato unico e identico di entrambi gli ordini.

Finora abbiamo parlato delle idee contenute nella mente di Dio, che è infinita e perciò perfetta. Tali idee, tuttavia, ad eccezione dell'idea dell'essenza divina, che è anch'essa infinita, sono invece finite, perché sono modi della mente divina, cioè conseguenze della sua essenza. Tra le idee finite c'è anche la **mente umana**, modo finito della mente divina, la quale ha come sua caratteristica di contenere a sua volta in sé altre idee: l'idea del proprio corpo, poi anche le idee di tutti gli altri corpi, perché

l'estensione, di cui i corpi sono i modi finiti, è uno dei due attributi divini che sono noti all'uomo; ma prima di tutto essa possiede l'idea di Dio stesso, cioè della sua essenza. Questa, secondo Spinoza, è perfettamente conosciuta dalla mente umana, anzi l'idea dell'essenza divina è l'idea più «chiara e distinta» che la mente umana possieda, come è provato dal fatto di essere la prima definizione dell'ordine geometrico, quella che sta alla base di tutte le altre conoscenze.

Quando la mente umana deduce le altre idee direttamente dall'idea dell'essenza divina, si può essere sicuri che queste idee sono vere, cioè corrispondono ad un oggetto che, nell'ordine dei corpi, si trova esattamente, per così dire, allo stesso posto in cui l'idea in questione si trova nell'ordine delle idee. Tali idee sono chiamate da Spinoza **idee adeguate**, cioè adeguate ai rispettivi oggetti, ma non perché vi si adeguino in seguito all'esperienza di essi, bensì perché sono dedotte dall'essenza divina indipendentemente da qualsiasi esperienza del loro oggetto. Esse sono sempre idee «chiare e distinte», cioè complete, esaurienti, nel senso che contengono in sé l'indicazione della propria causa (perciò possono essere espresse da definizioni perfette).

Anche Spinoza, dunque, fa valere, come Cartesio, l'evidenza quale criterio di verità, con la differenza che, mentre per Cartesio le idee chiare e distinte sono innate, perché create da Dio nella mente umana, per Spinoza esse sono dedotte da Dio ad opera della mente umana, la quale è un modo della stessa mente divina.

Accanto alle idee adeguate, tuttavia, la mente umana ne possiede anche altre, che non sono dedotte dall'essenza divina, ma provengono dall'esperienza. Queste sono «**idee inadeguate**», quindi false, perché non corrispondono a nessun oggetto reale, e sono caratterizzate dal fatto di essere «oscure e confuse», cioè hanno i caratteri opposti a quelli delle idee adeguate. Per spiegare l'esistenza di queste idee oscure e confuse, Spinoza riprende nella seconda parte dell'*Ethica* la dottrina dei gradi di conoscenza già formulata nel *Tractatus de emendatione intellectus*, semplificandola col ridurre il numero dei gradi da quattro a tre, mediante l'unificazione dei primi due.

Il primo grado, o «genere», di conoscenza è chiamato «opinione» o anche «**immaginazione**» (cioè facoltà di produrre immagini) ed è la conoscenza derivante dai sensi («esperienza vaga») o da segni, cioè da notizie fornite da altri. Qui, come si vede, Spinoza unifica la conoscenza derivante da testimonianze altrui e quella derivante dai sensi, perché anche i sensi per la mente sono dei testimoni estranei, in quanto appartenenti al corpo, che rientra in un ordine di cose completamente diverso dalla mente e col quale la mente non comunica direttamente. Le idee prodotte da questo primo genere di conoscenza, ovvero le immagini, sono, ovviamente, oscure e confuse, cioè inadeguate, del tutto prive di verità, anzi sono le sole idee oscure e confuse che la mente possieda, perché il primo genere di conoscenza è per l'uomo la sola causa di errore. Causa dell'errore non è, dunque, la volontà, come per Cartesio, perché la volontà per Spinoza è tutt'uno con l'intelletto.

Il secondo genere di conoscenza – e qui la dottrina dell'*Ethica* si fa molto più chiara di quella del *Tractatus de emendatione intellectus* – è chiamato da Spinoza **ragione** (*ratio*), cioè con lo stesso termine con cui la Scolastica indicava la facoltà di compiere ragionamenti, vale a dire il pensiero discorsivo, quello che Platone aveva chiamato «pensiero dianoetico» (*diànoia*). Esso, afferma Spinoza, ha per oggetto «nozioni comuni» (espressione con cui nella geometria euclidea si indicavano le nozioni fondamentali della matematica), cioè idee adeguate. Non sembra, dunque, che questo secondo genere sia suscettibile di errore.

Esiste infine un terzo genere di conoscenza, che Spinoza chiama **intelletto** (*intellectus*), termine con cui la Scolastica indicava la facoltà di intuire, cioè di cogliere direttamente, immediatamente, un oggetto, ritenendo di interpretare in questo modo ciò che Platone e Aristotele avevano chiamato «pensiero noetico» (*nous*). Questo genere – afferma Spinoza – **procede dall'idea adeguata dell'essenza di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose**. La differenza tra il secondo e il terzo genere, cioè tra la ragione e l'intelletto, viene poi chiarita mediante un esempio: dati tre numeri, esistono due modi per scoprirne un quarto, che stia al terzo come il secondo sta al primo, cioè moltiplicare il secondo per il terzo, dividendo il prodotto per il primo, oppure cogliere con un unico sguardo il rapporto che passa tra il secondo ed il primo e concludere da esso quale deve essere il numero che sta in quello stesso rapporto col terzo. Quest'ultimo modo, osserva Spinoza, è quello che si segue con i numeri più semplici: dati, infatti, i numeri 1, 2 e 3, non è chi non veda che il quarto numero proporzionale è 6 (cioè il doppio di 3, come 2 è il doppio di 1).

Questo esempio rivela che, mentre per la Scolastica, a cui risale la distinzione fra ragione e intelletto, l'intelletto è una **facoltà intuitiva**, capace cioè di cogliere il suo oggetto immediatamente, e invece la ragione una **facoltà discorsiva**, cioè capace di pervenire al suo oggetto solo attraverso un ragionamento, per Spinoza questa differenza si mantiene solo in apparenza (anch'egli, infatti, sembra esserne convinto), mentre in realtà l'intelletto non fa che eseguire più rapidamente lo stesso tipo di operazione che la ragione esegue più faticosamente, cioè un calcolo, una deduzione. Senza dubbio, l'intelletto, per Spinoza, è superiore alla ragione, perché parte direttamente da Dio, dalla conoscenza della sua essenza, mentre della ragione questo non è detto. Tuttavia anche la ragione possiede idee adeguate, dunque anche queste devono essere dedotte, sia pure indirettamente, dall'essenza divina.

La differenza fra ragione e intelletto è quindi solo apparente, perché Dio stesso è concepito da Spinoza come l'**ordine matematico della realtà**, o almeno come il suo punto di partenza. Non esiste infatti nessuna differenza tra il dedurre qualcosa dal punto di partenza dell'ordine e il dedurre qualcosa da un altro punto, subordinato al primo: il tipo di operazione che si compie è sempre una deduzione. Per Spinoza l'intelletto, cioè la conoscenza propria della filosofia, non è sostanzialmente diverso dalla ragione, cioè dalla conoscenza propria della matematica, esattamente come accadeva in Cartesio, dove la filosofia assumeva come proprio metodo il metodo della matematica. L'intelletto di cui parla Spinoza non è altro che l'assolutizzazione della ragione, perché esso rivela che al di sopra della ragione ci può essere solo una conoscenza che procede allo stesso modo della ragione, il che equivale a dire che non c'è nessuna conoscenza più alta della ragione, intesa come ragione matematica. Questo è il **vertice del matematismo moderno**.

6 LA MORALE

L'*Ethica* di Spinoza, benché parta da Dio e da lui deduca la conoscenza dell'intera realtà, ha pur sempre come scopo, in conformità col suo titolo, la formulazione di una morale, cioè di una dottrina che insegni come ci si deve comportare per giungere alla felicità: questo rimane infatti, secondo Spinoza, lo scopo della filosofia, anche se la stessa etica è dimostrata secondo l'ordine geometrico e perciò deve prendere le

mosse direttamente da Dio. All'etica propriamente detta sono dedicate le ultime tre parti dell'opera, che trattano rispettivamente delle passioni, della condizione in cui l'uomo si trova quando ne è schiavo e di quella in cui si trova quando se ne libera: in quest'ultima è riposta la felicità.

Alla base di tutte le passioni c'è, secondo Spinoza, la tendenza dell'uomo, comune peraltro a tutti gli enti, a **conservare il proprio essere**, anzi a potenziarlo e a perfezionarlo. Tale tendenza è detta *conatus*, che letteralmente significa «sforzo», e viene identificata con l'essenza stessa delle cose. Ad essa nell'uomo si accompagna sempre un'idea, che può essere oscura e confusa, cioè inadeguata, oppure chiara e distinta, cioè adeguata. Quando il *conatus* è accompagnato da un'idea oscura e confusa dà luogo, secondo Spinoza, a un appetito, cioè a una **passione**; quando invece esso si accompagna a un'idea chiara e distinta dà luogo alla volontà, e la passione scompare. Il modo dunque per liberarsi dalle passioni consiste nell'avere un'idea chiara e distinta circa lo sforzo di conservare e potenziare il proprio essere, cioè nel sapere come fare per ottenere questo risultato, così che il superamento delle passioni è dato dalla conoscenza.

Questo non implica affatto una condanna dal punto di vista morale delle passioni, ritenute invece fenomeni del tutto naturali che sottostanno alle leggi generali della natura e pertanto da studiare con metodo geometrico esattamente come le altre forze fisiche. Spinoza inaugura in questo modo una vera e propria **meccanica delle passioni**, che vengono infatti ricondotte a due fondamentali, la gioia e il dolore, prodotte rispettivamente dall'incontro con qualcosa che potenzia o depotenzia il proprio essere. Dalla gioia e dal dolore nascono, poi, l'amore e l'odio, che sono rispettivamente una gioia e un dolore accompagnati dall'idea di una causa esterna (si ama, infatti, ciò che è causa di gioia e si odia ciò che è causa di dolore), e allo stesso modo, cioè meccanicamente, derivano poi tutti gli altri sentimenti.

Per essere felici, tuttavia, è necessario non essere asserviti alle passioni, perché queste, per il fatto di accompagnarsi a un'idea inadeguata, non consentono all'uomo di potenziare veramente il proprio essere, che può essere potenziato solo dalla conoscenza e dall'amore di Dio, quale si ottiene attraverso l'intelletto. Di qui l'utilità, secondo Spinoza, di liberarsi dalle passioni mediante la conoscenza, anzitutto prendendo coscienza di esse, cioè sostituendo ad un'idea inadeguata un'idea adeguata, per mezzo della ragione. Fare questo, cioè esercitare la ragione, riconoscendo l'ordine autentico della realtà – che è, non dimentichiamolo, l'ordine matematico –, significa realizzare l'autentico potenziamento del proprio essere e quindi fare anche il proprio utile. In questo consiste, secondo Spinoza, la **virtù**, perciò si può dire che l'esercizio stesso della virtù produce la felicità, la quale non è un premio ulteriore, ma coincide con la stessa virtù.

La virtù più alta, cioè la felicità più piena, si raggiunge con la conoscenza di Dio stesso, cioè con l'esercizio del terzo genere di conoscenza, l'intelletto. Quando, infatti, noi conosciamo Dio, realizziamo nel modo più pieno il nostro essere, cioè otteniamo il massimo potenziamento di noi stessi e quindi proviamo la gioia più grande. Questa gioia produce in noi l'amore più grande verso la sua causa, ovvero verso Dio, perciò la conoscenza di Dio attraverso l'intelletto si trasforma, secondo Spinoza, nell'amore verso Dio, il cosiddetto **amore intellettuale di Dio** (*amor Dei intellectualis*), in cui intelletto e amore coincidono.

A proposito di questo amore Spinoza usa delle espressioni di tono chiaramente mistico, affermando che l'amore da noi provato verso Dio è una parte dell'amore che

Dio prova per se stesso, il che fa pensare ad una specie di immedesimazione consapevole della mente umana con Dio, cioè ad un'unione mistica, che tuttavia non ha nulla di soprannaturale (come la mistica cristiana), ma è il frutto di un atto pienamente naturale quale è l'esercizio dell'intelletto. Come parte dell'amore di Dio per se stesso, l'amore di ciascuno per Dio è parte anche dell'amore con cui Dio ama in se stesso tutti gli uomini, e quindi è anche **amore di ciascuno verso tutti gli uomini**. In tal modo Spinoza recupera, per via razionale, i due precetti fondamentali dell'etica ebraico-cristiana, l'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo.

Questo è il culmine dell'*Ethica*, cioè lo scopo di tutta la filosofia di Spinoza, che viene a confermare, anche sul piano della vita morale, quel panteismo che già abbiamo riscontrato come caratteristico della sua filosofia. Potrebbe sembrare, sulla base di queste dottrine, che la filosofia spinoziana fosse animata da un profondo afflato religioso: in realtà essa è religiosa nel senso che è tutta incentrata su Dio e aspira tutta a produrre nell'uomo l'esperienza vissuta dell'unione con Dio. Ma non bisogna dimenticare che il Dio di Spinoza, in definitiva, non è altro che l'ordine matematico dell'universo, per cui l'immedesimazione con esso si risolve nel dominio totale ed assoluto, da parte della mente umana, dell'universo stesso, attraverso il possesso completo dell'ordine che lo governa. In questo senso si può dire che anche la filosofia di Spinoza, sia pure in un senso più profondo e nascosto di quelle di Bacone e di Cartesio, aspira fondamentalmente a stabilire il **dominio dell'uomo sulla realtà**. Questo si realizza, per Spinoza, non attraverso la scienza o la tecnica, bensì attraverso l'assolutizzazione, cioè la divinizzazione, dell'intelletto umano.

7 CRITICA BIBLICA E CONCEZIONE POLITICA

Contemporaneamente all'*Ethica* Spinoza elaborò anche il *Tractatus theologico-politicus*, in cui volle difendersi dall'accusa di ateismo e dimostrare che la libertà di pensiero, in particolare la **libertà religiosa**, non solo non minaccia la pace sociale, come sostenevano gli intolleranti, ma anzi ne costituisce la condizione indispensabile. La prima parte dell'opera tratta, come dice il titolo, di questioni teologiche, inaugurando **l'interpretazione razionalistica della «Bibbia»**. In essa, infatti, Spinoza sostiene che la Bibbia fu scritta da uomini che si rivolgevano alle masse e si esprimevano nelle forme letterarie a loro comprensibili, cioè in modo immaginoso e mitologico, così che non si deve prendere alla lettera ciò che è scritto, né credere che le dottrine esposte abbiano un valore scientifico o filosofico: esse hanno solo un **valore morale**, quello di indurre all'obbedienza delle leggi.

La stessa legge mosaica, secondo Spinoza, non è altro che la legislazione civile del popolo ebraico e dunque non ha affatto un valore vincolante per tutti gli uomini. Ogni popolo ha proprie leggi, e in questo senso si può dire che ogni popolo ha ricevuto una specie di rivelazione divina, la quale ha essenzialmente lo scopo di insegnare il rispetto di determinati precetti morali. L'insegnamento di Gesù Cristo, che Spinoza considera il più grande di tutti i profeti, anzi «la bocca stessa di Dio», è per il filosofo olandese la forma più alta di religione, perché contiene dei precetti morali universali, cioè validi per tutti gli uomini. Questi però potrebbero essere facilmente dimostrati anche dalla ragione, e si compendiano tutti nell'**amore verso il prossimo**.

Tutte le religioni, secondo Spinoza, si equivalgono, perché gli uomini si comportano tutti nello stesso modo qualunque sia la religione che professano. La vera religio-

ne dunque non è quella positiva, cioè fondata sulla rivelazione, ma quella **naturale**, cioè fondata sulla **ragione**, dalla quale restano ovviamente esclusi tutti gli elementi soprannaturali, quali i miracoli, le profezie, l'ispirazione divina dei libri sacri, ecc. Per questo motivo Spinoza riteneva ingiusta l'accusa di ateismo che gli era stata rivolta dai contemporanei, ma la sua posizione si configurava esattamente come quel **deismo** contro il quale si era espresso, qualche anno prima, Pascal.

A sostegno della sua interpretazione della religione Spinoza elabora una concezione della società politica che ha molti elementi in comune con quella sviluppata da Hobbes. Anch'egli, infatti, pone alla base della natura umana la **tendenza all'autoconservazione** (il *conatus*), che porterebbe gli uomini a combattersi tra di loro, se essi non comprendessero la necessità, per sopravvivere, di un **contratto sociale** con cui dar vita allo Stato. Lo Stato deve tutelare il «diritto naturale» di ogni uomo a conservare e potenziare il proprio essere, in cui rientra anche la **libertà di pensiero**; di qui la necessità di un'autorità sovrana, alla quale tutti trasferiscono il compito di tutelare i propri diritti naturali e alla quale, pertanto, devono obbedienza assoluta. Secondo Spinoza, però, tale autorità non deve essere un monarca, ma l'assemblea generale dei cittadini, e la forma di governo migliore non è la monarchia, ma la **repubblica**, anzi la democrazia, una democrazia dotata tuttavia di poteri assoluti.

Si misura qui la differenza tra il pensiero politico dell'olandese Spinoza, repubblicano, e quello dell'inglese Hobbes, monarchico. Entrambi, pur nelle differenze, si schierano a favore di uno **Stato assoluto**, convinti che l'uomo sia fondamentalmente egoista e abbia perciò bisogno di essere retto da un'autorità assoluta; entrambi sono mossi dal desiderio di evitare le guerre, la cui causa principale ritengono essere i contrasti religiosi che solo lo Stato ha il potere di dirimere imponendo la sua pace alle diverse Chiese. Spinoza tuttavia, estraneo a ogni Chiesa, si preoccupa soprattutto della tutela della libertà di pensiero, cioè di professare la religione che si preferisce, o anche nessuna religione. Egli ritiene, infatti, che solo quando gli uomini si convinceranno che ciascuno deve essere lasciato libero di pensare come crede, essi cesseranno di combattersi e sarà veramente stabilita la pace sociale. Per questa sua dottrina politica Spinoza è stato considerato, più ancora di Hobbes, il fondatore della **moderna concezione laica dello Stato**.

CAPITOLO **8**

La filosofia inglese nella seconda metà del Seicento e Locke

1 I «platonici» di Cambridge

La filosofia inglese della seconda metà del Seicento è dominata dall'influenza di Bacone, per quanto riguarda soprattutto la scienza, e di Hobbes, la cui filosofia suscita invece reazioni per lo più negative. Tra queste le più vivaci sono riconducibili a un gruppo di pensatori attivi per lo più nell'università di Cambridge, i quali, per il loro orientamento fondamentalmente neoplatonico, sono chiamati «i platonici di Cambridge» (all'epoca, infatti, non si distingueva fra platonismo e neoplatonismo). Essi cercarono soprattutto di combattere il materialismo di Hobbes, richiamandosi a una filosofia che fosse compatibile con i presupposti della religione cristiana (esistenza di Dio e immortalità dell'anima), e anzi fosse in grado di dimostrarli razionalmente. Alla base di tale filosofia, identificabile col neoplatonismo cristiano, essi ponevano infatti un fondamentale **accordo tra ragione e fede**, proclamando che la ragione è stata data all'uomo da Dio stesso, affinché l'uomo se ne serva come di una luce per orientarsi nella conoscenza della realtà.

Il primo «platonico» di Cambridge fu **Benjamin Whichcote** (1609-1683), autore di *Sermoni* e di *Aforismi morali e religiosi*, il quale introdusse l'espressione secondo cui la ragione, da lui considerata platonicamente come indipendente dai sensi e anzi ad essi opposta, è la «candela del Signore», cioè appunto la luce data all'uomo da Dio, e pertanto è in grado di dimostrare l'esistenza di Dio e di conoscere tutte le realtà spirituali. Analogamente **John Smith** (1618-1652), conoscitore del *Timeo* di Platone, di Plotino e di Proclo, nei suoi *Discorsi* sostenne l'opposizione tra la ragione e i sensi, la capacità della «ragione» – da lui però concepita come una facoltà intuitiva – di conoscere le realtà spirituali e la presenza in essa di princìpi innati, ispiratori della conoscenza e della vita morale.

L'esistenza di vere e proprie **idee innate** nella ragione fu sostenuta da **Henry Moore** (1614-1687), autore di un'opera intitolata *Antidote against Atheism* (*Antidoto contro l'ateismo*), che introdusse in Inghilterra la conoscenza della filosofia cartesiana (egli fu anche in corrispondenza epistolare con Cartesio) e se ne servì per confutare il sensismo e il materialismo di Hobbes. Come esempi di idee innate, Moore cita le verità matematiche, i princìpi logici, l'idea di Dio (di cui si serve per dimostrare l'esistenza di Dio attraverso il primo argomento di Cartesio) e l'idea dello spirito (di cui si serve per dimostrare l'immortalità dell'anima).

Originale è la concezione che Moore ha dell'estensione, distinta dalla corporeità e considerata come attributo di ogni sostanza, sia spirituale che corporea; l'**estensio-**

ne spirituale è propria anche di Dio e dell'anima, e di per se stessa costituisce lo **spazio vuoto**, la cui esistenza è pertanto ammessa, contro Cartesio, e la cui natura è di essere un attributo di Dio, come sosterrà Newton.

Moore respinge il meccanicismo assoluto di Cartesio, circoscrivendolo solo all'ambito della materia inorganica, e ammette una **gerarchia di gradi della realtà**, che discende con continuità da Dio fino alla materia, attribuendo alla natura una forza vitale, detta «natura plastica», che appunto plasma i corpi secondo un ordine finalistico.

La dottrina della **natura plastica** viene ripresa da **Ralph Cudworth** (1617-1688), il quale nel *True Intellectual System of the Universe* (*Il vero sistema intellettuale dell'universo*), sempre in polemica con Hobbes, afferma che essa è una forza spirituale immessa da Dio nella natura, come l'anima del mondo di cui parlavano Platone e gli stoici, la quale imprime alla materia di per sé inerte il movimento e conferisce all'universo un ordine finalistico. Anche Cudworth ammette l'esistenza nella ragione di idee innate, da lui concepite come idee delle essenze intelligibili e universali nella mente di Dio, le quali sono come **anticipazioni dell'esperienza**, nel senso che preesistono ad essa e trovano poi applicazione negli oggetti particolari percepiti dai sensi. Nel *Trattato sull'eterna e immutabile verità* Cudworth afferma che tra le idee innate sono compresi anche i princìpi della morale, cioè la conoscenza del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, i quali non dipendono dalla volontà divina, ma sono delle essenze eterne. Cudworth difese anche, contro Hobbes, la libertà del volere e la libertà di religione, almeno per le diverse confessioni protestanti.

2 La «filosofia sperimentale» e Boyle

Alla filosofia di Bacone, esplicitamente collegata con la fisica galileiana, si ispirarono soprattutto alcuni scienziati, che facevano capo alla più tradizionale (cioè aristotelica) università di Oxford, noti come esponenti della cosiddetta *New Philosophy* o «filosofia sperimentale», i quali indussero nel 1662 re Carlo II a fondare la Royal Society. Tra essi vanno ricordati **John Wilkins** (1614-1672), autore di un progetto di linguaggio artificiale universale ispirato alla logica di Aristotele, il matematico **John Wallis** (1616-1703), l'economista **William Petty** (1623-1687), che per primo applicò criteri di misurazione aritmetica all'economia, l'architetto **Christopher Wren** e soprattutto **Robert Boyle**.

Nato a Linsmore, in Irlanda, nel 1627, Boyle da giovane viaggiò per l'Europa, venendo anche in Italia dove conobbe la scienza galileiana. Dal 1654 si stabilì a Oxford, dove entrò nel gruppo dei «filosofi sperimentali» e si dedicò a ricerche di fisica e di chimica, compiendo alcuni esperimenti in cui, mediante una pompa aspirante, dimostrò l'esistenza del vuoto. Fu tra i fondatori della Royal Society nel 1662 e morì nel 1691. Scrisse varie opere, tra cui le principali sono: *Physiological Essays* (*Saggi di fisica*), *The Sceptical Chymist* (*Il chimico scettico*), *Usefulness of Experimental Natural Philosophy* (*Utilità della filosofia naturale sperimentale*), *Some Considerations about the Reconciliableness of Reason and Religion* (*Considerazioni sulla riconciliabilità fra ragione e religione*), *A Discourse about Things above Reason* (*Discorso intorno alle cose superiori alla ragione*) e *A Discourse about the Distinction, that represents some Things as above Reason, but not contrary to Reason* (*Discorso sulla distinzione che rappresenta alcune cose come superiori alla ragione, ma non contrarie alla ragione*).

Ai fini della conoscenza della natura Boyle attribuisce, con Bacone, una priorità agli esperimenti e tuttavia riconosce che questi debbono essere guidati da un'ipotesi formulata dalla ragione, in ciò mostrando di apprezzare il metodo di Cartesio: si può dire, pertanto, che egli è favorevole, come Galilei, a una **sintesi di ragione ed esperienza**. Come Galilei e Cartesio, Boyle professò una visione meccanicistica della natura, anche se la considerò solo come un'ipotesi aperta a continui controlli e verifiche; ad essa aggiunse la propria **teoria corpuscolare** (ma non atomistica), secondo cui alla base dei corpi fisici non esistono elementi qualitativamente caratterizzati, come i quattro elementi della filosofia tradizionale, ma solo corpuscoli sempre ulteriormente divisibili e trasformabili, i quali si muovono nel vuoto.

L'ordine e la perfezione della natura dimostrano inoltre, secondo Boyle, l'esistenza di un Dio, autore e ordinatore dell'universo. La natura di questo Dio e il suo rapporto con l'uomo sono **argomenti superiori alla ragione** (Boyle dice «privilegiati», nel senso di soprannaturali), che noi non possiamo conoscere, ma non possiamo nemmeno escludere. Essi sono l'oggetto della religione, che pertanto è al di là delle capacità di comprensione della ragione e, proprio per questo, non può con essa essere in contrasto. In questo modo Boyle riusciva a conciliare perfettamente la nuova scienza con la religione cristiana.

3 LOCKE

Vita e opere

Nella direzione indicata dalla «filosofia sperimentale» proseguì con originalità **John Locke**, il maggiore filosofo inglese della seconda metà del Seicento.

Nato a Wrington nel 1632, da padre puritano e avverso all'assolutismo degli Stuart (contro cui combatté nella guerra civile), Locke si formò ad Oxford, dove rimase, prima come studente e poi come docente di filosofia morale, di greco e di retorica, fino ai 35 anni, componendovi le sue prime opere, cioè i due trattati sul tema *Se il magistrato civile possa legalmente imporre e determinare l'esercizio di materie indifferenti nell'attività religiosa* (1660-1661) e i *Saggi sulla legge di natura* (1664), e dedicandosi poi allo studio della medicina. Nel 1667 divenne amico, medico e segretario di Lord Anthony A. Cooper, conte di Shaftesbury, esponente di primo piano del partito *Whig* (liberale), nella cui casa di Londra andò ad abitare. Nello stesso anno, anche per influenza dell'amico e come reazione all'assolutismo restaurato dal re Carlo II, Locke scrisse l'*Essay concerning Toleration* (*Saggio sulla tolleranza*), mentre nel 1668 scrisse un'opera di economia, *Some Considerations on the Consequences of the Lowering of Interest* (*Alcune considerazioni sulle conseguenze dell'abbassamento del tasso di interesse*), e fu accolto nella Royal Society.

Nel 1671, in seguito ad una discussione tra amici avvenuta in casa dello stesso Shaftesbury, cominciò a scrivere l'*Essay concerning human Understanding* (*Saggio sull'intelletto umano*), che però fu pubblicato solo nel 1690. Tra il 1674 e il 1679 fu in Francia, dove conobbe il cartesianesimo e tutti i suoi sviluppi, nonché le discussioni teologiche suscitate dal socinianesimo. Tornato a Londra, Locke scrisse nel 1680 i *Two Treatises of Government* (*Due trattati sul governo*), che sono il suo capolavoro politico, destinati anch'essi ad essere pubblicati nel 1690, cioè dopo il crollo definitivo degli Stuart e l'instaurazione della monarchia costituzionale di Guglielmo d'Orange (1688). Al-

la caduta del suo protettore politico, il conte di Shaftesbury (1682), Locke si recò in esilio in Olanda, dove scrisse in latino l'*Epistula de tolerantia* del 1689, quindi tornò in Inghilterra dopo la vittoria della «gloriosa rivoluzione». Negli anni della vecchiaia Locke si ritirò nella residenza di campagna di Lady Masham, figlia di Cudworth, e scrisse ancora *Some thoughts concerning education* (*Pensieri sull'educazione*) nel 1693, e *The Reasonableness of Christianity* (*La ragionevolezza del cristianesimo*) nel 1695, nonché un'ampia parafrasi delle *Lettere* di s. Paolo. Morì nel 1704.

Legge naturale e tolleranza religiosa

Nei due trattati sul *Magistrato civile*, stanco delle guerre civili dovute ai contrasti religiosi e apprezzando la pace riportata dagli Stuart, Locke sostenne l'opportunità dell'intervento del magistrato civile anche in materia religiosa, al fine soprattutto di assicurare la pace, schierandosi praticamente su posizioni di tipo hobbesiano, cioè favorevoli all'assolutismo politico. Ma già nei *Saggi sulla legge di natura* egli passò a sostenere l'esistenza di una **legge naturale universale**, stabilita da Dio come supremo legislatore dell'universo e conoscibile da tutti gli uomini mediante il «lume della ragione», il cui rispetto si risolve in un vantaggio per tutti. Con questa dottrina Locke si scosta sia dal giusnaturalismo «laico» di Grozio, che pretendeva di reggersi indipendentemente dal riconoscimento di Dio, sia dal giusnaturalismo pessimistico di Hobbes, per il quale lo stato di natura è dominato unicamente dall'istinto egoistico e il diritto naturale è dettato solo dalla necessità di sopravvivere, e si avvicina invece alla concezione aristotelico-tomistica della legge naturale, riproposta in Inghilterra alla fine del Quattrocento dal giurista **John Fortescue** (1394-1476) e ripresa in seguito dal teologo **Richard Hooker** (1554-1600).

Il *Saggio sulla tolleranza* segna un mutamento rispetto ai due trattati sul *Magistrato civile*, perché Locke, deluso per l'irrigidimento assolutistico della restaurata monarchia, si schiera decisamente a favore della **tolleranza religiosa**, giustificando l'intervento del magistrato civile solo nelle materie religiose che possono avere ripercussioni sulla vita della società (per esempio sulla sicurezza e sulla proprietà), ma escludendolo rigorosamente da tutti gli aspetti della religione che hanno a che fare soltanto con la vita privata dell'individuo (opinioni in materia di fede e culti).

Questa posizione verrà ulteriormente accentuata nella *Lettera sulla tolleranza*, dove Locke farà della tolleranza un vero e proprio obbligo religioso, fondato sulla convinzione che la religione sia un fatto essenzialmente interiore, cioè una «fede interna dell'anima», e le Chiese siano delle semplici associazioni private, dove ognuno deve essere libero di poter entrare e uscire. Lo Stato, secondo Locke, non ha alcun diritto di intervenire nella vita privata dei singoli, i quali conservano intatti i propri diritti civili, indipendentemente dal tipo di religione che professano.

È evidente, in questa dottrina, la tendenza, che diverrà caratteristica del liberalismo, a separare il più possibile l'ambito civile da quello religioso e a relegare la religione esclusivamente nella sfera della vita privata. È tuttavia anche significativo il fatto che Locke neghi esplicitamente ogni tolleranza nei confronti dei cattolici e degli atei: i primi, infatti, sono ritenuti sudditi di un altro sovrano (il papa), cioè dei potenziali traditori, e quindi non possono pretendere la tutela dello Stato, mentre i secondi, non riconoscendo Dio, non riconoscono nemmeno la legge naturale, da Dio istituita, e pertanto non possono vantare nessun diritto in base ad essa.

La concezione empiristica della conoscenza

Nella riunione tenutasi nel 1671 in casa Shaftesbury, fu deciso che, per poter affrontare in modo adeguato i problemi di morale e di religione, era necessario anzitutto «esaminare la nostra stessa capacità, e vedere quali oggetti siano alla nostra portata, e quali invece siano superiori alla nostra comprensione». Per assolvere a questo compito, Locke scrisse il *Saggio sull'intelletto umano*, dove si propose di determinare «l'origine, la certezza e l'estensione della conoscenza umana», cioè di fare un'indagine preliminare alle questioni che più lo interessavano (l'etica, la politica e la religione), per poter trattare di queste ultime con maggiore competenza. Da ciò si comprende come la sua teoria della conoscenza, come il «discorso sul metodo» di Cartesio, abbia un intento eminentemente pratico, ma se ne differenzi per un carattere più critico, perché riconosce dei limiti alla conoscenza umana e si propone di accertare quali siano.

Per conoscenza umana Locke intende i contenuti della mente, cioè le **idee**, accomunando in questa designazione sia le nozioni razionali che le immagini sensibili e intendendo con essa tutto ciò che viene conosciuto, ossia dei veri e propri «oggetti dell'intelletto». Le «idee» di cui parla Locke, pertanto, non sono né le idee di Platone, che erano una realtà esterna alla mente, anzi l'unica realtà in senso pieno, né le nozioni o i concetti della tradizione aristotelica e scolastica, che erano un semplice tramite per la conoscenza delle cose («ciò per mezzo di cui si conosce»), ma sono, come per Cartesio, delle rappresentazioni, delle immagini mentali, che prendono il posto, per così dire, delle cose e costituiscono il vero e proprio termine della conoscenza («ciò che si conosce»).

A differenza di Cartesio, tuttavia, e dei «platonici» di Cambridge, Locke esclude recisamente che vi possano essere **idee innate**: né le verità matematiche, né i princìpi logici, né i princìpi morali, a suo avviso, sono innati, come è provato dal fatto che i primi sono sconosciuti ai bambini e agli ignoranti, e i secondi variano tra i diversi popoli a seconda della loro cultura e delle loro tradizioni. La mente umana, inizialmente, è per Locke come un foglio bianco, su cui non sta scritto nulla. Tutte le idee, dunque, provengono dall'**esperienza** e non hanno altra garanzia di certezza che l'esperienza stessa. In ciò consiste il cosiddetto «empirismo» di Locke, che non va confuso con la dottrina aristotelica, secondo cui, ugualmente, tutte le conoscenze derivano dall'esperienza, perché, come vedremo subito, Locke concepisce l'esperienza solo come conoscenza di qualità particolari, non di sostanze, ed esclude che essa possa contenere, anche solo in potenza, valide conoscenze ulteriori, di carattere universale.

L'esperienza, tuttavia, è per Locke di due tipi: **sensazione**, o esperienza esterna (di corpi fisici, esistenti fuori di noi), e **riflessione**, o esperienza interna (di fatti psichici, esistenti dentro di noi). Entrambi questi tipi di esperienza producono **idee semplici**, cioè idee corrispondenti a singole **qualità** dei corpi fisici (per esempio un colore, o un suono), o a singoli fatti psichici (per esempio una percezione, un desiderio o un atto di volontà); ugualmente semplici sono le idee prodotte dalla sensazione e dalla riflessione combinate insieme (per esempio l'idea di piacere, o di dolore, o di «esistenza», di «unità», di «potere»).

Le qualità dei corpi fisici, poi, possono essere oggetto di una singola sensazione, come il colore, l'odore, il sapore, oppure di più sensazioni, come la «solidità», l'«estensione» o la «figura». Locke chiama queste ultime **qualità primarie**, considerandole come inseparabili dai corpi e cause dirette di sensazione, e le altre **qualità se-**

condarie, ritenendo che esse producano una sensazione solo attraverso le qualità primarie. Questa distinzione corrisponde a quella fatta da Galilei e da Cartesio tra qualità oggettive, esistenti nei corpi, e qualità soggettive, esistenti solo nei nostri sensi (Galilei) o nel nostro pensiero (Cartesio).

Quando molte idee semplici si raggruppano costantemente insieme, si forma nella mente un'«idea complessa». Le **idee complesse**, composte di idee semplici e da queste derivate, non sono idee generali, o universali, come i concetti della tradizione aristotelica, perché hanno sempre, come le idee semplici, un contenuto particolare (per esempio l'idea di un singolo albero è un'idea complessa, formata dall'unione tra l'idea semplice del colore delle foglie, quella della forma del tronco, ed altre ancora). Universali sono soltanto i nomi («uomo», «animale»), perciò Locke segue il nominalismo di Hobbes. Le idee complesse possono essere idee di **sostanze**, cioè di cose esistenti in se stesse (per esempio un uomo, o un albero), o di **modi**, cioè di affezioni esistenti nelle sostanze o dipendenti da queste (per esempio il «numero», o la «durata», o un'azione), o infine di **relazioni** intercorrenti tra le sostanze (per esempio l'«identità» di una sostanza con se stessa, o la «causalità» di una sostanza in rapporto ad un'altra).

Particolarmente importante è ciò che Locke dice a proposito dell'**idea di sostanza**. Questa, come abbiamo visto, non è un'idea semplice, cioè derivante direttamente da una sensazione: ciò significa che, per Locke, noi non abbiamo mai esperienza di una sostanza (per esempio non vediamo mai un uomo, come sosteneva Aristotele), ma solo di singole qualità. Quando le idee semplici di alcune qualità, per esempio la forma umana, il colore della pelle, il suono della voce, si raggruppano costantemente insieme, noi ci formiamo l'idea (complessa) di qualcosa che le sostiene e le tiene unite, cioè di un sostrato comune alle varie qualità, nel caso specifico un uomo: questa è l'idea della sostanza. Poiché, tuttavia, questo sostrato non viene mai percepito da noi, esso rimane oscuro: la sostanza, dunque, per Locke è un **sostrato oscuro**, cioè esistente, ma inconoscibile, a cui corrisponde un'idea complessa, la quale è a sua volta «oscura e confusa», mentre le idee semplici delle singole qualità sono idee «chiare e distinte».

Per Locke dunque, come per Galilei, noi non conosciamo mai le essenze reali delle cose, le «forme» delle sostanze, e ciò che esprimiamo nelle definizioni delle sostanze sono solo delle «essenze nominali», cioè i significati dei nomi stessi, necessari per identificare le sostanze, cioè per dire «di che sorta sono» (perciò Locke chiama le essenze nominali col nome di «sortali»). Anche le idee dei modi e delle relazioni, quando si riferiscono a cose esistenti fuori di noi, non sono mai chiare e distinte, ma hanno continuamente bisogno di essere verificate attraverso l'esperienza, perciò le **scienze della natura** (fisica, chimica, medicina) hanno un valore solo sperimentale (come sosteneva la «filosofia sperimentale»), non un valore assoluto, perché le loro conclusioni (cioè le leggi fisiche), per essere valide, devono essere confermate mediante esperimenti. Solo le idee di relazioni a noi perfettamente note, come le relazioni matematiche, che esistono solo nella nostra mente, o quelle stabilite dalle leggi morali, che sono rivelate da Dio o fatte dagli uomini, possono essere conosciute con assoluta chiarezza, per mezzo dell'**intuizione**, o per mezzo della **dimostrazione**, e pertanto solo la **matematica** e la **morale**, secondo Locke, sono scienze dotate di necessità assoluta.

Oggetto di intuizione, secondo Locke, è anche la **nostra esistenza**, perché l'idea che abbiamo di noi stessi come esseri intelligenti implica immediatamente anche il fatto che noi esistiamo, come sosteneva Cartesio. L'identità della persona umana dipende

dunque esclusivamente dalla coscienza che essa ha di sé, e la permanenza di tale identità dipende non dal suo essere una sostanza, perché la sostanza è inconoscibile, ma dalla permanenza della sua coscienza, cioè dalla memoria. L'**esistenza di Dio**, invece, ha bisogno di una dimostrazione che Locke svolge servendosi dell'idea di causalità, cioè dell'idea, a suo avviso oggetto di intuizione, che il puro nulla non può «produrre» alcunché di reale, dalla quale deriva che la realtà deve essere stata «prodotta» da un ente sommamente reale, cioè da Dio. Quanto all'esistenza degli **altri corpi**, essa è garantita, secondo Locke, dalla sensazione. Nulla può garantire, invece, l'esistenza di **altri spiriti**, che pertanto non è oggetto di conoscenza, ma soltanto di opinione.

In tal modo Locke ritiene di avere stabilito i limiti della nostra conoscenza, chiarendo in quali campi è possibile avere certezze assolute e in quali invece ciò non è possibile e assicurando così ciò che gli stava più a cuore, cioè la possibilità di avere certezze nell'etica, nella politica e nella religione.

Il pensiero etico

Locke oscilla tra una concezione dell'etica come scienza rigorosamente dimostrativa, coerente con le conclusioni del *Saggio sull'intelletto umano*, e una concezione invece di tipo empiristico, coerente piuttosto coi suoi inizi. In base alla prima egli afferma che noi possiamo dedurre dalla **legge divina**, rivelata da Dio agli uomini e quindi perfettamente nota, le norme del nostro comportamento. In base alla seconda, invece, egli osserva che gli uomini agiscono sempre in vista del piacere (ovvero dell'utile, identificato da Locke anche col bene), cioè per eliminare il disagio che provano in seguito alla mancanza di qualche cosa, e che l'etica deve quindi indicare le norme da seguire per ottenere il maggior numero possibile di piaceri, vale a dire la **felicità**, riducendo al minimo i conflitti tra i beni.

La conciliazione fra le due diverse concezioni è data dalla dottrina della **legge naturale**, la quale da un lato, cioè in quanto creata da Dio, è espressione anche della sua volontà, e quindi è conforme alla legge divina, e dall'altro, in quanto presente nella stessa natura umana, è quella che spinge gli uomini ad agire in vista del piacere. Per riconoscere la legge naturale, pertanto, bisogna seguire la propria inclinazione al piacere, ma non immediatamente, bensì ragionando, cioè tenendo conto della complessità dei rapporti che si stabiliscono tra i diversi beni, e preoccupandosi quindi di ottenere complessivamente il massimo piacere possibile, cioè la felicità. Questa concezione, come si vede, non è lontana da quella aristotelica e contiene anche i primi elementi di quello che sarà poi chiamato l'utilitarismo moderno.

Il liberalismo politico

Molto più originale è il pensiero politico di Locke, che ha fatto di lui il fondatore del liberalismo moderno. Nel primo dei due *Trattati sul governo* Locke polemizza contro la dottrina paternalistica dello scrittore filo-assolutista **Robert Filmer** (morto nel 1653), il quale in un'opera intitolata *Patriarcha* aveva sostenuto che la società politica deve essere organizzata come una famiglia i cui membri sono disuguali per natura e devono obbedire, per il loro stesso bene, al padre che gode su di essi di poteri assoluti. Allo stesso modo, argomentava Filmer, nella società politica i sudditi devono essere sottomessi al monarca che, discendendo per via ereditaria da Ada-

mo, riceve la sua autorità da Dio stesso, il quale l'avrebbe concessa al primo patriarca e a tutti i suoi legittimi successori, e quindi regna per diritto divino.

Benché Filmer si appellasse, per la sua dottrina dell'ineguaglianza naturale, ad Aristotele, contro gli aristotelici Suarez e Bellarmino, che sostenevano invece l'uguaglianza, la sua dottrina è di tipo platonico: era Platone, infatti, che assimilava la città ad un'unica famiglia, mentre Aristotele insisteva sulla differenza tra il governo della famiglia e quello della città. A questo «paternalismo» Locke ribatte che Adamo non ricevette affatto da Dio un'autorità assoluta su tutti gli uomini, che gli uomini sono per natura tutti **uguali** (in quanto tutti dotati di ragione) e quindi nemmeno il padre possiede pieni poteri sulla sua famiglia, e infine che l'autorità politica si basa non sul diritto divino, ma sul **consenso** di tutti.

Nel secondo *Trattato sul governo*, poi, Locke polemizza con Hobbes, sostenendo che per natura gli uomini sono animati da tendenze socievoli, cioè tendono a vivere in pace e ad aiutarsi reciprocamente, aspirando ciascuno alla massima **libertà** e procurandosi ciascuno, attraverso il proprio lavoro, una certa **proprietà**. La vita, la libertà e la proprietà fanno parte, dunque, dei **diritti naturali**, che non possono essere alienati a nessuna autorità. In particolare il diritto di proprietà si fonda, secondo Locke, sul **lavoro**. È vero, infatti, che all'inizio Dio mise tutta la terra a disposizione di tutti gli uomini, ma è anche vero che ciascuno di questi, lavorando una parte della terra, l'ha trasformata, cioè vi ha, per così dire, introdotto il proprio lavoro, del quale ciascuno è proprietario come è proprietario della sua persona, e con ciò l'ha fatta propria. È facile riconoscere in questa concezione l'etica propria della nuova classe borghese, quella dei proprietari terrieri della classe media, artefice in Inghilterra della rivoluzione contro l'assolutismo degli Stuart.

Poiché tuttavia, prosegue Locke, gli uomini a volte si allontanano dall'autentico stato di natura, minacciando la proprietà, la libertà e la stessa vita di altri uomini, si rende necessaria un'autorità che impedisca tutto questo, ovvero si deve dar vita alla «società politica» (da Locke chiamata indifferentemente anche «società civile»), passando dallo stato di natura allo **stato civile**. Quest'ultimo però non è la negazione del primo, come per Hobbes, bensì la sua continuazione, anzi la sua tutela: l'autorità, infatti, viene instaurata mediante un contratto, il **contratto sociale**, che è espressione del consenso di tutti i cittadini. Anche in questa dottrina è riconoscibile l'influenza di Fortescue e di Hooker, entrambi sostenitori della delega del potere al monarca da parte del popolo.

Col contratto sociale, secondo Locke, gli uomini non rinunciano a nessuno dei propri diritti naturali, ma rinunciano solo a difenderli personalmente, affidandoli ad un sovrano. Questi si impegna pertanto a rispettare anzitutto la vita e soprattutto la libertà dei suoi sudditi, astenendosi da ogni intervento nella loro vita privata, e poi anche a difendere le loro proprietà. Il contratto deve essere garantito da una **costituzione**, vincolante sia per il sovrano che per i sudditi, la quale sancisca anche la **divisione dei poteri**, cioè la distinzione tra il potere legislativo, affidato al parlamento (il quale deve fare leggi conformi alla legge naturale), il potere esecutivo, affidato al sovrano (il quale deve applicare le leggi approvate dal parlamento), e il potere «federativo», cioè di far rispettare i patti (in latino *foedera*), affidato ugualmente al sovrano o ai suoi rappresentanti (i magistrati).

L'insieme di tali poteri forma lo Stato, il quale rimane distinto dalla società civile e non deve interferire nella vita privata dei cittadini, rispettando la libertà di religione, la libertà di opinione e di associazione politica e la libertà di iniziativa economica,

cioè quelle che poi saranno chiamate le «**libertà civili**». Qualora lo Stato violi qualcuna di queste libertà, sostiene Locke, i cittadini hanno il diritto di resistergli, cioè di ribellarsi. Questa teoria, nel suo complesso, è nota col nome di «liberalismo politico», ed è l'opposto dell'assolutismo politico di Hobbes.

Poiché, prosegue Locke, in seguito all'introduzione della moneta, la proprietà può essere accresciuta in misura illimitata mediante l'acquisto del lavoro altrui, senza fare alcun danno agli altri (egli era convinto infatti che la recente conquista delle colonie americane mettesse a disposizione una quantità praticamente illimitata di terra), lo Stato non deve porre limiti alle **iniziative economiche** dei cittadini ma lasciare che queste si sviluppino liberamente, attraverso lo sfruttamento intensivo della terra, la colonizzazione ed eventualmente anche la schiavitù (giustificata da Locke nei confronti degli indigeni americani, in quanto assoggettati mediante una «guerra giusta»). Vediamo così come al liberalismo politico si accompagnino già i primi elementi di quello che sarà poi chiamato il «liberismo economico», cioè la teoria che sostiene la necessità di non limitare mai l'iniziativa privata.

Il pensiero religioso

L'ultima importante opera di Locke, *La ragionevolezza del cristianesimo*, sostiene che **il cristianesimo è una religione** «**ragionevole**», cioè non contraria alla ragione. Ciò non significa che i suoi contenuti siano tutti «razionali», cioè dimostrabili dalla ragione, perché anzi essi (in particolare il suo nucleo principale, cioè la fede che Gesù di Nazareth era veramente il Cristo, ovvero il Messia inviato da Dio per salvare gli uomini) sono al di sopra delle capacità conoscitive della ragione, e neppure che siano «irrazionali», cioè contrari alla ragione, perché si fondano su una rivelazione proveniente da una fonte degna di credito, Dio stesso, del quale la ragione può dimostrare l'esistenza e la credibilità.

Nella religione cristiana, secondo Locke, non c'è nulla di irrazionale e comunque, se qualcosa di irrazionale vi fosse, nessuno sarebbe tenuto a credervi. Il cristianesimo consiste essenzialmente nel messaggio di salvezza annunciato da Cristo e, dovendo essere compreso da tutti gli uomini, anche dai più semplici, non ha bisogno di complicate spiegazioni teologiche. Esso comporta una **morale conforme alla legge naturale** e un **culto essenzialmente interiore**. In questa concezione della religione è evidente l'influenza di Boyle e della «filosofia sperimentale», cioè la preoccupazione di tenere rigorosamente distinto l'ambito della ragione da quello della fede, anche se è innegabile un certo primato della ragione, per il fatto che ad essa spetta di decidere quali contenuti della fede siano accettabili e quali non lo siano. Per questo motivo vi fu anche chi accusò Locke di socinianesimo, cioè di razionalismo nell'interpretazione della religione. Molto più avanti in questa direzione si spingeranno, come vedremo, i deisti inglesi del secolo successivo.

CAPITOLO **9**

LEIBNIZ E LA FILOSOFIA TEDESCA NEL SEICENTO

Mentre in Inghilterra si sviluppavano la «filosofia sperimentale» di Boyle e Newton e l'empirismo di Locke, nel continente europeo proseguiva il dibattito sul cartesianesimo, arricchito dai sistemi di Malebranche e di Spinoza, e in particolare si acuiva il contrasto tra la nuova filosofia e la filosofia tradizionale, cioè la Scolastica di ispirazione aristotelica, particolarmente forte in Germania sia nelle università delle regioni cattoliche, dove tale tradizione era stata alimentata soprattutto dai gesuiti, sia in quelle delle regioni protestanti, dove era stata rinnovata da Melantone. In queste ultime si forma **Goffredo Guglielmo Leibniz**, filosofo e scienziato di altissimo livello, il quale tenta l'impresa grandiosa e difficilissima di conciliare la filosofia tradizionale (cioè un aristotelismo caratterizzato da forti venature neoplatoniche) con la filosofia moderna (cioè un cartesianesimo collegato soprattutto alla nuova scienza della natura).

1 VITA E OPERE

Nato nel 1646 a Lipsia, da famiglia protestante, Leibniz studiò filosofia nell'università della sua città, dove ebbe come maestro l'aristotelico Jakob Thomasius, e sotto la sua direzione scrisse, nel 1663, una *Metaphysica disputatio de principio individui*, su un argomento di evidente carattere aristotelico. Studiò quindi matematica nell'università di Jena e giurisprudenza nell'università di Altdorf, dove si laureò nel 1666. In questo stesso anno scrisse la *Dissertatio de arte combinatoria*. Due anni dopo, cioè nel 1668, ottenne un ufficio alla corte cattolica del principe-vescovo di Magonza, da dove scrisse, nel 1669, una famosa *Lettera a Jakob Thomasius*. Nel 1672 si recò a Parigi, dove conobbe i filosofi Arnauld e Malebranche e lo scienziato Huygens, quindi a Londra, dove incontrò Newton e divenne membro della Royal Society, e infine in Olanda, dove conobbe il biologo Antonio van Leeuwenhoek (1623-1673, inventore del microscopio e scopritore dei capillari, degli spermatozoi e dei microbi) e visitò Spinoza, che gli lesse brani della sua *Ethica*.

Nel 1676 Leibniz fu assunto alla corte del duca di Hannover prima come bibliotecario, poi come consigliere e storiografo ufficiale della dinastia. A Hannover, dove rimase per tutta la vita, sia pure con vari intervalli dovuti ai frequenti viaggi, Leibniz scrisse quasi tutte le sue opere più importanti, tra cui ricordiamo anzitutto, nel 1684, le *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* e, nel 1686, lo scritto sulle *Primae veritates* e

il *Discours de métaphysique* (*Discorso di metafisica*), scritto in francese, come tutte le opere successive, perché questa era allora, dopo il latino, la lingua più diffusa. In questo periodo scoprì anche, per via diversa da Newton, il calcolo infinitesimale, rendendolo noto nel 1684 con la memoria *Nova methodus pro maximis et minimis*. Quale storiografo della casa di Hannover, Leibniz intraprese, al fine di acquisire documenti sulla famiglia ducale, un viaggio in Austria e in Italia, che durò sino al 1690 e lo portò a Venezia, Padova, Firenze, Roma e Napoli, dove cercò di far nominare nelle varie università dei professori che fossero suoi seguaci.

Tornato a Hannover, scrisse, nel 1695, il *Système nouveau de la nature* (*Nuovo sistema della natura*) e compose in varie riprese (tra il 1693 e il 1704) i *Nouveaux Essays sur l'entendement humain* (*Nuovi saggi sull'intelletto umano*), rivolti contro Locke e mai pubblicati a causa della sopraggiunta morte di quest'ultimo (uscirono postumi nel 1765). In questo periodo scrisse anche varie opere di diritto, di storia e di geografia. Nel 1699 Leibniz fu nominato membro dell'Accademia delle Scienze di Parigi e nel 1700 promosse la fondazione dell'Accademia di Berlino, di cui fu nominato primo presidente. In seguito fu nominato consigliere del re Federico I di Prussia, dello zar Pietro il Grande di Russia e dell'imperatore. In questo periodo Leibniz si adoperò molto, avvalendosi del grande prestigio scientifico raggiunto, per favorire l'unione tra le diverse chiese protestanti e tra queste ultime e la Chiesa cattolica, nonché per promuovere un unico ordinamento giuridico europeo.

Nel 1710 Leibniz scrisse gli *Essays de Théodicée* (*Saggi di Teodicea*), per rispondere alle critiche rivoltegli da Bayle, e nel 1714 due importanti opere filosofiche, la *Monadologie* (*Monadologia*) e i *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* (*Princìpi della natura e della grazia fondati sulla ragione*). Moltissime furono inoltre le opere minori, scritte in varie occasioni (per esempio collaborando alla rivista di Bayle, «Nouvelles de la République des Lettres»), nonché gli scambi epistolari con i più importanti filosofi e scienziati dell'epoca (Hobbes, Oldenburg, Tschirnhaus, Huygens, Bernoulli, Arnauld, Malebranche, Clarke, Des Bosses). Nel 1713 Leibniz fu accusato ingiustamente dalla Royal Society di avere copiato da Newton il calcolo infinitesimale, che invece egli aveva scoperto in modo del tutto indipendente e pubblicato già nel 1684 (Newton, invece, che pure era giunto agli stessi risultati con qualche anno di anticipo su Leibniz, solo nel 1692 aveva reso pubblica la sua scoperta). Nel 1714 Leibniz perdette la protezione del duca di Hannover, divenuto re di Inghilterra col nome di Giorgio I, che non lo portò con sé a Londra e non lo difese dalle accuse di plagio. Il filosofo morì, in solitudine, a Hannover, nel 1716.

2 LA CONCILIAZIONE TRA ARISTOTELE E I MODERNI

La *Lettera a Jakob Thomasius*, che costituisce in un certo senso il programma dell'intera filosofia di Leibniz, ha come titolo *De Aristotele recentioribus reconciliabili*. In essa l'autore afferma che la *Fisica* di Aristotele, una volta liberata dai fraintendimenti compiuti dalla Scolastica deteriore, continua ad essere accettabile in tutte le sue parti, cioè nella sua concezione della materia, della forma, della privazione, della natura, del mutamento, del tempo, del luogo e dell'infinito. In particolare Leibniz giudica irrinunciabile la dottrina della «**forma sostanziale**», secondo la quale ciò che determina le sostanze nel loro essere e nel loro comportamento è precisamente la loro essenza,

o forma (quella che Galilei aveva dichiarato di non voler «tentare» e che Cartesio e Hobbes avevano esplicitamente negato).

Questa dottrina, secondo Leibniz, non solo può, ma deve essere conciliata con la fisica moderna, inaugurata appunto da Galilei e da Cartesio, secondo la quale il comportamento dei corpi deve essere spiegato per mezzo di «grandezza, figura e movimento», vale a dire da un punto di vista meccanicistico. Il modo di questa conciliazione è illustrato in un'opera posteriore, il *Discorso di metafisica*, e consiste nell'usare la dottrina aristotelica della forma sostanziale «**in metafisica**», cioè per «conoscere bene i primi princìpi», e nel fare invece ricorso a «grandezza, figura e movimento», cioè alla spiegazione meccanicistica, per «**i particolari della fisica**», cioè «per spiegare questo o quel fenomeno» ed il «modo di operare» dei corpi.

In tal modo Leibniz mostra di avere compreso che la *Fisica* di Aristotele non contiene una scienza della natura nel senso moderno del termine, cioè una fisica, ma una filosofia generale, cioè una metafisica, la quale non solo continua ad essere valida dopo la scoperta della scienza moderna, ma anzi è necessaria per fornire le spiegazioni ultime di quei fenomeni di cui la scienza moderna fornisce invece le spiegazioni più immediate. Anzi, distinguendo tra i «primi princìpi», oggetto della metafisica, nei quali rientra la «forma sostanziale», o essenza, ed il «modo di operare» dei corpi, cioè quelle che Galilei chiamava le «affezioni», Leibniz mostra di avere compreso, con chiarezza ancor maggiore di Galilei e certamente più di tutti i filosofi moderni finora considerati, la **distinzione fondamentale tra filosofia e scienza**.

Ciò gli è stato reso possibile dal fatto di avere ricevuto, prima, una formazione filosofica rigorosa alla scuola del Thomasius, che gli fece conoscere l'autentico pensiero di Aristotele e in particolare la sua dottrina della sostanza individuale (esposta da Leibniz nella sua disputa universitaria sul principio di individuazione), e di essersi impadronito a fondo, poi, della matematica e della fisica moderne, presenti già nelle sue opere giovanili (la prima è esposta nella dissertazione sull'arte combinatoria). Ancora negli ultimi anni della sua vita, come risulta da una lettera scritta nel 1714, Leibniz insisterà sul valore della filosofia antica, da lui riassunta nel concetto di «**filosofia perenne**» (comprendente i Greci, la Patristica e la Scolastica), affermando il carattere classico, cioè appunto «perenne», di essa, anche se il suo aristotelismo si sarà ormai mescolato, come vedremo, con un'abbondante dose di neoplatonismo e di matematismo moderno.

3 La fisica

Pur accettando, in generale, i criteri impiegati dalla fisica moderna, cioè galileiano-cartesiano-newtoniana, per spiegare il mondo materiale, ossia la riduzione delle qualità dei corpi alle loro proprietà misurabili (estensione, figura e movimento) e il conseguente meccanicismo, da lui peraltro circoscritto al mondo dei corpi, Leibniz portò anche un contributo al progresso della fisica, con un'interpretazione più **dinamica** dello stesso meccanicismo e persino con la vera e propria scoperta di nuove leggi fisiche.

Della fisica cartesiana, anzitutto, Leibniz rifiutò la riduzione della materia a pura estensione, affermando che quest'ultima è solo un modo in cui la materia si manifesta alla sensibilità umana, cioè è un **fenomeno** (*phainómenon* in greco significa «ciò che ap-

pare»), sia pure «ben fondato», ovvero qualcosa che appare veramente, non nel senso di una mera apparenza contrapposta alla realtà. In tal modo egli aboliva di fatto la distinzione galileiana, cartesiana e lockiana, tra qualità primarie e qualità secondarie, rendendole tutte relative alla sensibilità umana. Un'altra proprietà, non meno importante dell'estensione, che la materia manifesta alla sensibilità, è per Leibniz l'**impenetrabilità**, cioè la resistenza dei corpi ad accogliere altri corpi nello spazio da essi occupato, il che rivela già, a suo avviso, che la natura della materia consiste in una forza.

Questa è la scoperta fatta da Leibniz, il fatto che, contrariamente a quanto aveva sostenuto Cartesio, ciò che si conserva costante, nel movimento dei corpi, non è il prodotto della massa per la velocità, ossia la «quantità di movimento» (mv), ma quella che oggi viene chiamata l'«energia cinetica», che Leibniz riuscì a calcolare esattamente come il prodotto della massa per il quadrato della velocità diviso due (mv^2:2) e battezzò col nome di «**forza viva**». A questa scoperta si era avvicinato, come abbiamo visto, anche Huygens, il quale però, restando fondamentalmente cartesiano, non ne aveva tratto le conseguenze generali che ne trasse Leibniz, ovvero la convinzione che la materia è essenzialmente forza, energia, o, come dice lo stesso Leibniz impiegando termini latini, *conatus* (sforzo) o *nisus* (tendenza), e, riprendendo il termine aristotelico, **entelechìa**, cioè atto, non solo nel senso di perfezione, ma anche nel senso di attività.

Dalla riduzione, poi, di tutte le proprietà della materia a «fenomeni» deriva anche una concezione dello spazio e del tempo opposta a quella di Newton e molto vicina a quella di Aristotele: per Leibniz, infatti, lo **spazio** non è altro che una relazione tra i corpi, precisamente l'«ordine delle coesistenze», cioè l'ordine in cui si dispongono corpi tra loro coesistenti, così come è una relazione tra corpi il **tempo**, definito come l'«ordine delle successioni», cioè l'ordine in cui si dispongono corpi tra loro successivi. Ricordiamo che Aristotele aveva definito il luogo come il limite del corpo e il tempo come la misura del movimento, riducendo anch'egli spazio e tempo a proprietà dei corpi, mentre Newton, al contrario, aveva parlato di spazio e tempo assoluti, cioè esistenti indipendentemente dai corpi, e ne aveva fatto addirittura degli organi di senso di Dio, ossia una sorta di punti di vista di Dio sulla realtà.

Nel suo insieme, pertanto, l'universo fisico di Leibniz si presenta come un **sistema di punti di forza**, ovvero di centri di energia (i corpi), i quali si manifestano alla nostra sensibilità come impenetrabili, estesi, disposti secondo un ordine spaziale e temporale, ma in realtà sono soprattutto fonti di attività che interagiscono tra di loro, conservando sempre immutata la quantità totale di energia di cui l'universo stesso è costituito. Non c'è dubbio che la visione meccanicistica di Cartesio e di Newton ha assunto in tal modo un aspetto molto più dinamico, cioè vivo e quasi animato.

4 LOGICA E MATEMATICA

Oltre che nella fisica, anzi più ancora che nella fisica, il genio scientifico di Leibniz si manifestò nella logica e nella matematica. Già nella dissertazione giovanile *De arte combinatoria* egli aveva concepito il progetto di una **scienza universale**, realizzabile attraverso la riduzione di tutte le proposizioni vere, dette appunto «verità», ad alcune proposizioni elementari, o primitive, le «verità prime», e attraverso la successiva combinazione di queste verità prime in tutti i modi non implicanti contraddizione, sì da ottenere tutte le verità possibili. Sono riconoscibili in questo processo, oltre all'idea

dell'arte combinatoria, risalente a Raimondo Lullo, il metodo cartesiano dell'**analisi** (riduzione) e della **sintesi** (composizione o combinazione), nonché la funzione di legge suprema svolta dal principio di non contraddizione.

Ma ciò che Leibniz aveva aggiunto di proprio, in questo disegno, era l'idea di esprimere tutte le proposizioni mediante segni, o simboli grafici, detti **caratteri**, simili a quelli usati dall'algebra, e di passare da un insieme di proposizioni ad un altro mediante una vera e propria forma di calcolo, simile a quello algebrico, detto **calcolo logico**. In tal modo si sarebbe potuto costruire, secondo Leibniz, un linguaggio simbolico universale, detto *characteristica universalis*, il quale avrebbe accresciuto enormemente il «potere della mente» umana.

A parte l'intento pratico, consueto nella filosofia moderna, si noti in questo progetto lo spostamento dell'attenzione dai contenuti di verità (cioè dal significato dei termini) agli aspetti formali del linguaggio (i simboli e i rapporti sintattici tra le proposizioni), cioè l'avvio alla costruzione di una **logica puramente formale**, nonché l'assimilazione della logica alla matematica, anzi la **riduzione della matematica a un caso particolare della logica**, che è la logica applicata ai numeri e alle grandezze.

Nelle opere di logica più mature Leibniz sviluppò soprattutto la sua dottrina delle verità, distinguendone due tipi: le **verità di ragione**, cioè le proposizioni la cui negazione è contraddittoria, le quali pertanto, oltre che vere, sono anche necessarie, per esempio «la somma degli angoli del triangolo è uguale a due angoli retti» (nella geometria euclidea la negazione di questa proposizione porta infatti a una contraddizione); e le **verità di fatto**, cioè le proposizioni vere la cui negazione non è contraddittoria, le quali pertanto, pur essendo vere, non sono necessarie, per esempio «Alessandro il Grande sconfisse Dario» (ciò infatti è accaduto, quindi è vero, ma poteva anche non accadere).

Le verità di ragione sono tutte riconducibili, per mezzo dell'analisi, a delle **proposizioni identiche**, tali cioè che tra il soggetto e il predicato vi sia identità totale (per esempio «il triangolo è una figura piana con tre lati») o identità parziale (per esempio «il triangolo è una figura piana»). Il principio in virtù del quale le verità non identiche, ma necessarie, vengono ricondotte a quelle identiche, è il **principio di ragion sufficiente**, secondo il quale «nessuna proposizione è vera se non ha, in se stessa o in un'altra, la ragione della sua verità»: le proposizioni non identiche, ma necessarie, hanno infatti la ragione della loro verità in quelle identiche, mentre queste l'hanno in se stesse. Il principio, invece, in virtù del quale sono vere le proposizioni identiche, è il **principio di identità**, secondo il quale «ogni cosa è identica a se stessa», o, come scrive Leibniz esprimendosi per simboli, «A è A» (dove la copula ha il significato di un rapporto di identità e potrebbe essere sostituita col segno algebrico dell'uguaglianza, cioè =).

A questi, che sono i due princìpi supremi della logica, Leibniz ne aggiunge un terzo, il **principio dell'identità degli indiscernibili**, secondo cui «non possono darsi in natura due cose singolari differenti unicamente per numero», il che significa che le cose differenti solo per numero e per nessun'altra qualità (cioè «indiscernibili») sono in realtà identiche, cioè sono una cosa sola. A conferma di tale principio, Leibniz stesso narra che le dame della corte di Hannover si aggiravano nei parchi del castello cercando invano due foglie perfettamente identiche tra di loro.

In realtà si tratta di un principio tutt'altro che evidente, che non va confuso con quella che i logici odierni chiamano la «Legge di Leibniz» e che dice esattamente

l'inverso, ossia che due cose veramente identiche tra loro sono indiscernibili l'una dall'altra, cioè hanno le stesse proprietà. Il principio formulato da Leibniz è, invece, carico di conseguenze metafisiche, perché esclude che due individui possano differire solo per la materia, come sosteneva Aristotele, e quindi implica che ciascun individuo abbia una forma diversa da tutte le altre, identica soltanto a se stessa (come era la *haecceitas* di cui parlava Duns Scoto). In tal modo l'identità della forma unicamente con se stessa, cioè la sua unicità, diventa veramente la caratteristica fondamentale degli individui.

Quanto al **principio di non contraddizione**, risalente ad Aristotele, secondo Leibniz esso non è che una riformulazione, in termini negativi, del principio di identità, cioè afferma che «nessuna cosa è identica alla propria negazione», ovvero «non-A è non-A», o «A non è non-A». Si noti che tale formulazione, in realtà, è diversa da quella aristotelica: secondo Aristotele, infatti, il principio di non contraddizione esclude solo che uno stesso soggetto possa avere, contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto, predicati opposti (per esempio che A possa essere contemporaneamente B e non-B, ovvero un uomo possa essere contemporaneamente giovane e vecchio), ma non implica affatto che esso debba avere solo predicati ad esso identici, totalmente o parzialmente (cioè che A debba essere soltanto A e non possa essere anche B, ovvero che un uomo debba essere soltanto un uomo e non possa essere anche giovane). Aristotele, del resto, non formula nemmeno il principio di identità tra i princìpi supremi.

Per Leibniz, invece, **il solo criterio di verità è l'identità**, totale o parziale, tra soggetto e predicato, ovvero quella che egli chiama l'«inerenza» del predicato al soggetto, intendendo con questo termine l'inclusione del predicato nel soggetto come sua parte costitutiva. Per lui, infatti, il modello delle proposizioni vere è costituito dalle proposizioni identiche o riconducibili a quelle identiche, cioè dalle proposizioni necessarie, o verità di ragione. Ciò significa che Leibniz ha assunto come modello della sua logica la matematica (in matematica, infatti, le proposizioni vere sono tutte necessarie), e pertanto, sotto questo aspetto, anch'egli è condizionato dal presupposto cartesiano (e spinoziano), secondo cui l'unico metodo valido è il metodo matematico.

Ciò è confermato anche da quanto Leibniz afferma a proposito delle verità di fatto. L'ammissione di queste, accanto alle verità di ragione, sembrerebbe fare eccezione al metodo cartesiano, e quindi anche aprire un varco, nella concezione della realtà, all'ammissione della **contingenza** contro il rigido determinismo spinoziano. Ma questa impressione è presto cancellata da altre affermazioni di Leibniz, secondo cui anche le verità di fatto, per il principio di ragion sufficiente, devono essere riconducibili a delle proposizioni identiche: la sola differenza tra queste e le verità di ragione sta nel fatto che, nel caso di queste ultime, il procedimento di analisi, attraverso cui si compie tale riconduzione, è costituito da una **serie finita** di passaggi, mentre nel caso delle verità di fatto esso è costituito da una **serie infinita** di passaggi, tale per cui noi non riusciamo mai a percorrerne con la ragione l'intera catena. Ciò non significa, tuttavia, che tale catena non esista: essa, secondo Leibniz, esiste e può essere abbracciata solo da un intelletto infinito, qual è quello di Dio. Dal punto di vista di Dio, pertanto, non c'è nessuna differenza tra verità di ragione e verità di fatto, cioè non esiste alcuna contingenza.

Le verità dunque, secondo Leibniz, sono tutte concatenate fra loro in maniera rigorosamente necessaria, per cui dalle ultime è possibile risalire alle prime e da queste discendere alle ultime, attraverso l'analisi e la sintesi. Se il carattere matematistico di que-

sta concezione è innegabile, bisogna peraltro dare atto a Leibniz di avere ammesso non uno solo, ma **molti sistemi possibili di verità**, diversi l'uno dall'altro a seconda delle proposizioni primitive su cui si fondano. Ciascuno di essi è dominato al proprio interno dalla più rigorosa necessità, ma nessuno di essi è necessario in assoluto, cioè è tale da doversi realizzare necessariamente nella realtà. Come vedremo tra poco, Leibniz chiamerà tali sistemi «**mondi possibili**», affermando che essi sono tutti contenuti nella mente di Dio e che ciascuno di essi può essere realizzato, cioè tradursi in realtà, qualora Dio decida di farlo, anche se non possono essere realizzati tutti contemporaneamente, perché alcuni possono contenere delle contraddizioni rispetto ad altri.

La condizione affinché ciascuno di tali sistemi sia possibile, è che esso non abbia contraddizioni al proprio interno, il che poi equivale, come abbiamo visto, ad essere composto tutto da proposizioni identiche o riconducibili a identiche, cioè ad essere, al proprio interno, necessario. In tal modo Leibniz scopre la possibilità di sistemi logici diversi, tutti coerenti al proprio interno, ma tutti anche puramente formali, cioè non necessariamente veri (nel senso di corrispondenti alla realtà). Questa scoperta darà luogo due secoli più tardi, come vedremo, alla creazione delle geometrie non euclidee. Anche per questo motivo Leibniz è considerato l'**iniziatore della logica formale moderna**.

5 La metafisica: le mònadi e i gradi della conoscenza

L'importanza filosofica di Leibniz, tuttavia, più ancora che nella sua fisica e nella sua logica, sta nella sua metafisica, dove ugualmente si esprime lo sforzo di conciliare Aristotele con i moderni, portando a risultati estremamente originali. La scoperta, compiuta nell'ambito della fisica, che i corpi sono costituiti essenzialmente da energia, indusse Leibniz a ritenere che la stessa materia, quella che egli chiama la «materia prima», non sia altro che il limite di tale energia, cioè l'aspetto passivo dei corpi, e che pertanto la loro essenza non sia la materia, ma la forma, precisamente la «forma sostanziale» di cui aveva parlato Aristotele.

Tale forma, prosegue Leibniz, essendo immateriale, deve essere anche semplice, perché si dà composizione di parti solo dove si dà materia, mentre i corpi, in quanto materiali, sono dei composti. Dunque i corpi sono sostanze materiali, composte da **sostanze semplici** che sono invece immateriali: il carattere materiale dei corpi, detto da Leibniz «materia seconda», consiste precisamente nel loro essere composti di sostanze semplici.

Nella realtà, dunque, esistono molte sostanze, come affermava Aristotele, e non una sostanza sola, come affermava Spinoza: ciò, secondo Leibniz, è del tutto evidente e non ha bisogno di essere dimostrato. Il carattere evidente della molteplicità, del resto, è confermato anche dal *cogito* cartesiano, perché è evidente non solo che noi pensiamo, ma anche che pensiamo cose tra loro diverse, e dunque già nel *cogito* è contenuta la varietà del reale.

In un primo momento, cioè nel *Discorso di metafisica*, Leibniz chiama tali sostanze semplici soltanto col nome di «**sostanze individuali**», definendo la sostanza, aristotelicamente, come «ciò che è soggetto di più predicati e non è a sua volta predicato di altro». Ma a ciò egli aggiunge, in base al suo principio di identità, che i predicati, per poter essere attribuiti con verità al soggetto, devono essere identici a questo (iden-

tità totale) o devono essere almeno contenuti nella sua essenza (identità parziale). Cosicché, chi avesse una **nozione completa** dell'essenza di una sostanza, conoscerebbe come implicitamente contenuti in essa tutti i suoi predicati, cioè sarebbe in grado di dedurne tutte le proprietà e tutti i comportamenti. Dunque la definizione vera della **sostanza** è quella di un ente avente «una nozione così perfetta che basti a farne dedurre tutti i predicati».

Si noterà che questa concezione della sostanza va ben oltre quella di Aristotele, per la quale non è affatto necessario che tutti gli accidenti siano deducibili dalla nozione della sostanza, e si avvicina invece notevolmente a quella cartesiana (la sostanza come realtà autosufficiente), risultante dalla prima regola del metodo (accettare per vere solo le idee chiare e distinte, cioè autosufficienti), e soprattutto a quella spinoziana (la sostanza come assoluto, da cui si deduce tutto), anche se per Leibniz le sostanze individuali non sono una sola, ma molte.

Al determinismo spinoziano si avvicinano anche le conseguenze di questa concezione della sostanza: Leibniz infatti afferma che, se qualcuno avesse una nozione completa di una sostanza individuale, potrebbe conoscere *a priori* (cioè senza ricorrere all'esperienza) tutti i suoi comportamenti, perché questi sono tutti virtualmente contenuti, come altrettanti predicati, nella sua essenza: per esempio chi avesse la nozione completa di quella sostanza individuale che è Alessandro il Grande, saprebbe *a priori* che egli avrebbe sconfitto Dario. A noi questo non è possibile, sostiene Leibniz, ma è certamente possibile a Dio, perciò dal punto di vista di Dio tutto accade necessariamente, con la stessa necessità con cui dall'essenza di una sostanza si deducono le sue proprietà.

Leibniz afferma, è vero, che le verità di fatto (nelle quali rientra, appunto, l'esempio di Alessandro) non hanno una necessità assoluta, come quella che è propria delle verità di ragione, ma hanno solo una **necessità ipotetica**, cioè condizionata dall'ipotesi che il soggetto esista, ovvero sia stato creato, il che non è necessario in assoluto, bensì dipende dalla libera volontà di Dio. Tuttavia è ugualmente vero che il mondo intero, una volta che sia stato creato, si comporta sempre secondo una rigorosa necessità. Qui il matematismo moderno, di origine cartesiana e spinoziana, riprende chiaramente il sopravvento sull'aristotelismo di Leibniz.

Nella posteriore *Monadologia* Leibniz chiama le sostanze semplici col nome di **mònadi** (cioè «unità»), di chiara origine neoplatonica: tali sostanze, infatti, come le idee platoniche (dette appunto «mònadi» dai neoplatonici), essendo immateriali, ed essendo diverse l'una dall'altra, non possono differire che per forma e perciò si dispongono in un ordine gerarchico che ricorda molto quello delle idee-numeri del platonismo antico e del neoplatonismo.

Per chiarire la natura delle mònadi, Leibniz le riconduce alle **anime**, concepite aristotelicamente come **forme** che sono **princìpi di vita**, sia per le piante, sia per gli animali, sia per gli uomini; ma sono mònadi anche le forme sostanziali dei corpi inorganici, le quali, come abbiamo visto, sono ugualmente princìpi attivi, cioè centri di forza.

Le mònadi, prosegue Leibniz, essendo immateriali, non sono soggette né a generazione né a corruzione (che sarebbero rispettivamente aggregazione e disgregazione), ma possono venire all'essere solo per creazione, e cessare di essere solo per annichilazione, ossia per un intervento divino. Esse, per la stessa ragione, non sono soggette ad alterazione e a mutamenti subìti dall'esterno, ma hanno il principio del proprio mutamento solo all'interno, cioè sono, appunto, princìpi intrinsecamente atti-

vi. La loro attività è costituita dalla **percezione**, che è un'attività conoscitiva, e dall'**appetizione**, che è la tendenza a passare da una percezione all'altra.

Questa attività percettiva, secondo Leibniz, non è necessariamente accompagnata da coscienza, ma può essere anche inconscia. Sono percezioni inconscie, ad esempio, le «piccole percezioni», o «**percezioni oscure**», cioè le percezioni che, prese singolarmente, non raggiungono la soglia della coscienza, mentre producono una percezione cosciente quando si sommano insieme in grande quantità: per esempio la percezione del rumore prodotto da una singola onda del mare può non giungere alla coscienza, mentre quella del rumore prodotto da tutte le onde insieme vi giunge certamente. Questo primo tipo di percezione, secondo Leibniz, costituisce le mònadi dei corpi inorganici e le anime delle piante, da lui chiamate anche «*entelechìe*». Le piante, del resto, sono dotate di vita, anche se mancano di coscienza, perciò hanno anch'esse un'anima (quella che Aristotele chiamava l'«anima vegetativa»).

Un grado superiore di percezione è costituito dalle «**percezioni chiare, ma confuse**», cioè dalle sensazioni coscienti, dalla memoria, dall'immaginazione, che costituiscono le anime degli animali. Questi, infatti, non sono soltanto delle macchine, come sosteneva Cartesio, ma sono dei veri e propri organismi viventi (cioè, dice Leibniz, sono come delle macchine composte di infinite altre macchine), capaci di svolgere attività coscienti, e dunque dotati di un principio attivo (quella che Aristotele chiamava l'«anima sensitiva»).

Il grado più alto di percezione è dato dalle «**percezioni chiare e distinte**», o «apperczioni», cioè dalla conoscenza delle verità necessarie, detta anche ragione, che costituisce le anime degli uomini, cioè gli «spiriti». Quest'ultima corrisponde a quella che Aristotele chiamava l'«anima intellettiva». Tra i vari tipi di mònadi esistono dunque differenze di grado, precisamente nel grado di chiarezza e distinzione che è proprio dell'attività percettiva di cui le mònadi sono costituite, perciò si può dire che essi si dispongono secondo un ordine gerarchico, ovvero una serie continua.

In tal modo Leibniz ha formulato anche una **teoria della conoscenza**, che gli consente di prendere posizione sia contro l'innatismo di Cartesio che contro l'empirismo di Locke. Nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, scritti proprio contro Locke, egli afferma di condividere, a differenza di Cartesio, il motto della Scolastica, ripreso anche da Locke, secondo cui «nulla è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi» (*nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*), cioè tutta la nostra conoscenza deriva dai sensi. Secondo Leibniz, infatti, la conoscenza razionale, cioè la percezione chiara e distinta, deriva dalla conoscenza sensibile, cioè dalla percezione chiara e confusa. Tuttavia, contro Locke, Leibniz aggiunge a tale motto: «tranne l'intelletto stesso» (*nisi intellectus ipse*), per dire che l'origine delle conoscenze, compresa la conoscenza sensibile, è sempre all'interno della mònade, cioè nello spirito. La conoscenza insomma, per Leibniz, consiste nel portare dall'oscurità alla chiarezza ciò che è già contenuto nell'anima, attraverso una specie di **reminiscenza** di tipo platonico, molto più vicina all'innatismo cartesiano che all'empirismo lockiano.

Il motivo di questa concezione della conoscenza è la natura stessa delle mònadi, le quali, essendo semplici ed immateriali, non possono subire alcuna azione dall'esterno, perciò non comunicano con nulla, nemmeno tra di loro, cioè, come dice esplicitamente Leibniz, «le mònadi non hanno finestre dalle quali possa entrare o uscire qualche cosa». Ciò significa che ciascuna mònade conosce l'intero universo soltanto dentro di sé, cioè nelle idee, nelle rappresentazioni che se ne forma, come in uno spec-

chio. Anche per Leibniz, dunque, come per Cartesio e per Locke, noi non conosciamo mai direttamente le cose, ma solo le **idee** che la nostra anima si forma di esse.

A questo punto si pone, come per Cartesio e per gli occasionalisti, il problema di che cosa assicuri la corrispondenza tra le idee e le cose, ovvero la comunicazione tra il corpo e l'anima, nonché la concordanza tra le rappresentazioni del mondo che le diverse mònadi si formano.

6 DIO E L'ARMONIA PRESTABILITA

La soluzione di tutti i suddetti problemi è indicata anche da Leibniz, sia pure con importanti differenze rispetto a Cartesio e agli occasionalisti, in Dio. Anzitutto egli dimostra l'**esistenza di Dio**, per mezzo di tre argomenti: 1) esistono **realtà contingenti**, espresse dalle verità di fatto, le quali cioè possono essere e non essere; evidentemente queste hanno la ragione sufficiente del loro essere non in sé, altrimenti sarebbero necessarie, ma in altro, cioè in una realtà che non può essere anch'essa contingente, altrimenti avrebbe a sua volta la sua ragion d'essere in altro, ma deve essere necessaria. Questa realtà necessaria è Dio, il quale in tal modo è causa dell'esistenza delle realtà contingenti. Si tratta di una nuova versione della classica (aristotelico-tomistica) **prova «a posteriori»**, cioè basata sull'esperienza, nella quale il divenire è interpretato come segno di contingenza. 2) Esistono delle **essenze eterne**, espresse dalle verità di ragione, le quali sono soltanto possibili, cioè pensabili, ma proprio per questo esigono un intelletto eterno che le pensi, il quale non può essere che l'intelletto divino. Dio dunque è il luogo delle essenze eterne, ovvero delle idee eterne delle cose. Questo argomento è una nuova versione della **prova agostiniana** basata sull'esistenza della verità, la quale deriva chiaramente dal platonismo e dal neoplatonismo. 3) Infine Leibniz riformula anche l'**argomento «a priori»**, derivante da s. Anselmo e ripreso da Cartesio, osservando che l'idea di Dio implica la sua **possibilità** (che è tutt'uno con la sua pensabilità), ma questa a sua volta implica necessariamente l'esistenza di Dio, perché nient'altro potrebbe far passare Dio dalla possibilità all'esistenza, se non Dio stesso. Se Dio, dunque, ha in sé la ragione della sua esistenza, qualora Egli sia possibile, sarà anche realmente esistente, anzi sarà addirittura necessario. Qui l'essenza di Dio è considerata (come tutte le altre essenze) nei termini di un possibile, che però si distingue da tutte le altre essenze per il fatto di includere in sé l'esistenza. Anche in queste argomentazioni, come si vede, Leibniz tenta di fare la sintesi di tutta la filosofia precedente.

Una volta dimostrata l'esistenza di Dio, è risolto il problema metafisico fondamentale, quello che Leibniz formula nei *Princìpi della natura e della grazia* in termini destinati a restare famosi, cioè: «perché mai esiste qualche cosa anziché nulla?». La risposta è la **dottrina della creazione**: Dio, nella cui mente sono contenuti infiniti mondi possibili, ha liberamente deciso di conferire ad uno di questi mondi l'esistenza, facendone il mondo reale in cui noi viviamo.

Ma Leibniz non si ferma qui e osserva che il mondo creato da Dio non è semplicemente uno dei molti mondi possibili, bensì è **il migliore dei mondi possibili**, perché Dio, essendo infinitamente saggio e buono, non avrebbe potuto decidere di creare un mondo peggiore piuttosto che uno migliore. Naturalmente non si può dire che Dio sia stato necessitato a creare, altrimenti la creazione non sarebbe più un atto libero e Dio non sarebbe più onnipotente, né si può dire che egli sia stato necessitato

a creare questo mondo piuttosto che altri, perché anche in questo modo si limiterebbe la sua libertà. Ciò significa che non si può parlare, a proposito di Dio, di una «necessità metafisica», come faceva Spinoza. Secondo Leibniz, tuttavia, si può parlare di una «**necessità morale**», cioè connessa alla stessa bontà divina, che ha indotto Dio a creare il migliore dei mondi possibili.

Da ciò deriva la soluzione anche degli altri problemi accennati in precedenza, anzitutto quello della corrispondenza tra le nostre idee, concepite nell'anima, e le cose esterne, con le quali viene a contatto il nostro corpo. Tale corrispondenza è assicurata, secondo Leibniz, da una specie di «**armonia prestabilita**» da Dio stesso, perché Dio, creando il migliore dei mondi possibili, si è preoccupato di far sì che alle idee, esistenti all'interno delle singole mònadi, corrispondessero esattamente le qualità dei corpi, esistenti all'esterno di esse.

Nello stesso modo si risolve il problema della **comunicazione tra anima e corpo**, nel senso che Dio, creando tanto l'anima quanto il corpo, si è preoccupato di far sì che ad ogni modificazione subìta dal corpo corrispondesse una sensazione provata dall'anima e che ad ogni decisione presa dall'anima corrispondesse un movimento del corpo.

Allo stesso modo, infine, si risolve il problema della **concordanza fra le rappresentazioni** dell'universo esistenti all'interno di ciascuna mònade: Dio, creando tutte le mònadi, ha fatto sì che ciascuna si rappresentasse il mondo nello stesso modo di tutte le altre, senza bisogno di comunicare con queste. Tra le diverse mònadi si verifica, secondo Leibniz, lo stesso fenomeno che noi sperimentiamo quando guardiamo una stessa città da diverse alture che la circondano: da ciascuna posizione si ha una prospettiva diversa, ma le diverse prospettive concordano tutte fra di loro. Le diverse mònadi pertanto, afferma Leibniz, sono paragonabili ad altrettanti orologi, i quali segnano tutti la stessa ora perché sono stati costruiti e regolati da un esperto orologiaio. Viene qui ripresa l'immagine degli orologi e dell'orologiaio, già introdotta da Geulincx, ma con la differenza che quest'ultimo ammetteva continui interventi di Dio per sincronizzare i vari orologi, mentre Leibniz ne ammette uno solo al momento della creazione, sicuro che poi gli orologi continuano a funzionare tutti perfettamente sincronizzati.

Qualche difficoltà esiste ancora nel concepire, per l'uomo e per gli altri esseri viventi, l'**unione di anima e corpo**, cioè il loro carattere di sostanze individuali, indipendentemente dalla loro comunicazione: ma Leibniz la risolve affermando che il corpo è un aggregato di mònadi tenute insieme da una mònade «dominante», cioè dall'anima, la quale funge da **vincolo sostanziale** fra tutte le altre, assicurando all'essere vivente il carattere di un'unica sostanza. Ovviamente l'anima, in virtù della sua semplicità, è **immortale**. Siamo in presenza, almeno per quanto concerne l'uomo, di una concezione più platonico-cartesiana che propriamente aristotelica, perché Leibniz continua a fare dell'anima una sostanza distinta all'interno della sostanza-uomo.

L'anima inoltre imprime al corpo una determinata forma sin dal momento in cui viene creata da Dio e aggrega per la prima volta intorno a sé le mònadi che costituiranno il corpo, per cui la crescita dell'essere vivente non è altro che lo sviluppo di una forma preesistente nel seme da cui esso deriva, il quale è a sua volta un aggregato che riproduce in miniatura l'aggregato che costituirà l'animale adulto. Questa concezione, che ricorda chiaramente la teoria stoica e neoplatonica delle «ragioni seminali», venne suggerita a Leibniz dalla scoperta degli spermatozoi, compiuta da van Leeuwenhoek grazie al microscopio, e divenne famosa tra i biologi col nome di «**teoria della preformazione**», perché sostiene che nel seme è già preformato l'inte-

ro animale. Essa è opposta a quella, di derivazione aristotelica, secondo cui la crescita dell'organismo è invece dovuta alla generazione successiva dei diversi organi, chiamata «teoria dell'epigenesi». Le differenze di Leibniz da Aristotele sono pertanto, come si vede, abbastanza numerose.

7 LA «TEODICEA», IL PROBLEMA DEL MALE E L'ETICA

Un problema metafisico-teologico affrontato in modo originale da Leibniz è quello del male. All'obiezione rivolta da Bayle e da altri contro la dottrina del migliore dei mondi possibili, cioè come sia conciliabile con l'assoluta bontà di Dio la presenza del male nel mondo, dato che il mondo è stato creato da Dio, Leibniz rispose scrivendo la *Teodicea*, espressione derivante dal greco che significa giustificazione (*dìke*) di Dio (*theòs*), cioè spiegazione che Dio non è colpevole dell'esistenza del male. Secondo Leibniz, la presenza del male nel mondo non contrasta con la dottrina della creazione, perché questo mondo, per quanto sia il migliore possibile, è pur sempre creato, quindi finito, limitato, cioè imperfetto. Ciò spiega, secondo Leibniz, l'esistenza di quello che egli chiama il «**male metafisico**», cioè la naturale limitatezza delle creature, che non è neppure un male, proprio perché è naturale e inevitabile.

L'unico vero male, secondo Leibniz, è il peccato, cioè il **male morale**, ma questo ha come suo responsabile l'uomo, che è causa delle proprie azioni e, per difetto di conoscenza, può scambiare un bene apparente per un bene reale. Leibniz, come si vede, intende la libertà umana unicamente come spontaneità, cioè come capacità di agire senza costrizione, e in definitiva fa dipendere il peccato, come Socrate, da un difetto di conoscenza. Quanto, infine, al cosiddetto **male fisico**, cioè il dolore, la malattia, le disgrazie, quelli che sembrano i «difetti» della natura, secondo Leibniz non si tratta di un vero male, ma della punizione per i peccati commessi dall'uomo, oppure di un mezzo per far apprezzare e gustare maggiormente il bene. Esso rientra, pertanto, nell'armonia dell'universo. Siamo in presenza, indubbiamente, di una concezione profondamente ottimistica della realtà.

Tale ottimismo si riflette anche nell'**etica** di Leibniz, secondo la quale Dio ha dato all'uomo degli istinti che lo inclinano al bene, come è provato dal piacere che si prova quando si compie un'azione buona. Il piacere è connesso sempre ad una perfezione, ma nei piaceri dei sensi, che sono confusi, c'è una perfezione minore che nei piaceri dell'anima, che sono chiari e luminosi e che perciò devono essere privilegiati. Le norme che gli uomini sono inclini a seguire per istinto sono i princìpi del **diritto naturale**, cioè «non fare del male a nessuno», che corrisponde all'aristotelica giustizia commutativa, «dare a ciascuno il suo», che corrisponde alla giustizia distributiva, e «vivere onestamente», che corrisponde alla carità (cioè al fare del bene agli altri gratuitamente, anche a costo di sacrificare se stessi).

Con quest'ultimo principio, tuttavia, si passa dal piano della natura, oggetto della ragione, a quello della grazia, oggetto della rivelazione. Per natura, infatti, i corpi sono retti dalle leggi del meccanicismo, mentre gli spiriti sono retti dalle leggi del finalismo, cioè della giustizia. Questi ultimi formano, secondo Leibniz, una comunità, il cosiddetto «regno degli spiriti», a capo della quale c'è Dio stesso, inteso come monarca perfetto. Oltre, però, al **regno naturale**, cioè alla comunità degli spiriti fondata sulla natura, secondo Leibniz c'è anche un **regno morale**, cioè una comunità de-

gli spiriti fondata sulla grazia, cioè su un rapporto di carità reciproca, a capo della quale c'è ugualmente Dio, inteso però come padre amoroso.

Tra i due regni, naturale e morale, c'è perfetta armonia, per cui alle azioni cattive dal punto di vista morale seguono punizioni nell'ordine naturale e alle azioni buone dal punto di vista morale seguono ricompense nell'ordine naturale. In tal modo Leibniz ritiene non solo di avere dimostrato, per mezzo della dottrina dell'armonia prestabilita, la **concordia tra natura e grazia**, cioè tra **ragione e fede**, e la presenza della Provvidenza divina nel mondo, ma anche di avere individuato l'essenza della religione cristiana, condivisibile da tutte le diverse confessioni, consistente nell'amore verso Dio e nell'amore verso il prossimo.

8 Altri filosofi tedeschi del Seicento

Nella seconda metà del Seicento, contemporaneamente a Leibniz, emergono nella cultura tedesca alcune figure di filosofi originali, che in generale tendono a conciliare, sia pure con minore genialità di Leibniz, la Scolastica di tradizione aristotelica, dominante nelle università sia cattoliche che protestanti, con l'influenza del cartesianesimo e della scienza moderna.

Erhard Weigel (1625-1699), professore a Jena di Leibniz e Pufendorf, fu autore di opere dai titoli significativi: *Analysis aristotelica ex Euclide restituta*, *Idea matheseos universae*, *Arithmetische Beschreibung der Moral-Weisheit* (*Descrizione aritmetica della sapienza morale*), *Aretologistica* (*Calcolo delle virtù*) e *Philosophia mathematica*. Egli sostenne la necessità di reinterpretare la filosofia aristotelica alla luce della geometria euclidea, riesponendo l'intera filosofia con metodo matematico. L'attività filosofica fondamentale, a suo avviso, è il *rechnen*, che in tedesco significa sia «rendere ragione» che «calcolare»: è attraverso il calcolo, infatti, che secondo Weigel si comprende la struttura dell'universo, il quale è stato creato da Dio secondo criteri matematici. Anche la virtù, secondo Weigel, è determinabile attraverso un calcolo e pertanto l'intera etica può essere costruita matematicamente.

Gli stessi criteri sono applicati al diritto naturale da **Samuel Pufendorf** (1632-1694), come abbiamo visto a proposito del giusnaturalismo. Questi fu allievo di Weigel a Jena, ma subì l'influenza anche di Grozio, da cui prese l'idea di un diritto naturale, e soprattutto di Hobbes, da cui derivò il progetto di trattare scientificamente, cioè matematicamente, anche la vita della società. Negli *Elementa jurisprudentiae universalis* e nel *De iure naturae et gentium*, Pufendorf sostenne infatti la necessità di conferire una veste scientifica al diritto naturale, che a suo giudizio coincide con la volontà divina. Ciò è possibile, a suo avviso, per mezzo della pura ragione, la quale deduce dalla natura dell'uomo le norme del suo comportamento, senza alcun bisogno di ricorrere alla rivelazione.

Infine **Ehrenfried W. von Tschirnhaus** (1651-1708), libero studioso e viaggiatore, membro dell'Accademia delle Scienze di Parigi, incontrò Huygens, Newton, Spinoza e Leibniz (con questi ultimi due ebbe anche uno scambio di lettere), e scrisse una *Medicina mentis*, nella quale sostenne, come Spinoza, la necessità di emendare l'intelletto, risalendo dalla conoscenza verbale ed empirica a quella reale, corrispondente al terzo genere di conoscenza descritto da Spinoza. Anch'egli, come il filosofo olandese, propone una figura ideale di saggio, capace di contemplare la stessa mente divina, la cui sapienza tuttavia è costituita fondamentalmente dalla matematica e dalla fisica.

CAPITOLO **10**

VICO E LA FILOSOFIA ITALIANA NELLA PRIMA METÀ DEL SETTECENTO

1 LA DIFFUSIONE DEL CARTESIANESIMO IN ITALIA

La cultura filosofica italiana del Seicento era stata dominata soprattutto dal «caso Galilei», il quale per un verso aveva bloccato la diffusione della nuova filosofia, ma per un altro aveva promosso una serie di ricerche scientifiche, sulle quali l'influenza del grande scienziato pisano era innegabile. Abbiamo già accennato, nel capitolo sulla rivoluzione scientifica, agli sviluppi della «filosofia sperimentale» in Italia ad opera di scienziati quali Torricelli, Malpighi e Borelli. A questi si aggiungeranno nel Settecento, come vedremo in seguito, figure di matematici, fisici e biologi, quali Giovanni Poleni, Jacopo Riccati e Antonio Vallisneri, attivi soprattutto nell'università di Padova, dove l'eredità galileiana era stata più libera di svilupparsi.

Ma la diffusione del cartesianesimo in Europa fece sentire i suoi effetti innovatori anche sull'aspetto più propriamente filosofico della cultura italiana tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento. Gli ambienti in cui la nuova filosofia incontrò il terreno più favorevole furono le Accademie, e quindi le città in cui le più prestigiose tra queste avevano sede: non tanto Roma, che pure era sede dell'Accademia dei Lincei, a causa dell'effetto frenante prodotto dal papato, quanto invece Firenze, sede dell'Accademia del Cimento, e Napoli, sede dell'Accademia degli Investiganti. A Napoli aveva operato, già nel corso del Seicento, il calabrese **Tommaso Cornelio** (1614-1684), che vi aveva introdotto le opere di Cartesio e di Gassendi.

A Firenze a cavallo tra i due secoli il filosofo più interessante fu **Lorenzo Magalotti** (1636-1712), segretario dell'Accademia del Cimento, autore dei *Saggi di naturali esperienze*, nei quali espose gli esperimenti scientifici compiuti nell'Accademia, e delle *Lettere familiari contro l'ateismo*, in cui sostenne la conciliabilità fra la nuova scienza della natura e la concezione cristiana di Dio e della creazione.

Più importante ancora, sul piano strettamente filosofico, fu il siciliano **Michelangelo Fardella** (1650-1718), sacerdote e professore in varie università, soprattutto in quella di Padova, dove introdusse il cartesianesimo. In tale veste egli ebbe, a Venezia, varie conversazioni con Leibniz, restandone profondamente influenzato. Partito da un iniziale atomismo, dovuto alla lettura di Gassendi, Fardella nella *Universalis Mathesis Theoria* aderì al metodo cartesiano, nell'*Universae philosophiae systema* accolse la fisica di Cartesio e nel trattato sulla *Animae humanae natura ab Augustino detecta* ne approfondì la metafisica in direzione agostiniana, come aveva fatto anche Malebranche.

A Napoli il cartesianesimo, introdottovi dal Cornelio e da altri, fu ripreso insieme con l'atomismo di Gassendi soprattutto da **Giuseppe Valletta** (1636-1714), autore di una *Lettera in difesa della moderna filosofia*, in cui si critica la fisica aristotelica da un punto di vista atomistico; da **Gregorio Caloprese** (1650-1715), autore delle *Sposizioni* dei sonetti di Giovanni Della Casa, nemico della Scolastica e cartesiano; e da **Tommaso Campailla** (1668-1740), autore di un poema intitolato *Adamo, ovvero il mondo creato*, in cui si riespone la «favola» cartesiana sull'universo. A questi pensatori si contrappone Vico, che pertanto risulta essere un filosofo perfettamente inserito nel suo tempo, contrariamente a quanto molti hanno creduto, basandosi anche sulla lettura della sua *Autobiografia*.

2 Vico

Vita e opere

Nato a Napoli nel 1668 da famiglia di modeste condizioni, **Giambattista Vico** frequentò da ragazzo una scuola di gesuiti, dove apprese lo studio dei classici, indi coltivò da autodidatta studi di filosofia (logica e metafisica scolastica) e, anche grazie a qualche contatto con l'università napoletana, studi di giurisprudenza, senza tuttavia concluderli. Assunto quale precettore presso una famiglia nobile del Cilento, trascorse nove anni, dal 1686 al 1695, nel castello di Vatolla, dove completò la sua formazione letteraria, filosofica e giuridica, appassionandosi soprattutto a Tacito e a Platone, ma accostandosi con un certo interesse anche alla filosofia moderna, cioè all'atomismo di Gassendi e alla fisica cartesiana. Tornato a Napoli, vi trovò un ambiente dominato dal cartesianesimo, ma il suo interesse fu attratto soprattutto dalle opere di Bacone.

Nel 1699 Vico ottenne la cattedra di «eloquenza» (retorica) nell'università di Napoli, che conservò per tutta la vita, con una retribuzione modesta in rapporto ai bisogni della sua famiglia (ebbe infatti otto figli). In tale veste, cioè come letterato, poeta e retore, egli entrò in contatto con la società colta e fu eletto a far parte dell'Arcadia. Le *Orazioni inaugurali* che Vico pronunciò all'inizio di ogni anno accademico, tra il 1699 ed il 1708, furono la sua prima pubblicazione significativa dal punto di vista filosofico. Tra esse la più importante è la settima, intitolata *De nostri temporis studiorum ratione*, composta nel 1708, nella quale Vico assunse un atteggiamento fortemente critico nei confronti del cartesianesimo. Nel 1710 scrisse il *De antiquissima Italorum sapientia*, che doveva essere il primo libro, metafisico, di una trilogia sistematica, comprendente un secondo libro, fisico, e un terzo, morale, che però non furono mai scritti.

Successivamente Vico si dedicò alla lettura di Ugo Grozio, che divenne, dopo Tacito, Platone e Bacone, il suo «quarto autore». Desideroso di passare alla cattedra di giurisprudenza, che era molto meglio retribuita di quella di eloquenza, Vico scrisse nel 1720 la *Sinopsi del diritto universale*, nel 1721 il libro *De universi iuris principio et fine uno* e nel 1722 il *De constantia jurisprudentis*. La domanda presentata all'università di Napoli, tuttavia, fu respinta e da allora egli si dedicò soprattutto alla composizione della sua opera maggiore, la *Scienza nuova*. Una prima edizione, in cui furono rifusi i tre scritti precedenti, uscì nel 1725 col titolo *Principii d'una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni*; una seconda, interamente rifatta, uscì nel 1730 e rimase nota come *Scienza nuova seconda*; la terza, definitiva, nota col nome di *Scienza nuova terza*,

uscì nel 1744, poco dopo la morte dell'autore. Tra il 1725 e il 1731 Vico aveva scritto anche un'autobiografia, intitolata *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, nella quale passò sotto silenzio la sua giovanile adesione alle filosofie moderne e cercò di accreditare l'idea di una sua vita del tutto solitaria.

La critica al cartesianesimo

Nelle prime sei *Orazioni inaugurali* Vico esalta soprattutto la cultura retorica e letteraria (quella che oggi chiameremmo «umanistica»), contrapponendola, per il suo valore formativo, a quella matematico-scientifica. Egli dichiara che la geometria e l'algebra richiedono una mente già sviluppata ed esercitata nel ragionamento, perciò sono poco adatte ai giovani, nei quali prevalgono invece la fantasia e la memoria. Ma la sua critica va oltre l'aspetto puramente pedagogico quando egli rifiuta come un inganno la pretesa di ridurre la natura entro gli schemi della matematica. Con ciò Vico prende posizione esplicitamente contro la filosofia cartesiana, ma implicitamente anche contro la scienza moderna in generale, giunta al massimo del suo sviluppo, ad opera di Newton e di Leibniz, soprattutto grazie alla matematizzazione della natura.

Nel *De nostri temporis studiorum ratione*, poi, Vico osserva che la **matematica** è in grado di strutturarsi secondo dimostrazioni rigorose solo perché le sue proposizioni sono fatte dall'uomo, cioè riguardano oggetti (numeri e figure) costruiti dalla mente umana attraverso definizioni e assiomi (cioè convenzioni), mentre la **fisica** non può raggiungere lo stesso rigore dimostrativo, perché il suo oggetto, cioè la natura, non è opera dell'uomo. È celebre la frase contenuta in questo scritto: «dimostriamo le proposizioni geometriche perché le facciamo; se potessimo dimostrare quelle della fisica, le faremmo».

Il punto di vista da cui Vico critica il cartesianesimo, in questa fase, è quello di una metafisica di tipo tradizionale, ma non quella di Aristotele (da lui conosciuta attraverso l'interpretazione di Suarez), che a suo avviso ha il difetto di contrapporre la materia a Dio, bensì quella di Platone, che secondo lui fa derivare la stessa materia dalle idee eterne (evidentemente si tratta di un platonismo cristiano, o agostiniano). Gli autori più ammirati da Vico in questo periodo sono **Tacito**, perché «contempla l'uomo qual è», **Platone**, perché «contempla l'uomo qual dee essere», e **Bacone**. Quest'ultimo (chiamato dal Vico «il Verulamio») ha il merito di avere valorizzato non la semplice deduzione matematica, come ha fatto Cartesio («Renato Delle Carte»), ma l'*ars inveniendi*, cioè l'arte di scoprire cose nuove a partire dall'esperienza, e di avere quindi inventato nuove arti e nuove scienze.

In questo modo Vico si orienta in una direzione del tutto opposta a quella divenuta prevalente nella cultura europea durante il Seicento, perché anche il pensiero di Bacone è da lui apprezzato non tanto come contributo alla fondazione della scienza moderna, quanto come alternativa al razionalismo e soprattutto al matematismo cartesiano. Anche il carattere convenzionale della matematica, affermato già da Hobbes e da altri filosofi moderni, viene rilevato da Vico non tanto per sottolineare il rigore dimostrativo di questa disciplina, quanto per indicarne i limiti. Per le sue dimostrazioni, infatti, la matematica sembra essere un'autentica scienza, ma, essendo costruita dalla mente umana, non ci fa conoscere nessuna realtà, cioè ha un valore puramente formale.

«Verum ipsum factum»

Nel *De antiquissima Italorum sapientia* Vico cerca di estrarre dalle etimologie delle più antiche parole latine gli elementi di una **sapienza antica**, che, secondo la concezione neoplatonica ed ermetica risalente al Rinascimento, intende riproporre quale filosofia più valida in alternativa alla filosofia moderna. In questo tentativo sono apprezzabili, ancora una volta, la valorizzazione della cultura umanistica non solo come strumento di esercizi retorici, ma anche come fonte di autentico sapere, e soprattutto l'attenzione rivolta al linguaggio come espressione della vita e del modo di pensare dei popoli. Da questo punto di vista, anzi, Vico è il primo filosofo moderno che ha sviluppato una **teoria filosofica del linguaggio**. Le sue ricostruzioni etimologiche, tuttavia, anche quando sono fondate, hanno valore per i nuovi contenuti di pensiero che propongono più che come conoscenza storica di una presunta sapienza antica.

La più famosa analisi etimologica contenuta in quest'opera è quella che stabilisce l'equivalenza, nell'antica lingua latina, tra le parole *verum* («vero») e *factum* («fatto», inteso non solo nel senso di realtà evidente, cioè incontestabile, ma soprattutto nel senso di realtà fatta, cioè prodotta da qualcuno). Da ciò Vico trae l'assioma «*verum ipsum factum*» (il vero è identico al fatto), e lo interpreta nel senso che **si può conoscere la verità solo a proposito di ciò che si fa**, cioè che solo chi fa una cosa può conoscerla con verità. Secondo Vico, questo principio non è che la riformulazione della concezione tradizionale della scienza come conoscenza della causa, ma nella sua interpretazione esso significa che per avere conoscenza della causa è necessario essere la causa.

Per usare le sue stesse parole, che rivelano un'intuizione profonda, anche se discutibile, si può dire che la scienza consiste «nella cognizione della genesi delle cose, cioè della guisa in cui esse si vengono facendo», e che per mezzo suo la mente, «nell'atto stesso in cui viene a conoscere codesta guisa, dispone ordinatamente gli elementi della cosa conosciuta e, insieme, la fa».

Profonda è indubbiamente l'idea che il modo migliore per conoscere una cosa sia quello di conoscere la sua genesi, cioè la «guisa» (il modo) in cui essa è stata prodotta, mentre è discutibile la convinzione che tale «guisa» sia conoscibile solo da chi ne è l'autore, anche se certamente questa dottrina contiene una forte valorizzazione della creatività della mente umana, che sarebbe stata oggetto di grande apprezzamento da parte dei filosofi neoidealisti (soprattutto Benedetto Croce).

Dall'identificazione del vero col fatto Vico trae la conferma della tesi già proposta nel *De nostri temporis*, ossia che **la matematica è una vera scienza**, perché siamo noi che ne creiamo l'oggetto, cioè ne siamo la causa, mentre **la fisica non è una vera scienza**, perché in essa noi indaghiamo un oggetto di cui non siamo gli artefici. Solo Dio, afferma Vico, in quanto è causa della natura, può conoscerla con verità, mentre all'uomo questo non è possibile, dunque la fisica resta un discorso puramente congetturale, come aveva ben visto Platone nel *Timeo*. La stessa matematica, d'altra parte, proprio perché conosce oggetti fatti dall'uomo, non è scienza della realtà, ma è un discorso puramente formale, cioè vuoto di contenuti.

Al *Timeo* di Platone doveva essere ispirato il secondo libro della trilogia iniziatasi col *De antiquissima*, cioè l'esposizione della fisica di Vico. Da quanto egli ne riferisce nell'*Autobiografia* risulta infatti che la natura era da lui ricondotta, sia pure in via del tutto congetturale, a elementi come l'aria, il fuoco e l'etere, costituiti da corpuscoli di figura piramidale, i quali erano a loro volta derivati da realtà indivisibili e incorpo-

ree, simili ai punti geometrici, chiamate da Vico «**punti metafisici**» ed evidentemente concepite con riferimento alle mònadi degli antichi pitagorici. Malgrado la somiglianza con la dottrina di Leibniz, che Vico probabilmente ignorava, si tratta di una fisica primitiva e quasi mitologica, che rivela solo la scarsa propensione del suo autore per questo genere di indagini.

Di ciò dovette rendersi conto lo stesso Vico, che infatti desistette dal proposito di completare il sistema precedentemente concepito nella forma tradizionale di metafisica, fisica ed etica, e si dedicò invece, attraverso la lettura di Grozio, ai suoi studi prediletti, cioè il diritto e la sua storia, concependo l'idea di un sistema diverso, «in cui si accordasse – come dice egli stesso nell'*Autobiografia* – la migliore filosofia con la filologia». Questa **unione di filosofia e filologia**, cioè di riflessione razionale e conoscenza storica, lo portò ad una creazione del tutto originale, e per certi aspetti geniale, di cui egli cercò di dare un'esposizione il più possibile chiara e rigorosa (ma rimasta in realtà alquanto oscura e confusa, malgrado le tre successive edizioni) nel suo capolavoro, la *Scienza nuova*.

La «scienza nuova»

Nell'opera così intitolata Vico espone i princìpi di una scienza nuova, cioè mai sviluppata prima di allora, la **scienza della storia**, chiamata successivamente (nell'età del Romanticismo) «filosofia della storia». Dal punto di vista di Vico questa, a differenza della fisica, può essere vera scienza, perché la storia, cioè le vicende umane, quello che Vico chiama «il mondo civile», a differenza della natura, cioè del «mondo naturale», è fatta appunto dall'uomo, e dunque l'uomo, in quanto suo autore, può conoscerne le cause.

Affinché, tuttavia, tale scienza si costituisca, è necessario anzitutto accertare i fatti storici di cui si vogliono cercare le cause: questo è il compito della filologia, che pertanto non è solo studio delle parole, ma studio, attraverso il linguaggio, della vita dei vari popoli (le «nazioni»), cioè dei loro costumi, delle loro istituzioni. Queste realtà vengono riassunte da Vico nella nozione di «**certo**», che indica i fatti particolari, descrivibili esattamente attraverso l'esperienza diretta, o attraverso lo studio dei documenti, delle testimonianze, ossia ciò che Aristotele chiamava «il che». Dunque si può dire che **la filologia è conoscenza del certo**.

Ma dopo avere accertato i fatti, è necessario spiegarli, cioè indicarne le cause, «il perché». Questo è compito della filosofia, cioè della riflessione razionale, la quale individua le leggi universali che regolano lo svolgimento dei fatti. Poiché tali cause costituiscono il «**vero**», si può dire che **la filosofia è conoscenza del vero**. I due discorsi, tuttavia, cioè la filologia e la filosofia, secondo Vico, non possono stare separati, perché non c'è scienza del certo, se di esso non si conoscono le cause, cioè se non si conosce il vero, e non c'è conoscenza del vero, cioè delle cause, se non si sa di che cosa esse sono cause, cioè se non si conosce il certo. Vico esprime la necessità di questa **sintesi tra il certo e il vero** affermando che bisogna «inverare il certo», cioè ricondurre i fatti particolari alle leggi universali che li spiegano, e «accertare il vero», cioè ricostruire esattamente i fatti particolari a cui tali leggi si applicano.

I princìpi della nuova scienza, secondo Vico, possono essere dati solo da una «**metafisica della mente**», perché, come abbiamo visto, la causa della storia è l'uomo, cioè la mente umana, e quindi le leggi che regolano lo svolgimento della storia saranno

le stesse che regolano il funzionamento della mente umana. La conoscenza di tali princìpi permette di delineare quella che Vico chiama la «storia ideale eterna, sopra la quale corrono in tempo tutte le storie di tutte le nazioni». Questa **storia ideale eterna** non è altro, dunque, che l'insieme delle leggi secondo le quali si svolgono le storie reali dei singoli popoli.

Essa non va confusa, afferma Vico, con la storia sacra, cioè con la storia reale del popolo ebraico e poi con la vicenda dell'incarnazione di Cristo e della redenzione, nota attraverso la rivelazione e pertanto oggetto di fede: la storia ideale eterna è invece ricavabile dalla metafisica della mente, cioè è conoscibile per mezzo della ragione, ovvero della filosofia.

La scienza nuova di Vico, pertanto, non è una «teologia della storia», nel senso in cui lo era stata in precedenza la concezione della storia elaborata da s. Agostino nella *Città di Dio*, perché non si basa sulla rivelazione, ma è appunto, come si dirà in seguito, una «filosofia della storia», perché si basa sulla ragione. Essa condivide invece con la teologia di Agostino l'intento di **dare un senso alla storia**, e quindi la scelta della storia, in luogo della natura, come oggetto principale della riflessione umana.

I princìpi della nuova scienza vengono formulati da Vico mediante una serie di **degnità**, che significa verità «degne» di essere accettate da tutti, in quanto evidenti di per se stesse (come gli «assiomi» della geometria greca, così chiamati perché «degni», in greco *àxioi*). Tra queste «degnità» Vico include quella secondo cui «*natura* di cose non è altro che *nascimento* di esse in certi tempi e in certe guise», che riprende il principio del *verum ipsum factum*, secondo cui per conoscere bene la natura di una cosa bisogna scoprirne l'origine (l'etimologia di «natura», del resto, è proprio il latino *natum*, participio di *nascor*, cioè «nascere»).

Un'altra «degnità» è che «le origini dell'umanità dovettero per natura essere picciole, rozze, oscurissime», perché le cose alla nascita non sono ancora sviluppate. Ciò rivela, dichiara Vico, quanto sia errata la tendenza ad attribuire agli antichi il proprio modo di pensare, tendenza che peraltro era stata seguita da lui stesso nel *De antiquissima*; nella *Scienza nuova* Vico ripudia quindi la sua precedente concezione neoplatonico-ermetica di una sapienza antica da cui deriverebbe quella presente. Un'altra «degnità» ancora dice che «la filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la conoscenza del certo».

Le tre «età»

Secondo la «metafisica della mente» elaborata da Vico – che costituisce anch'essa un tratto profondamente originale rispetto alla filosofia moderna (con l'eccezione, forse, ancora una volta di Leibniz), anche se per certi aspetti riprende la psicologia antica (in particolare di Aristotele) –, la mente umana si sviluppa attraverso tre fasi, dominate ciascuna da una diversa facoltà, cioè rispettivamente dal «senso», dalla «fantasia» e dalla «ragione». Nell'età dominata dal **senso**, che corrisponde all'infanzia, gli uomini «sentono senz'avvertire», cioè in modo oscuro e confuso; in quella dominata dalla **fantasia**, che corrisponde alla giovinezza, gli uomini «avvertiscono con animo perturbato e commosso», cioè con una chiarezza accompagnata da emozioni e quindi non serena, non distaccata, ma al tempo stesso ricca di creatività (l'avere colto questo aspetto creativo della fantasia è il tratto originale di Vico rispetto ad Aristotele e a Leibniz); infine nell'età dominata dalla **ragione** gli uomini «riflet-

tono con mente pura», cioè con chiarezza e insieme con distacco, senza essere influenzati da alcun sentimento.

A ciascuna di queste tre fasi dello sviluppo della mente corrisponde, secondo Vico, una fase della storia delle singole nazioni, perché, in base al principio sopra esposto, la storia è fatta dagli uomini e quindi si svolge secondo le stesse leggi che regolano lo sviluppo della mente umana. Alla fase del senso corrisponde quella che Vico chiama l'«**età degli dèi**», alla fase della fantasia l'«**età degli eroi**» e alla fase della ragione l'«**età degli uomini**». Nella descrizione di ciascuna di queste tre età si dispiega tutta la cultura storica, filologica e giuridica di Vico, dando luogo ad una serie di autentiche scoperte.

L'età degli dèi corrisponde alla preistoria, quando gli uomini erano ancora, dice Vico, dei «bestioni», cioè degli esseri ferini, dominati dal senso, dalle passioni, e incapaci di dar vita a qualsiasi istituzione: in essa non esisteva ancora la famiglia, perché gli uomini si accoppiavano a caso, come gli animali, e meno ancora esistevano gli Stati, cioè le leggi, le istituzioni politiche. Questa viene chiamata «età degli dèi», perché in essa gli uomini interpretavano qualsiasi fenomeno naturale come una manifestazione della potenza divina, e l'elemento divino dominava l'intera vita umana. Il potere, ad esempio, era esercitato dai sacerdoti, la vita umana era regolata dagli aruspici e dagli oracoli e si aveva, per così dire, un **governo divino**, ovvero una forma di teocrazia.

Proprio il riconoscimento della divinità, cioè la religione, produsse tuttavia il primo progresso nella vita degli uomini, da Vico efficacemente immaginato come il momento in cui i «bestioni» umani, udito il fragore del tuono, alzarono per la prima volta gli occhi al cielo, raffigurandosi l'esistenza di un dio, e assunsero in tal modo la posizione eretta, che li avrebbe distinti da tutti gli altri animali. Essi entrarono così nella fase successiva, l'«età degli eroi», in cui nacquero per la prima volta la famiglia, la città, cioè le istituzioni politiche e le istituzioni religiose (come dice icasticamente Foscolo, «nozze, tribunali ed are»). Tale età si chiama degli «eroi» perché in essa la vita fu dominata da **personalità eccezionali**, ritenute superiori agli altri: al «governo divino» si sostituirono le **repubbliche aristocratiche**, cioè vere e proprie società politiche, governate però dagli eroi, ovvero dagli individui ritenuti superiori. Esempio storico di tale età è la società descritta nei poemi omerici.

All'«età degli eroi», dominata dalla fantasia, risalgono i miti, le favole e i canti che sono propri dei popoli primitivi, cioè tutte le espressioni di quello che Vico chiama il **sapere poetico**. Nella scoperta del valore creativo della fantasia e del significato positivo, dal punto di vista della verità, delle sue creazioni, vale a dire del mito e della poesia, sta una delle più grandi intuizioni del filosofo: la fantasia non è solo, come per Aristotele, una facoltà intermedia tra il senso e la ragione, ma è un'autentica capacità di creare miti, tradizioni, e quindi costumi, consuetudini, stili di vita, cioè tutto il mondo proprio dei popoli primitivi. La poesia inoltre, a cominciare dal **mito**, non è invenzione priva di verità, utile tutt'al più per procurare piacere o per ornare un discorso, come sosteneva l'estetica barocca del Seicento, ma è espressione di verità, cioè di una visione del mondo, addirittura di una metafisica, sia pure per mezzo di immagini.

Una famosa teoria di Vico, legata alla sua descrizione dell'«età degli eroi», è quella che egli chiama «la discoverta del vero Omero», cioè l'ipotesi che i poemi omerici (soprattutto l'*Iliade*) non siano stati opera di un singolo autore, ma abbiano formato la poesia popolare della Grecia nell'età, appunto, degli eroi, e quindi siano stati la creazione di un intero popolo. Oggi nessuno condivide più tale opinione, ma essa ha dato un contributo importante alla discussione della cosiddetta «questione omeri-

ca», ripresa soprattutto dall'estetica romantica. Un altro importante contributo di Vico, sempre legato alla sua rivalutazione della fantasia, è la scoperta che il **linguaggio cantato**, proprio della poesia, precede lo sviluppo del linguaggio parlato, proprio della prosa, come risulta dal fatto che le opere più antiche sono in genere scritte in versi; anche questo conferma la priorità della fantasia rispetto alla ragione.

Infine l'«età degli uomini», caratterizzata dal pieno sviluppo della ragione, è così chiamata perché in essa, grazie alla «ragione tutta spiegata», gli uomini si rendono conto di essere tutti **uguali** e si danno governi tipicamente umani, quali le «**repubbliche popolari**» (cioè democratiche) e, successivamente, le monarchie. In questa età si sviluppano le scienze e le varie forme di attività ad esse connesse, cioè si giunge alla forma di civiltà più matura. Mentre sono esempi di «età degli eroi» la Grecia descritta da Omero, o la Roma più antica, o il Medioevo, sono invece esempi dell'«età degli uomini» la Grecia dell'età classica, cioè dell'egemonia ateniese, la Roma repubblicana e la civiltà moderna.

Quando, tuttavia, i ritrovati della scienza e della tecnica producono comodità eccessive, raffinatezza e lusso, accade, secondo Vico, che i costumi degli uomini si corrompano e la civiltà si avvii verso la decadenza: ciò può determinare la fine dell'«età degli uomini» e il ritorno ad uno stato di barbarie. In tal modo a un «corso», cioè allo sviluppo unitario di un popolo attraverso le tre età, può succedere un «ricorso», cioè il ritorno del medesimo popolo allo stadio iniziale, per ricominciare dal principio il proprio sviluppo.

Questa teoria, chiamata dei «**corsi e ricorsi**», allude a un andamento ciclico della storia, che riecheggia certe antiche concezioni greche (platonico-stoiche), ma non viene intesa da Vico in senso deterministico, cioè come rispecchiante un processo assolutamente necessario, bensì come l'indicazione di una semplice possibilità.

La Provvidenza

Benché il «mondo civile», cioè la storia, sia fatto dagli uomini (a differenza del «mondo naturale», che è creato da Dio), nelle sue vicende si riscontra che le azioni umane hanno esiti diversi dalle intenzioni di coloro che le hanno compiute. Per esempio, dalla libidine sessuale che animava gli uomini ferini nell'età degli dèi è nata poi la famiglia, dal desiderio di potere di alcuni uomini su altri è nata poi la città, dal desiderio sfrenato di libertà che ha indotto i popoli a ribellarsi ai nobili sono sorte poi le monarchie. C'è, insomma, nella storia, quella che è stata poi chiamata l'«eterogenesi dei fini», cioè il fenomeno per cui, dal desiderio di realizzare certi fini, si generano invece fini diversi.

Tutto questo dimostra, secondo Vico, che la storia è fatta, sì, dagli uomini, ma anche da un'intelligenza superiore, la quale persegue fini più elevati imprimendo alla storia un andamento di tipo progressivo, volto al meglio. Questa non può essere che la **Provvidenza divina**, cioè un'influenza esercitata da Dio sulla storia, per amore verso gli uomini, la quale orienta la storia, anche al di là delle intenzioni umane, nella direzione che per gli uomini è la migliore. Con questa teoria Vico ritiene di avere dimostrato, come egli stesso dice, il «fatto storico» della Provvidenza, disconosciuto dagli altri filosofi, o riconosciuto solo limitatamente all'ordine naturale.

La «scienza nuova», inaugurata da Vico, viene così a configurarsi come una «**teologia civile ragionata della Provvidenza divina**», dove il termine «teologia» va inteso nel

senso filosofico, cioè come teoria di Dio fondata razionalmente (Vico dice, infatti, «ragionata»), allo stesso modo della «teologia naturale» della Scolastica. A differenza di quest'ultima, tuttavia, che dimostra l'esistenza di Dio a partire dalla natura e dal suo ordine (perciò si chiama «naturale»), la teologia di Vico vuole dimostrare l'esistenza di Dio a partire dalla storia, cioè dal «mondo civile», perciò si chiama «teologia civile». È evidente che il concetto vichiano di Provvidenza è desunto dalla religione cristiana (della quale Vico si professa fedele seguace), dove tuttavia esso indica un intervento di Dio nella storia che rimane misterioso, e quindi oggetto di fede e non di dimostrazione razionale.

A causa della sua concezione della storia come processo dotato di un senso, governato da leggi e sostanzialmente progressivo, Vico è stato considerato un precursore dello «storicismo», cioè di quelle filosofie, sviluppatesi soprattutto alla fine del Settecento e nell'Ottocento, che ritrovano il senso della storia all'interno di questa, riconducendo ad essa l'intera realtà e relativizzando in tal modo ogni valore. In realtà, anche se Vico a volte dà l'impressione di scorgere un senso della storia immanente a questa, mescolando in tal modo ad una considerazione propriamente filosofica elementi chiaramente desunti dalla teologia cristiana, sembra che il suo intento sia stato soprattutto quello di costruire una nuova metafisica, basata non più sull'esperienza, come quella della tradizione aristotelico-tomistica, o sull'ordine matematico della natura, come quella cartesiana, bensì sulla storia, attraverso una riflessione che oggi chiameremmo di tipo storico-sociale, ovvero appartenente alle «scienze umane».

3 ALTRI FILOSOFI ITALIANI DELLA PRIMA METÀ DEL SETTECENTO

Per via della sua opposizione al cartesianesimo Vico può essere considerato un filosofo sostanzialmente controcorrente, che in polemica con la filosofia moderna si richiama alla tradizione platonico-agostiniana, anche se per certi aspetti del suo pensiero, cioè con la sua attenzione per la storia, egli inaugura un tipo di riflessione filosofica che sarà ripreso più tardi dalla stessa cultura moderna. Altrettanto non si può dire degli altri filosofi italiani a lui contemporanei, i quali invece, procedendo nella direzione indicata dalla filosofia moderna durante il Seicento, preparano gli ulteriori sviluppi che si avranno nel Settecento e che sono noti col nome di «Illuminismo» (termine sul significato del quale ci soffermeremo in seguito).

Tra questi filosofi va annoverato il genovese **Paolo Mattia Doria** (1666-1746), vissuto a Napoli e amico di Vico, non tanto a causa della sua opera propriamente filosofica (i *Discorsi critici intorno alla filosofia degli antichi e dei moderni ed in particolare alla filosofia di Renato Des Cartes* e la *Difesa della metafisica degli antichi contro il Signor Giovanni Locke*), nella quale probabilmente per influenza dello stesso Vico polemizza vivacemente contro i filosofi moderni e si richiama alla tradizione platonica, quanto per le sue opere politiche e religiose. Nel trattato politico sulla *Vita civile* e nel trattato pedagogico *Dell'educazione del principe* Doria propone, infatti, una forma di governo simile a quella che sarà poi realizzata col nome di «dispotismo illuminato», cioè il governo di un principe colto, educato nella filosofia, nelle scienze e nel diritto, ma anche virtuoso, cioè sollecito del bene dei suoi sudditi; nel *Politico moderno* e nell'*Idea di una perfetta repubblica* egli elogia la costituzione inglese come forma di «governo misto», e nel manoscritto *Il Gesuita tiranno* polemizza contro i gesuiti, accusandoli di vo-

ler mescolare il potere religioso con quello politico, che invece, a suo avviso, devono essere tenuti rigorosamente distinti.

Importante soprattutto come storico è il pugliese **Pietro Giannone** (1676-1748), autore della *Istoria civile del regno di Napoli*, che aderì prima al pensiero di Gassendi e poi a quello di Cartesio, assumendo come uniche regole valide in filosofia la ragione e l'esperienza. Nella sua opera prese posizione contro lo Stato temporale della Chiesa, facendone risalire le origini alla decadenza dell'Impero romano e alla confusione operata da Costantino fra religione e politica, e propugnò una netta separazione fra Stato e Chiesa, simile a quella sostenuta anche da Spinoza. A proposito della religione, Giannone è favorevole a una concezione «ragionevole» del cristianesimo, simile a quella di Locke, riconducendone il contenuto essenzialmente all'amore verso Dio e alla carità verso il prossimo. Vedremo come tutti questi motivi saranno ripresi dai pensatori illuministi della seconda metà del secolo.

Infine è importante per la filosofia anche l'opera del sacerdote emiliano **Ludovico Antonio Muratori** (1672-1750), autore di opere storiche fondamentali, quali la raccolta dei *Rerum Italicarum Scriptores*, le dissertazioni sulle *Antiquitates Italicae Medii Aevi* e gli *Annali d'Italia*, ma anche di opere filosofiche, quali le *Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nelle arti*, *La filosofia morale proposta ai giovani* e il *Trattato della carità cristiana*. Muratori sostenne non esser segno di «buon gusto» seguire passivamente l'autorità di un filosofo, per esempio di Aristotele, come faceva la Scolastica del suo tempo, perché in filosofia bisogna servirsi soltanto della ragione, intesa come facoltà innata e illuminata da Dio, e in fisica anche dell'esperienza. Egli ammette, tuttavia, che la ragione sia limitata e pertanto sia necessario ricorrere anche alla fede. Della religione cristiana afferma il carattere razionale, sostenendo la dimostrabilità dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, ma esalta come comandamento fondamentale soprattutto la carità.

CAPITOLO **11**

L'Illuminismo inglese, Berkeley e Hume

1 Che cos'è l'Illuminismo

Col nome di «Illuminismo» (corrispondente all'inglese *Enlightenment* e al tedesco *Aufklärung*, che significano «illuminazione», e all'espressione francese *philosophie des Lumières*, che letteralmente significa «filosofia dei lumi», o delle «luci») si suole indicare la tendenza filosofica prevalente nel secolo XVIII, fondata sulla convinzione che **la ragione sia la luce capace di «illuminare» o «rischiarare» l'umanità**, liberandola dalle tenebre dell'ignoranza, della superstizione e del pregiudizio, e che pertanto gli uomini debbano decidersi a servirsi di essa, rinunciando a farsi guidare da qualsiasi autorità superiore. La «ragione» a cui si fa riferimento non è l'organo della metafisica, con cui Cartesio, Spinoza e Leibniz hanno elaborato i loro sistemi (quella che vuole conoscere le «essenze»), ma la **ragione scientifico-tecnica**, di cui si sono serviti Galilei e soprattutto Newton per costruire la scienza moderna (la ragione, cioè, che si accontenta di conoscere le «affezioni», vale a dire i comportamenti, le leggi della natura); una ragione, dunque, che non si oppone all'esperienza, come nel caso di Cartesio, ma anzi la presuppone e si muove quasi esclusivamente nell'ambito di questa, come avviene in generale nella «filosofia sperimentale» e in particolare in Locke.

Caratteri generali dell'Illuminismo sono pertanto: a) la **fiducia nella ragione**, cioè in un sapere puramente naturale, costruito interamente dall'uomo (la filosofia, le scienze, le tecniche), e il rifiuto di ogni rivelazione soprannaturale, in particolare della religione rivelata, o positiva, dei suoi misteri e dei suoi dogmi, considerati altrettante forme di superstizione; b) l'**esaltazione della libertà** dell'uomo contro ogni forma di autoritarismo, sia di carattere religioso che di carattere politico, e quindi il rifiuto del dispotismo, della tirannide, della stessa tradizione; c) la convinzione che esista una **natura umana immutabile**, costituita appunto dalla ragione, sulla quale si fondano i principali diritti, che è stata spesso repressa dall'autorità e dalla tradizione e che deve invece essere rispettata e difesa; d) la convinzione che, grazie alle scoperte della scienza e della tecnica, **la storia sia essenzialmente un progresso**, sia dal punto di vista materiale che dal punto di vista conoscitivo e persino morale, e che pertanto l'età moderna sia sotto ogni aspetto migliore di quella antica e soprattutto di quella medioevale (ritenuta l'epoca dell'ignoranza e dell'autoritarismo religioso e politico); e) la tendenza a **divulgare il sapere**, attraverso i dizionari, le enciclopedie, le riviste, i giornali, la conversazione pubblica nei salotti, nei *clubs* e nelle piazze, al fine di promuovere l'emancipazione di tutti gli uomini.

Dal punto di vista sociale l'Illuminismo fu soprattutto la filosofia della **classe borghese**, impegnata nella rivendicazione dei propri diritti contro il clero e la nobiltà; dal punto di vista politico fu la filosofia dei **liberali**, autori della rivoluzione inglese prima e di quella americana e francese poi, e dal punto di vista religioso fu la filosofia dei «**liberi pensatori**», disposti ad accettare della religione solo ciò che è dimostrabile razionalmente (la «religione naturale» o «deismo»), oppure pronti a rifiutare qualsiasi religione (ateismo). Le idee dell'Illuminismo trovarono una delle loro più tipiche espressioni nella **Massoneria**, società segreta che imita nel nome la corporazione medioevale dei «muratori» (in francese *maçons*), aggiungendovi la qualifica di «liberi», per sottolineare la sua scelta a favore della libertà. La Massoneria si costituì a Londra nel 1717 e si diffuse presto in tutto il mondo (ad essa aderirono artisti come Mozart e Goethe, filosofi come Voltaire e Diderot, uomini politici come Franklin), incorrendo già nel 1738 nella condanna della Chiesa cattolica per la sua negazione degli aspetti soprannaturali del cristianesimo.

L'Illuminismo nacque in Inghilterra, dove trovò la situazione politica più favorevole al proprio sviluppo in seguito all'instaurazione della monarchia costituzionale, avvenuta con la rivoluzione del 1688; raggiunse però la sua forma più compiuta, con manifestazioni anche estreme, in Francia, dove divenne il movimento culturale ispiratore della rivoluzione del 1789, ed ebbe importanti sviluppi anche in Germania e in Italia. Esamineremo pertanto in successione le sue principali espressioni in ciascuno di questi paesi.

2 Il deismo e i suoi critici

La prima caratteristica dell'Illuminismo che si manifestò in Inghilterra fu il «deismo», cioè la dottrina secondo cui sono accettabili solo gli aspetti razionali della religione, ossia la cosiddetta **religione naturale** (esistenza di Dio, creazione del mondo, legge morale naturale), mentre vanno respinti quelli rivelati, cioè i dogmi e i misteri (nel caso del cristianesimo, la Trinità, l'Incarnazione, la Resurrezione, la Chiesa). Esso fu probabilmente favorito dal proliferare di varie confessioni cristiane (protestanti) e in generale di varie sette religiose, che si ebbe in Inghilterra dopo il *Toleration Act* (*Atto di tolleranza*) del 1690, con cui la nuova monarchia costituzionale riconobbe la libertà di professare certe religioni. Il suo precedente immediato fu l'opera di Locke su *La ragionevolezza del cristianesimo*, che inaugurò in Inghilterra la tendenza a valutare il cristianesimo alla luce della ragione, ma non si può ancora considerare un'opera deistica, perché non rifiuta i misteri (per esempio la divinità di Cristo) come contrari alla ragione, bensì li considera soltanto al di sopra delle capacità di questa.

Il primo deista inglese, proclamatosi tale, fu **John Toland** (1670-1722), autore di *Christianity not Misterious* (*Cristianesimo senza misteri*), *Letters to Serena* (*Lettere a Serena*) e *Pantheisticon* (*Opera panteistica*), il quale non esitò ad escludere dal cristianesimo tutti gli elementi soprannaturali considerati come superstizioni contrarie alla ragione, riducendolo ad una religione puramente naturale, cioè ad un **insegnamento essenzialmente morale**, senza rivelazione, senza misteri e senza Chiesa. Nelle sue ultime opere, poi, Toland si orientò verso un panteismo di tipo naturalistico, ammettendo soltanto l'esistenza di una materia dotata di un movimento intrinseco.

Un altro deista inglese fu **Anthony Collins** (1676-1729), amico di Locke e autore di *An Essay concerning the Use of Reason* (*Saggio sull'uso della ragione*), *A Discourse on Free-Thinking* (*Discorso sul libero pensiero*), *A philosophical Inquiry concerning Human Liberty* (*Ricerca filosofica sulla libertà umana*) e *A Dissertation on Liberty and Necessity* (*Dissertazione su libertà e necessità*), il quale identificò la ragione col **libero pensiero**, inteso come esclusione di ogni verità soprarazionale (profezie, miracoli, ecc.), e affermò che solo questo è in grado di assicurare un comportamento virtuoso.

Va ricordato ancora **Matthew Tindal** (1657-1733), autore di *Christianity as old as the Creation* (*Il cristianesimo antico come la creazione*), il quale sostenne che il Vangelo non è altro che la riproposizione di una legge morale antica quanto la creazione, cioè la **morale naturale**, la quale è di per sé sufficiente a regolare il comportamento degli uomini ed è anzi superiore a qualsiasi religione rivelata. In particolare Tindal attacca il giudaismo, il cattolicesimo e in generale ogni forma di cristianesimo legata ad una Chiesa.

Contemporaneamente al deismo e come reazione ad esso si sviluppò tuttavia in Inghilterra anche una corrente di pensiero facente capo in generale ai rappresentanti della Chiesa anglicana: essa si manifestò anzitutto con **Samuel Clarke** (1675-1729), noto per aver preso le difese di Newton in un famoso carteggio che ebbe con Leibniz. Nella sua opera principale, *Demonstration of the Being and Attributes of God* (*Dimostrazione dell'esistenza e degli attributi di Dio*), costituita da una serie di lezioni pubbliche che egli tenne nella cattedrale di s. Paolo (le *Boyle Lectures*), Clarke sostiene che la ragione può dimostrare con metodo matematico l'esistenza e gli attributi di Dio (per esempio la sua onniscienza, onnipotenza e onnipresenza), ma contro i deisti afferma che tutto questo è solo un **preludio all'accettazione della rivelazione**. Egli, tuttavia, nell'opera intitolata *The Scripture-Doctrine on the Trinity* (*La dottrina della Scrittura sulla Trinità*) nega il mistero della Trinità, aderendo alla setta degli «unitariani» (coloro che affermano l'«unità» di Dio, come facevano i sociniani), a cui pare avesse aderito anche Newton. All'accusa di materialismo rivolta da Leibniz a Newton, a causa della dottrina newtoniana dello spazio come sensorio di Dio, Clarke rispose che questa dottrina è solo un'espressione dell'**onnipresenza di Dio** nel mondo, e accusò a sua volta Leibniz di avere escluso, con l'armonia prestabilita, ogni intervento della Provvidenza nel mondo, facendo di Dio un fannullone.

Tra i critici del deismo si possono annoverare lo scrittore **Jonathan Swift** (1667-1745), prete anglicano, autore dei famosi *Gulliver's Travels* (*Viaggi di Gulliver*) e di vari opuscoli contro i deisti, ma soprattutto **Joseph Butler** (1692-1752), vescovo della Chiesa anglicana, autore dei *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel* (*Quindici sermoni predicati nella Rolls Chapel*) e della *Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature* (*Analogia della religione naturale e rivelata con la costituzione e col corso della natura*). Questi, pur ammettendo la dimostrabilità razionale dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, sostiene che la ragione è insufficiente a spiegare l'intera realtà e perciò ha bisogno di essere integrata dalla rivelazione. Tra l'ordine naturale, conoscibile dalla ragione, e quello soprannaturale, conoscibile attraverso la rivelazione, secondo Butler esiste una **perfetta analogia**, perché entrambi sono opera di Dio, perciò, come si accetta l'uno, si deve accettare anche l'altro. Un esempio di tale analogia è per Butler la **coscienza morale**, che con la sua approvazione delle azioni buone e la riprovazione di quelle cattive conferma la concezione cristiana del paradiso e dell'inferno.

3 L'etica del «sentimento morale» e i suoi critici

Un ulteriore aspetto dell'Illuminismo inglese è il tentativo di costruire un'etica autonoma dalla religione, cioè anch'essa puramente naturale. In particolare alcuni pensatori cercarono di fondare l'etica sul **sentimento morale** (*moral sense*), cioè sulla capacità innata che l'uomo avrebbe di distinguere il bene dal male, provando un sentimento di approvazione per le azioni buone e di disapprovazione per quelle cattive. L'iniziatore di questa tendenza fu **Anthony Ashley Cooper**, conte di **Shaftesbury** (1671-1713), nipote del primo conte di Shaftesbury, in casa del quale era vissuto Locke, e allievo diretto del filosofo. Egli è l'autore della *Inquiry concerning Virtue or Merit* (*Ricerca sulla virtù o il merito*) e della raccolta dal titolo *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (*Caratteristiche di uomini, costumi, opinioni, tempi*), in cui sostiene che l'anima possiede un **gusto**, o senso della bellezza e della moralità (aspetti tra loro inscindibili), per mezzo del quale è in grado di distinguere le azioni nobili da quelle turpi e di provare ammirazione per le prime e disprezzo per le seconde. Il bene e il male, dunque, non sono dimostrati dalla ragione, ma percepiti immediatamente dal sentimento, così come lo è la bellezza.

Il sentimento morale, secondo Shaftesbury, è indipendente dalla religione, anzi può servire da fondamento ad essa, ispirando la fede in Dio. In tal modo l'etica diventa del tutto **autonoma** dalla religione, anche se non contrasta con questa. Per comportarsi moralmente, basta seguire le inclinazioni della propria natura, che ci portano ad amare la virtù di per se stessa e nell'esercizio di questa ci fanno trovare anche la felicità. Le inclinazioni veramente naturali sono rivolte sia verso il bene proprio che verso il bene altrui, due tendenze che, secondo Shaftesbury, devono essere equilibrate tra di loro, perché solo in questo equilibrio si raggiunge la felicità, mentre l'eccessivo egoismo e l'eccessivo altruismo sono causa di infelicità. In particolare Shaftesbury è contrario ad ogni forma di fanatismo religioso (chiamato «entusiasmo»), contro il quale consiglia come rimedio efficace il senso dell'umorismo (*sense of humour*).

Nella stessa direzione di Shaftesbury è ulteriormente proceduto il suo discepolo **Francis Hutcheson** (1694-1746), professore di filosofia morale all'università di Glasgow, autore di *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (*Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e virtù*) e di *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations on the Moral Sense* (*Saggio sulla natura e la guida delle passioni, con illustrazioni sul senso morale*). Hutcheson sostiene che, oltre al senso della bellezza (detto «genio» o «gusto»), noi possediamo il **senso morale**, cioè la disposizione a provare piacere nella contemplazione delle azioni virtuose, indipendentemente dall'utilità che ne possiamo ricavare. In particolare il senso morale si precisa come un sentimento di benevolenza, o simpatia verso gli altri, che ci spinge ad approvare, fra tutte le azioni, quelle che procurano «la maggior felicità del maggior numero di persone» (*the greatest happiness of the greatest number*). Quest'ultima formula sarà il motto dell'utilitarismo morale che si svilupperà verso la fine del Settecento in tutta l'Europa.

Un critico dell'etica del sentimento morale può essere considerato invece **Bernard de Mandeville** (1670-1733), medico di origine olandese vissuto a Londra, noto soprattutto per l'opera allegorica intitolata *Favola delle api, ossia i vizi privati come benefici pubblici*, nella quale egli descrive due fasi successive della vita di un alveare: nella prima fase le api si comportano in modo vizioso, cioè sono egoiste, invidiose, avare, dedite al furto, alla vanità, al lusso, ma tuttavia l'alveare nel suo complesso risulta pro-

spero, dotato di ogni comodità e potente; nella seconda fase invece, quando le api si ravvedono e decidono di comportarsi in modo virtuoso, l'alveare decade nella più squallida miseria e diviene facile preda dei nemici.

Con questo apologo Mandeville vuole mostrare che i «vizi privati» si risolvono in un **beneficio pubblico**, mentre le virtù portano solo all'infelicità generale. L'insegnamento che ne deriva è l'opposto di quanto sostenuto dai filosofi del «sentimento morale»: gli uomini sono per natura egoisti e inclini al vizio, come aveva detto Hobbes, ma è meglio non contrastare queste tendenze, perché esse possono risolversi, dal punto di vista economico, in un beneficio generale. È evidente che Mandeville si riferiva al fenomeno nascente dell'economia capitalistica, basata sulla libera concorrenza, che in quel periodo rendeva florida l'Inghilterra. Per questo motivo egli può essere considerato un precursore della scienza economica moderna, la cui nascita, come vedremo, è strettamente collegata con la diffusione dell'Illuminismo.

4 BERKELEY

Vita e opere

Tra i critici del deismo e in generale dell'Illuminismo può essere collocato **George Berkeley**, anche se la sua filosofia è, per quanto riguarda la dottrina della conoscenza, uno sviluppo dell'empirismo di Locke.

Nato a Kilkenny, in Irlanda, nel 1685, Berkeley studiò nel Trinity College di Dublino, dove fu ordinato sacerdote della Chiesa anglicana, divenne membro del College e scrisse i *Philosophical Commentaries* (*Commentari filosofici*), il *Saggio di una nuova teoria della visione* ed il *Trattato sui princìpi della conoscenza umana*. Trasferitosi a Londra nel 1710, entrò in contatto con i critici del deismo (in particolare con Swift), dei quali condivideva gli intenti apologetici in favore della religione. Poiché il suo *Trattato* non aveva avuto alcun successo (alcuni lo scambiarono per l'opera di un pazzo), per esporne la dottrina in forma più facile Berkeley scrisse i *Tre dialoghi fra Hylas e Filonous* (nomi simbolici per indicare rispettivamente un materialista, da *hỳle*, che in greco significa «materia», e uno spiritualista, cioè un «amante dello spirito», da *nous*, che in greco significa «spirito»).

Indi Berkeley si recò in Francia, dove si incontrò con Malebranche, constatando una serie di convergenze tra la propria filosofia e quella del metafisico francese, e in Italia, dove giudicò con occhio critico le manifestazioni esteriori del cattolicesimo. Tornato in Inghilterra nel 1720, in occasione dello scandalo politico-finanziario in cui era rimasta coinvolta la Compagnia dei mari del Sud scrisse il *Saggio per prevenire la rovina della Gran Bretagna*; passò poi in Irlanda, fu accolto come professore nel Trinity College di Dublino e divenne decano della cattedrale di Derry, dove concepì l'idea di fondare un collegio universitario nelle Bermude per evangelizzare gli indigeni, convinto che il futuro dell'Inghilterra fosse nell'Ovest. Recatosi in America, a Rhode Island, nel 1728, al fine di realizzare questo disegno, dovette rinunciarvi per mancanza di fondi, ma in memoria dei suoi progetti gli Americani intitolarono a lui la città di Berkeley, in California, oggi sede di una famosa università.

Tornato a Londra nel 1731, Berkeley vi pubblicò l'*Alcifrone* (nome simbolico per indicare gli «spiriti forti», come si autodefinivano i liberi pensatori), che ha come sottotitolo ironico *Il filosofo minuto*, in cui polemizza contro i deisti. Nel 1734 fu nomina-

to vescovo anglicano di Cloyne, in Irlanda, dove rimase fino alla morte, avvenuta nel 1753, componendovi le sue ultime opere, cioè *The Analyst* (*L'analista*), in cui critica l'analisi infinitesimale di Newton, e la *Siris*, che ha come sottotitolo *Serie di riflessioni filosofiche e di ricerche sulla virtù dell'acqua di catrame*, scritta in occasione di un'epidemia, dove si esaltano le virtù terapeutiche dell'acqua di catrame.

La critica al meccanicismo

L'intera filosofia di Berkeley è animata dalla preoccupazione fondamentalmente religiosa di difendere la fede cristiana dalla minaccia del deismo, di cui egli vedeva i presupposti filosofici nella concezione meccanicistica della natura, introdotta nella filosofia moderna sia da Cartesio che da Newton. Per combattere il meccanicismo, che riduceva la natura a una molteplicità di masse inerti, dotate unicamente di proprietà misurabili e di movimento nello spazio, Berkeley pensò di dover contestare l'esistenza stessa della materia inerte e lo fece prendendo le mosse da quella che era allora l'espressione più avanzata della filosofia moderna, cioè l'**empirismo** di Locke, che riduceva l'intera conoscenza alle sensazioni empiriche.

Il programma filosofico di Berkeley è già manifesto nella sua opera giovanile, i *Commentari filosofici*, che secondo gli studi più recenti rivelano profonde affinità tra il suo pensiero e quello di Malebranche (in entrambi i filosofi si riscontra infatti la tendenza a ridurre l'intera realtà a Dio) e più in generale con l'intera tradizione del **neoplatonismo cristiano** (per cui la materia è priva di una consistenza propria e non è altro che una manifestazione di Dio). Tuttavia è con il *Saggio di una nuova teoria della visione* che Berkeley sviluppa la sua critica al meccanicismo di Newton, partendo dalla teoria della conoscenza di Locke.

Locke distingueva, come abbiamo visto, le qualità primarie, cioè l'estensione, la solidità, il movimento, che sarebbero inseparabili dai corpi e ne attesterebbero quindi l'esistenza, dalle qualità secondarie, cioè i colori, i suoni, gli odori, che invece sarebbero soltanto derivate dalle prime e non avrebbero alcun valore oggettivo: le prime, in quanto misurabili, consentirebbero una conoscenza scientifica della natura, costituita dalla fisica-matematica, sia pure bisognosa di continue conferme sperimentali. Berkeley, invece, osserva che le qualità primarie o non sono mai effettivamente percepite o sono percepite soltanto attraverso le qualità secondarie, perciò non hanno più valore di queste ultime.

Ciò si può constatare, a suo avviso, a proposito della distanza tra i corpi, oppure a proposito della solidità, le quali non sono mai propriamente oggetto di visione, ma sono solo il risultato di una «connessione abituale» che noi stabiliamo tra più sensazioni; oppure a proposito del movimento, il quale non può mai essere visto se non unitamente ad una superficie dotata di una certa forma e di un certo colore. Non c'è nessuna differenza dunque, conclude Berkeley, tra qualità primarie e qualità secondarie, ma si tratta, in entrambi i casi, o di sensazioni, cioè di **idee** (termine usato nello stesso senso di Locke, per indicare l'immagine mentale prodotta da una sensazione), o di **connessioni tra idee**. Le stesse idee, secondo Berkeley, non sono mai universali, ma sono sempre soltanto **particolari**, come le sensazioni, perché noi non percepiamo mai nulla di universale, bensì ci serviamo unicamente di **nomi** universali, che formiamo prescindendo (cioè per astrazione) da qualche aspetto particolare delle sensazioni. Siamo, come si vede, più ancora che con Locke, in pieno empirismo e nominalismo.

Si giunge così alla dottrina centrale di Berkeley, formulata nel suo *Trattato sui princìpi della conoscenza umana*, secondo cui non c'è nulla che attesti l'esistenza di corpi materiali al di là delle qualità che noi percepiamo; le nostre idee, pertanto, non sono la rappresentazione di una realtà esistente fuori dalla nostra mente, o indipendentemente dalla nostra mente (*without the mind*), ma sono soltanto realtà esistenti nella nostra mente (*in the mind*), il cui essere consiste tutto nel loro essere percepite (in latino «**esse est percipi**», cioè «l'essere è l'esser percepito»).

Con questa dottrina Berkeley non riteneva di avere negato l'esistenza del mondo esterno, come gli venne rimproverato dai suoi critici, alcuni dei quali perciò lo considerarono pazzo; egli riteneva di avere negato solo l'esistenza di una materia inerte, cioè di una sostanza delle cose diversa dalle loro qualità ed esistente fuori dal nostro pensiero. La sostanza corporea, che Locke aveva già ridotto a sostrato non percepito (*substratum obscurum*) delle qualità da noi percepite, veniva così completamente eliminata, proprio perché non percepita. Con questa dottrina pertanto Berkeley non faceva che portare alle estreme conseguenze l'empirismo del suo predecessore.

Ciò che, invece, Berkeley non negava affatto, anzi affermava come condizione indispensabile della percezione, era l'esistenza della **mente**, cioè di una sostanza spirituale, a sua volta non percepibile in alcun modo. La materia veniva così ridotta alla percepibilità e lo spirito veniva affermato come condizione non percepibile di tale percepibilità. Questo spirito era concepito da Berkeley, alla maniera del neoplatonismo, come una sostanza, la cui unica attività è il pensare: si trattava, però, di un pensare del tutto identico al percepire sensibile, cioè consistente non nel formare concetti universali, ma solo nel provare sensazioni particolari. In questo modo Berkeley era convinto di avere definitivamente sconfitto il meccanicismo, da lui interpretato come una forma di materialismo, e quindi di avere tolto ogni fondamento al deismo.

Dio e la natura

La difesa berkeleyana della religione non si fermava qui: Berkeley infatti affermava che la mente umana è solo la condizione, non la causa, cioè la fonte, delle percezioni, perché noi abbiamo coscienza che molte idee non sono prodotte da noi, ma sono da noi soltanto ricevute. Poiché tali idee, argomentava quindi Berkeley, non ci possono provenire da una materia esterna, che non esiste, si deve necessariamente ammettere che ci provengano da Dio. Oltre alla mente umana, pertanto, si deve ammettere l'esistenza di una **mente divina**, sostanza anch'essa puramente spirituale, la quale «parla», cioè comunica alla mente umana, per mezzo di **segni**, che sono appunto le idee.

Ecco, dunque, la convergenza tra la filosofia di Berkeley e quella di Malebranche, secondo la quale, come abbiamo visto, noi conosciamo le cose direttamente in Dio, contemplando le idee contenute nella sua mente, mentre il mondo materiale non interferisce minimamente in questo processo. Anche Berkeley, come Malebranche, finisce con l'affermare che Dio è colui «nel quale viviamo, ci muoviamo ed abbiamo il nostro essere», e vede in questa conclusione, espressa mediante una famosa citazione di s. Paolo, la conferma filosofica della validità del cristianesimo.

Berkeley, però, va oltre Malebranche (e lo stesso cristianesimo), perché nega completamente l'esistenza di sostanze materiali ammettendo **solo sostanze spirituali**, che sono le menti umane e la mente divina; la realtà, pertanto, è tutta e soltanto spirito.

Le stesse «leggi di natura», formulate dalla scienza fisico-matematica, non hanno alcun valore oggettivo, ma sono soltanto delle connessioni di fatto che noi stabiliamo tra le diverse percezioni. Tutto ciò che accade, secondo Berkeley, non ha altra causa che la volontà divina, la quale è imperscrutabile.

Non esistono lo spazio e il tempo assoluti, di cui parlava Newton, ma lo **spazio** è solo una connessione tra le percezioni a cui si riducono gli altri corpi e la percezione in cui consiste il nostro corpo, e il **tempo** non è altro che una misura soggettiva delle varie percezioni; persino il **movimento**, secondo Berkeley, non esiste in assoluto, ma è sempre relativo ai sistemi di riferimento da noi percepiti. Nel tentativo, come si vede, di confutare la fisica newtoniana Berkeley finiva con l'avvicinarsi ad alcune dottrine della fisica leibniziana.

La sua avversione al meccanicismo condusse Berkeley verso una **fisica di tipo qualitativo**, quale era stata la fisica del neoplatonismo rinascimentale: ciò appare evidente soprattutto nella *Siris*, dove egli esalta le virtù terapeutiche dell'acqua di catrame, dovute a suo giudizio ad uno «spirito acido o un'anima vegetale» racchiuso in essa, il quale è a sua volta una derivazione particolare dello «spirito del mondo» diffuso in tutto l'universo e proveniente da Dio stesso. È evidente in questa dottrina l'influenza della concezione platonico-stoica dell'anima del mondo, ripresa, come abbiamo visto, da alcuni dei «platonici» di Cambridge.

Etica e politica

La polemica di Berkeley contro il deismo e l'Illuminismo in genere non si ferma solo alla dottrina della conoscenza e della natura, ma si estende anche all'etica e alla politica. Nell'*Alcifrone* Berkeley sviluppa una polemica sarcastica contro i «liberi pensatori» (Toland, Collins, Tindal, ma anche Shaftesbury e Mandeville), chiamati «filosofi minuti» e considerati responsabili del degrado morale della società. In realtà questi pensatori, come abbiamo visto, volevano dimostrare la possibilità di una vita virtuosa e socievole indipendentemente dalla religione. Secondo Berkeley, invece, è impossibile che gli uomini si comportino bene se non sono convinti dell'esistenza di una legge morale superiore, proveniente da Dio, e di una vita futura, in cui Dio punirà il vizio e premierà la virtù.

In particolare Berkeley polemizza contro Mandeville, affermando che la vita secondo l'istinto non può risolversi in nessun modo in un beneficio pubblico, ma è causa inevitabilmente di infelicità per tutti; a suo giudizio, tuttavia, l'uomo non è solo istinto, ma è essenzialmente **spirito**, perciò il comportamento per lui più naturale non è quello conforme agli istinti, bensì quello rivolto verso i beni spirituali. Berkeley, tuttavia, non concorda nemmeno con Shaftesbury, poiché afferma che il bene morale non coincide col bello e ritiene che il sentimento del bello non sia sufficiente a guidarci verso il bene. Per vivere moralmente, insiste Berkeley, è indispensabile credere in un Dio legislatore supremo e giudice finale.

Infine nel *Saggio per prevenire la rovina della Gran Bretagna* Berkeley accusa i liberi pensatori di essere responsabili della rovina dell'Inghilterra, interpretando come conseguenza di una crisi morale la crisi del sistema bancario inglese seguita allo scandalo della Compagnia dei mari del Sud. In alternativa Berkeley propone la fedeltà allo Stato e alla Chiesa anglicana, schierandosi col partito conservatore contro il liberalismo di Locke e del partito *whig*. Il suo ideale, tuttavia, come abbiamo visto, è quel-

lo di fondare una società nuova, ispirata alla morale evangelica, nell'Occidente americano, da lui considerato ancora incontaminato dai vizi caratteristici della nascente società industriale inglese.

5 HUME

Vita e opere

Il più grande filosofo inglese del Settecento che esprime alcuni aspetti dell'Illuminismo, ma che per la sua originalità va ben oltre, è **David Hume**.

Nato a Edimburgo nel 1711 da famiglia di piccola nobiltà, Hume frequentò l'università della sua città, ma senza concludere gli studi, e si dedicò invece a letture personali (Locke, Berkeley, soprattutto Hutcheson, che insegnava nella scozzese università di Glasgow), concependo sin dalla giovinezza il progetto di costruire un nuovo tipo di filosofia. Dal 1737 al 1739 si recò in Francia, dove soggiornò nel Collegio di La Flèche (l'antica scuola di Cartesio) ed elaborò la sua prima opera importante, il *Trattato sulla natura umana*, in tre libri, che pubblicò a Londra nel 1740. Poiché l'opera ebbe scarsa risonanza, Hume ne rielaborò il contenuto in due opere successive, i *Saggi filosofici sull'intelletto umano*, poi ribattezzati in *Ricerche sull'intelletto umano*, dove riesponeva il primo libro del *Trattato*, e le *Ricerche sui princìpi della morale*, dove ne riesponeva il terzo libro, usciti entrambi in forma definitiva nel 1751. Nel 1741 scrisse anche i *Saggi morali e politici*.

Nel frattempo Hume tentò la carriera universitaria, sia a Edimburgo che a Glasgow, ma a causa delle sue idee scettiche e sospette di ateismo non riuscì mai ad ottenere una cattedra. Si dedicò allora alla carriera politica, diventando prima segretario di un generale, al seguito del quale partecipò a una spedizione militare in Francia, poi prendendo parte ad un'ambasceria a Vienna e a Torino e infine diventando segretario dell'ambasciatore inglese a Parigi. In quest'ultima veste soggiornò dal 1763 al 1766 nella capitale francese, dove entrò in rapporti con i principali filosofi illuministi (Diderot, d'Alembert, Rousseau). Tornò in Inghilterra in compagnia di Rousseau, col quale però ruppe subito dopo i rapporti. Nel 1767 fu nominato Sottosegretario di Stato per il Nord e dopo alcuni anni lasciò l'incarico, ritirandosi a Edimburgo per dedicarsi liberamente ai suoi studi. Scrisse inoltre i *Discorsi politici*, le *Quattro dissertazioni* (di cui una intitolata *Storia naturale della religione*), la *Storia dell'Inghilterra*, che ebbe molta fortuna, e i *Dialoghi sulla religione naturale*, usciti postumi. Morì a Edimburgo nel 1776.

Il progetto di una scienza dell'uomo

Sin dalla giovinezza, come abbiamo visto, Hume aveva concepito il progetto di costruire una nuova filosofia, che trovò la sua prima espressione complessiva nel *Trattato sulla natura umana*. Essa consisteva, come dice il titolo dell'opera, in una **scienza della natura umana**, realizzata con lo stesso metodo con cui Newton aveva costruito la scienza della natura fisica, cioè col metodo sperimentale. I fenomeni che questa nuova scienza doveva descrivere erano i «fenomeni morali», cioè le conoscenze, i sentimenti, le passioni dell'uomo, i quali dovevano essere ricondotti ad una «natura comune», fondamentalmente uguale per tutti gli uomini. In tal modo la nuova scienza doveva diventare la sintesi di tutte quelle che a partire da allora furono chia-

mate in Inghilterra le «scienze morali» (*moral sciences*), cioè l'etica, la politica, l'estetica e la religione naturale (ad esse si sarebbe aggiunta ben presto, come vedremo, anche l'economia).

Non è difficile riconoscere il carattere illuministico di questo progetto di Hume, sia per la considerazione della **scienza sperimentale** come unica forma possibile di conoscenza, sia per la presupposizione di una **comune natura umana**. Ciò che tuttavia contraddistingue l'idea di natura umana è il fatto che questa non viene da Hume identificata con la ragione, come avveniva ancora in Locke e in Berkeley, bensì, come vedremo, con una specie di istinto, o sentimento, da Hume chiamato **credenza** (*belief*). In ciò si rivela indubbiamente l'influenza della filosofia del «sentimento morale», in particolare nella forma datale da Hutcheson, e si manifesta anche una certa affinità, come ugualmente vedremo, col pensiero di Rousseau.

Impressioni e idee

L'indagine sulla natura umana, condotta da Hume nel primo libro del *Trattato* e nelle *Ricerche sull'intelletto umano*, muove da quello che, a suo giudizio, è il fenomeno dal quale derivano tutti gli altri, l'**esperienza**. Sulla scia di Locke e di Berkeley, Hume concepiva l'esperienza come costituita esclusivamente da sensazioni e da idee. Solo che, per Hume, tra le une e le altre non c'è altra differenza che il grado di vivacità e di forza. Perciò egli preferisce chiamare le sensazioni col nome di «impressioni», al fine di sottolinearne la maggiore forza e vivacità, lasciando il nome di «idee» alle immagini delle sensazioni che si conservano nella memoria o nell'immaginazione inevitabilmente più deboli e illanguidite.

Naturalmente **le idee derivano dalle impressioni**, di cui sono appunto le immagini, per cui non ha senso parlare di idee innate, e sono tutte **particolari**, come le impressioni, per cui non ha senso parlare di concetti universali (universali sono solo i nomi, come per Hobbes e Berkeley). Anche in Hume, dunque, come in Locke e Berkeley, le idee hanno il significato di rappresentazioni particolari esistenti nella mente, e non sono ciò per mezzo di cui si conosce la realtà, ma sono esse stesse, insieme con le impressioni, l'oggetto della conoscenza.

Un altro fenomeno facilmente osservabile, secondo Hume, è il fatto che le idee tendono ad associarsi tra di loro, cioè hanno una tendenza analoga a quella che, nella fisica newtoniana, è l'attrazione reciproca fra i corpi, ossia la forza di gravità. Questa attrazione, o **associazione tra le idee**, è anch'essa governata da leggi ben precise, che sono la **legge di somiglianza**, in base alla quale si associano idee di cose tra loro simili, la **legge di contiguità spazio-temporale**, in base alla quale si associano idee di cose tra loro vicine nello spazio o nel tempo, e la **legge di causalità**, in base alla quale si associano idee di cause e idee di effetti.

In base a queste leggi dell'associazione Hume è in grado di spiegare tutti i fenomeni della vita psichica, per esempio il formarsi dei nomi universali. Quando molte idee di cose particolari, le quali sono anch'esse tutte particolari, anzi individuali, si assomigliano tutte fra di loro, e quindi tendono ad associarsi costantemente, noi per abitudine le colleghiamo per mezzo di uno stesso nome, che è dunque universale, cioè è unico e insieme indica molte cose, ma non corrisponde a nessuna idea universale.

Mentre la facoltà di conservare le impressioni, trasformandole quindi in idee, è per Hume la **memoria**, la facoltà di collegare tra loro le idee è l'**immaginazione**. Quest'ul-

tima non è però una facoltà attiva, in quanto collega tra loro le idee semplicemente in base all'**abitudine**, cioè quando constata che una certa associazione tra idee, dovuta a qualcuna delle tre leggi sopra menzionate, si ripete costantemente.

Esistono tuttavia, secondo Hume, due tipi fondamentali di collegamento fra le idee, quello che esprime una semplice **relazione**, in cui un'idea è ricavata da un'altra senza alcun bisogno di ricorrere all'esperienza, e quello che riguarda una **questione di fatto** (*matter of fact*), in cui un'idea è collegata con un'altra perché si ritiene che le cose ad esse corrispondenti siano di fatto collegate, il che può risultare solo dall'esperienza. Mentre le semplici relazioni tra idee, secondo Hume, esprimono connessioni necessarie, tali cioè che la loro negazione sarebbe contraddittoria, le questioni di fatto esprimono connessioni soltanto contingenti, tali cioè che la loro negazione non è affatto contraddittoria. Perciò, dice Hume, le prime si fondano sul **principio di non contraddizione** (inteso evidentemente come principio di identità), mentre le seconde si fondano sulla **legge di causalità**.

Siamo di fronte, come si vede, a una distinzione analoga a quella stabilita da Leibniz tra «verità di ragione» e «verità di fatto», ma diversa è la valutazione che Hume dà della legge di causalità, che per lui non è affatto, come era per Leibniz il principio di ragion sufficiente, un principio evidente e valido in assoluto. Alle relazioni tra idee Hume riconduce tutte le proposizioni della **matematica**, le quali sono valide necessariamente non perché esprimano connessioni necessarie tra cose esistenti di fatto, ma perché esprimono appunto delle semplici connessioni tra idee. Anche Hume perciò, come Locke e Berkeley, non ritiene che la matematica sia applicabile alla fisica, perché quest'ultima ha a che fare non con relazioni tra idee, ma con questioni di fatto.

Critica all'idea di causalità

Celebre è rimasta la critica di Hume all'idea di causalità, ossia alla connessione che si stabilisce, in questioni di fatto, tra le idee di due cose particolari, per esempio tra l'idea del fuoco e l'idea del fumo, in base alla quale la prima cosa è considerata causa e la seconda effetto. Hume osserva che, trattandosi di una questione di fatto, la connessione deve essere ricavata dall'**esperienza**, ma l'esperienza attesta semplicemente la **contiguità spaziale** tra le cose, rappresentata dalle idee, per esempio il fatto che, ogniqualvolta c'è del fumo, non lontano da esso c'è anche del fuoco, e la **successione temporale** tra esse, per esempio il fatto che prima c'è il fuoco e poi c'è il fumo; l'esperienza non attesta, invece, la connessione necessaria tra le due cose: non è contraddittorio, infatti, che ci possa essere del fumo senza fuoco, o del fuoco senza fumo.

Si noti che la formulazione della legge di causalità data da Hume è diversa da quella del principio di ragion sufficiente data da Leibniz: l'osservazione fatta da Hume si riferisce infatti alla connessione tra due eventi determinati, oggetto entrambi di esperienza, per esempio il fumo e il fuoco, mentre il principio formulato da Leibniz sostiene la necessità che ogni evento, per esempio il fumo, abbia una causa, qualunque essa sia: la scoperta di quale sia tale causa spetta alla **fisica**, mentre l'affermazione della sua esistenza spetta alla **metafisica**, e non è detto che la critica dell'una valga anche come critica dell'altra. Va detto, tuttavia, che Hume considera il principio metafisico di causalità come una semplice generalizzazione della legge fisica, ottenuta per mezzo dell'induzione, quindi esclude che esso abbia un valore veramente universale, così come esclude l'esistenza di qualsiasi idea universale.

Stabilito che la connessione di causalità non risulta dall'esperienza, a Hume rimane da spiegare come mai una semplice contiguità spaziale, o una successione temporale tra due eventi, venga invece scambiata per una vera e propria connessione causale, cioè tale per cui il primo evento è considerato causa reale del secondo. La spiegazione che egli ne dà è, ancora una volta, l'**abitudine**: poiché noi siamo abituati a vedere che, ogniqualvolta c'è del fumo, c'è anche del fuoco, «crediamo» che il fuoco sia effettivamente causa del fumo. È l'abitudine, insomma, a suscitare in noi la **credenza** (*belief*) nella connessione causale. La fisica, dunque, a differenza della matematica, è fondata su una semplice credenza, quindi le sue leggi non hanno un valore necessario, ma solo un valore probabile. In ciò Hume si stacca dalla concezione moderna, e illuministica, della scienza, avvicinandosi invece a quella che sarà la concezione della scienza nel Novecento.

La **credenza** di cui parla Hume non è un'effettiva conoscenza, cioè un'impressione, perché non deriva dall'esperienza, ma è solo un sentimento, una specie di istinto. Tuttavia essa è forte e vivace come se fosse un'impressione, ed è «naturale», cioè appartiene per natura a tutti gli uomini. Essa è la fonte di ogni certezza ed è ciò che costituisce più propriamente la **natura umana**, ossia ciò che accomuna tra loro tutti gli uomini, distinguendoli dagli altri esseri viventi. Con questa dottrina, dunque, Hume ha realizzato il suo progetto giovanile, quello di costruire una scienza della natura umana, basata sull'indagine sperimentale dei fenomeni.

Critica all'idea di sostanza

Della dottrina della credenza Hume si serve anche per spiegare l'**idea di sostanza**, che noi abbiamo a proposito dei corpi esterni (sostanza materiale) e a proposito di noi stessi (sostanza spirituale). Noi non abbiamo, osserva Hume, nessuna esperienza, e quindi nessuna impressione, dell'esistenza di corpi materiali, intesi come sostanze, ma abbiamo impressioni solo del colore, della forma, della solidità, del peso, ecc. Perciò non possiamo affermare, in base a una qualche conoscenza, che le **sostanze materiali** esistano: in ciò Hume non fa che portare alle estreme conseguenze, come già aveva fatto Berkeley, l'affermazione di Locke, secondo cui la sostanza non è altro che il sostrato oscuro, cioè non percepito, delle qualità. Hume tuttavia spiega perché noi crediamo ugualmente nell'esistenza dei corpi: è solo l'**abitudine**, egli afferma, a vedere che un certo numero di impressioni, per esempio il colore, la forma, la solidità, il peso, ecc., sono spesso associate tra loro, a suscitare in noi la credenza nell'esistenza di un corpo. La stessa esistenza dei corpi, dunque, è **oggetto di credenza**, come lo è l'idea di causalità.

Hume va oltre Berkeley, sottoponendo alla stessa critica anche l'idea della **sostanza spirituale**, cioè l'esistenza del soggetto conoscente, che invece Berkeley aveva considerato fuori discussione e a cui anzi aveva ridotto l'intera realtà. Secondo Hume noi non abbiamo esperienza, cioè impressione, del nostro «io», ma solo dei nostri stati di coscienza (sensazioni, idee, sentimenti, ricordi, desideri, passioni), i quali fanno la loro apparizione nella nostra coscienza come in una specie di teatro. In altre parole, secondo Hume, noi non siamo una sostanza sempre identica a se stessa, una «persona» dotata di una propria identità immutabile, ma siamo soltanto un fascio di impressioni che si susseguono nel tempo. Anzi, se l'io fosse una sostanza, osserva Hume, tutte le cose, le quali non sono altro che impressioni, sarebbero dei modi di questa sostanza e si avrebbe pertanto una concezione panteistica come quella di Spinoza.

Anche in questo caso ciò che ci assicura della nostra esistenza, e della nostra **identità personale**, è semplicemente la **credenza**, cioè il sentimento, la convinzione che ciascuno di noi ha di essere sempre la stessa persona, nonostante il susseguirsi, e quindi il mutare, dei nostri stati di coscienza. Poiché siamo abituati a riferire certe impressioni a noi stessi, piuttosto che ad un corpo esterno, noi finiamo col credere di essere un soggetto distinto dalle nostre impressioni: ma questo soggetto non ha maggiore realtà di quanta ne abbiano i corpi. Già Locke del resto, come abbiamo visto, faceva dipendere l'identità personale unicamente dalla coscienza, cioè dalla memoria.

A causa di queste dottrine Hume fu accusato di **scetticismo**, cioè di avere negato qualsiasi verità: ma egli riteneva di essere uno scettico moderato, perché non negava l'esistenza dei corpi, delle persone, delle stesse leggi naturali, ma soltanto la loro conoscibilità, e vi sostituiva una serie di credenze, nelle quali riteneva di avere individuato l'elemento specifico della natura umana. In questo modo riteneva, anzi, di avere costruito l'autentica **scienza dell'uomo**, cioè di avere spiegato «scientificamente» come e perché gli uomini credano nell'esistenza delle cose, della natura e di se stessi. È evidente che in questa convinzione Hume applicava innumerevoli volte il principio di causalità, o di ragion sufficiente, inteso nel senso lato del termine, cioè come certezza che ogni cosa abbia una spiegazione, ovvero un perché.

La morale

L'intento di Hume, nel progettare una scienza dell'uomo, non era solo di spiegare i fenomeni psichici, ma anche quello di costruire una **morale**, che per lui rappresentava la parte più importante di tutta la filosofia, in quanto condizione della convivenza sociale. Nell'ambito della morale, esposta nel terzo libro del *Trattato sulla natura umana* e ripresa poi nelle *Ricerche sui princìpi della morale*, egli svolge anzitutto un'**analisi delle passioni**. Le passioni sono caratteristiche, come la credenza, della natura umana, e sono impressioni derivanti non dall'esperienza, ma da altre impressioni. Esse possono derivarne direttamente, come il piacere e il dolore, o indirettamente, attraverso altre passioni, come l'amore e l'odio, l'orgoglio e l'umiltà, ecc.

La stessa **volontà**, per Hume, non è altro che una passione, la quale nasce dall'impressione che noi abbiamo di produrre qualche movimento del corpo o qualche idea della mente. Come tale, essa è libera solo nel senso che non è soggetta a coazioni esterne, non nel senso che sia arbitraria, cioè casuale (per Hume, infatti, il libero arbitrio è identico al caso).

In quanto prodotte dalle impressioni, le passioni, secondo Hume, non dipendono in nessun modo dalla ragione e **la ragione dunque è del tutto impotente a orientare le azioni umane**. Come facoltà di conoscere i fatti, la ragione può dire soltanto come una cosa è, non come deve essere, perciò non può né suscitare una passione, né opporsi a una passione: solo un'altra passione può fare questo. «La ragione» dice Hume «è, e deve solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire ed obbedire ad esse». Di conseguenza, secondo il filosofo scozzese, l'etica, cioè la morale, non può assolutamente fondarsi sulla ragione, come pretendevano, oltre ai filosofi razionalisti (Cartesio e Spinoza), anche empiristi come Locke e Berkeley.

Per questa sua dottrina Hume è stato considerato da alcuni filosofi del Novecento l'autore di una legge, detta appunto **legge di Hume**, secondo la quale è vietato de-

durre da proposizioni descrittive, cioè esprimenti una conoscenza, proposizioni prescrittive, cioè esprimenti un comando, ovvero una norma, e quindi l'etica non può fondarsi su nessuna conoscenza, il mondo della conoscenza e quello dell'azione essendo completamente divisi l'uno dall'altro.

In realtà Hume osservò semplicemente che è scorretto, dal punto di vista logico (cioè della logica aristotelica, l'unica che egli conoscesse), passare da proposizioni formulate col verbo «essere» (cioè *is*, «è») a proposizioni formulate col verbo «dovere» (cioè *ought*, «deve»), perché ciò costituisce un «passaggio ad un genere diverso» (mentre, secondo Aristotele, la deduzione presuppone sempre l'identità del genere). Inoltre va osservato che non tutti i filosofi orientati a fondare l'etica sulla conoscenza, o sulla ragione, attribuiscono a questa un valore soltanto descrittivo, cioè condividono la concezione humiana della ragione e della natura umana (ciò vale, in effetti, per Cartesio e per Spinoza, che escludono dalla realtà qualsiasi finalità, e dunque qualsiasi ordine normativo, ma non per i filosofi che invece ammettono il finalismo).

Se dunque, per Hume, la morale non può fondarsi sulla ragione, su che cosa si fonderà? Hume risponde, come Hutcheson, che essa si fonda sul **sentimento morale**, cioè sulla propensione, propria della natura umana, a provare un senso di compiacimento, e quindi di approvazione, di fronte alle azioni virtuose, ed un senso di ripugnanza, e quindi di disapprovazione, di fronte alle azioni malvagie. Si tratta, secondo Hume, di un sentimento disinteressato, che ci spinge ad agire non solo in vista del nostro utile, ma anche in vista dell'utile altrui, e dunque ad agire moralmente. In realtà, a suo modo di vedere, una delle passioni caratteristiche della natura umana è la **simpatia**, intesa in senso letterale, cioè come disposizione a condividere (*syn*, «con») le passioni (*pàthe*) altrui, e quindi benevolenza verso gli altri. L'uomo infatti, secondo Hume, è per natura socievole, contrariamente a quanto affermava Hobbes, quindi desidera l'approvazione degli altri e ne teme la disapprovazione. Sulla base di questi sentimenti si può costruire un'etica che, per usare l'espressione di Hutcheson, assegni come fine alle azioni «il maggior utile possibile per il maggior numero possibile di persone».

Politica e religione

Dalla sua concezione dell'etica Hume ricava anche una concezione della politica sostanzialmente ottimistica e conservatrice, quale risulta dai suoi *Saggi morali e politici* e anche dalla sua *Storia dell'Inghilterra*. Essendo convinto, infatti, che gli uomini sono per natura **socievoli**, egli rifiuta la spiegazione contrattualistica dell'origine della società (avanzata, oltre che da Hobbes, anche da Locke), ritenendo che la società esistente sia perfettamente naturale, cioè conforme alla natura umana, e che sia altrettanto naturale l'assetto socio-economico che la caratterizza, fondato essenzialmente sul **diritto di proprietà**.

Il maggior utile possibile per il maggior numero di persone, proposto come fine all'etica, costituisce per Hume anche la **giustizia**, nel senso sociale e politico del termine, e consiste nel garantire a ciascuno la possibilità di godere liberamente la sua proprietà privata. Perciò Hume fu favorevole al tipo di regime instaurato in Inghilterra con la rivoluzione del 1688, che egli interpretò come una **costituzione mista**, cioè una giusta mescolanza tra la monarchia, in quanto comprendente il re, l'aristocrazia, in quanto comprendente la Camera dei Lords, e la democrazia, in quanto comprendente la Camera dei Comuni.

Alquanto critico è, invece, l'atteggiamento di Hume nei confronti della **religione**, quale risulta dalla sua *Storia della religione naturale* e poi dai suoi *Dialoghi sulla religione naturale*. Anche la religione, come l'etica, non ha per Hume alcun fondamento razionale: tutti i tentativi di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, a suo avviso, non sono validi, perché si fondano sull'estensione dell'idea di causalità al di là dell'esperienza, il che non è ammissibile. In tal modo Hume rifiuta anche le posizioni del deismo del suo tempo, cioè la validità razionale della religione naturale.

Anche la religione, come l'etica, si fonda unicamente sui sentimenti: in particolare essa si fonda sul **sentimento di terrore** provato dagli uomini primitivi di fronte a certi fenomeni naturali, che li indusse a immaginare l'esistenza di esseri simili a loro, gli dèi, responsabili di tali fenomeni. Nacque così prima il politeismo, che è la più antica forma di religione, e da esso derivò il monoteismo, che tuttavia ha conservato tracce del politeismo nel culto dei santi e nella credenza negli angeli e nei demonii. Tuttavia Hume non condivide nemmeno l'ateismo dei liberi pensatori, perché afferma che un popolo privo di religione non può esistere, o, se esiste, è in tutto simile ad un popolo di bruti.

6 SMITH E LA NASCITA DELL'ECONOMIA POLITICA

Per la sua vicinanza ai filosofi del sentimento morale e a Hume, deve essere collocato tra i rappresentanti dell'Illuminismo inglese anche **Adam Smith**, il quale però si caratterizza soprattutto per il contributo originale dato alla nascita dell'economia politica.

Nato presso Edimburgo nel 1723, Smith studiò nell'università di Glasgow, dove fu discepolo di Hutcheson, e insegnò prima retorica nell'università di Edimburgo, dove divenne amico di Hume, e poi filosofia morale nella stessa università di Glasgow, dove succedette a Hutcheson. In questo periodo scrisse la sua opera più importante di filosofia morale, cioè la *Theory of moral sentiments* (*Teoria dei sentimenti morali*). Nel 1764 Smith lasciò l'insegnamento universitario, per fare il precettore privato, e si recò a Parigi, dove conobbe gli illuministi francesi ed i teorici dell'economia «fisiocratica» (Quesnay). Tornato a Edimburgo, pubblicò nel 1776 il suo capolavoro, cioè la *Ricerca sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni*, fu per qualche anno Commissario alle Dogane e morì nel 1790.

L'etica

Nella *Teoria dei sentimenti morali* Smith sviluppa un'etica in gran parte simile a quella di Hutcheson e di Hume, sostenendo l'esistenza nella natura umana di sentimenti altruistici, che portano ad agire in vista della «maggiore quantità possibile di felicità», e l'importanza della **simpatia**, la quale, spingendoci ad immedesimarci negli altri, ci permette di sviluppare una **coscienza morale**, che funge da giudice imparziale delle nostre azioni. Per Smith, tuttavia, questa coscienza morale rinvia a un giudice più alto, che è Dio stesso, al quale spetta il giudizio ultimo sui comportamenti umani. Smith pertanto non si serve della teoria del sentimento per rendere l'etica indipendente dalla religione, ma condivide con i sostenitori di essa un fondamentale **ottimismo** circa il carattere della natura umana, che è un tratto tipicamente illuministico.

L'economia politica

Da tutt'altro punto di vista si sviluppa il discorso nella *Ricchezza delle nazioni*, dove si analizzano non i comportamenti morali, ma i comportamenti economici degli uomini, quali si lasciavano percepire nella società inglese, sul punto di passare, grazie alla rivoluzione tecnologica e industriale, da un capitalismo mercantile al moderno capitalismo industriale. Il movente dei comportamenti economici, secondo Smith, è unicamente l'**interesse individuale**, cioè l'utile particolare, il guadagno, il profitto, la ricchezza del singolo. Ciò dà luogo ad una **società fortemente competitiva**, caratterizzata dalla lotta tra le varie classi, dove ciascuno mira solo al proprio vantaggio: l'operaio ad ottenere il salario più alto possibile e il datore di lavoro ad ottenere il profitto più alto, riducendo il salario degli operai al minimo compatibile con la loro sopravvivenza. Tutto questo, afferma Smith con tratto tipicamente illuministico, è **naturale**, cioè conforme alla natura umana, la quale è immutabile. Pertanto le leggi che regolano i comportamenti economici sono leggi naturali e immutabili, come quelle che regolano i fenomeni fisici.

Tuttavia, e qui Smith riprende l'intuizione di Mandeville, il fatto che ognuno miri esclusivamente al proprio interesse individuale si risolve, quasi per miracolo, in un **vantaggio generale**, perché, quando ciascuno cerca di arricchirsi il più possibile, impiega il suo capitale per rafforzare la propria industria e conduce quest'ultima in modo che il suo prodotto abbia il più alto valore possibile, contribuendo in tal modo ad accrescere la ricchezza complessiva della società. Insomma, come dice Smith, chi agisce in vista del proprio interesse «è guidato da una "**mano invisibile**" a perseguire un fine che non era nelle sue intenzioni», ossia il vantaggio generale. Riaffiora qui, per via diversa, l'ottimismo provvidenzialistico che Smith aveva rivelato anche nella sua etica.

Perché tutto ciò avvenga, prosegue Smith, è necessario che ognuno sia lasciato interamente libero di agire come crede, cioè che lo Stato non si intrometta nelle attività economiche, lasciando che queste si sviluppino in un regime di libera concorrenza. Ogni intervento statale, infatti, rischierebbe di intralciare le leggi naturali della vita economica, e quindi di impedire il raggiungimento di quel vantaggio generale a cui esse spontaneamente conducono. Smith applica in tal modo all'economia industriale il criterio del *laissez faire, laissez passer*, che era proprio della fisiocrazia francese. Nell'impianto ottimistico e provvidenzialistico dell'etica smithiana si inserisce così la giustificazione del **liberismo economico**.

Ma, oltre a ciò, Smith prende definitivamente coscienza del carattere scientifico dell'economia, proprio perché è convinto che anch'essa si fondi sulla scoperta di vere e proprie leggi immutabili, simili a quelle della fisica. L'economia di cui tratta Smith non è più l'antica economia domestica, risalente ad Aristotele e consistente nell'arte di ben amministrare la propria casa (unico luogo appropriato, per Aristotele, delle attività economiche «naturali»): essa è invece la moderna **economia politica**, cioè l'arte di ben amministrare lo Stato, in modo da mettere il popolo in grado di provvedere nel modo migliore a procurarsi la propria ricchezza e da assicurare allo Stato stesso il reddito sufficiente ai servizi pubblici. Lo Stato può ottenere questo duplice fine, secondo Smith, astenendosi da ogni intervento nell'economia e limitandosi a riscuotere le imposte sul reddito guadagnato dai privati.

La grandezza di Smith, indipendentemente da queste teorie, che possono essere opinabili, sta nella sua analisi propriamente scientifica del funzionamento dell'eco-

nomia inglese, cioè dei processi che portano alla divisione del lavoro, della funzione della moneta, della formazione dei prezzi e dei salari, della formazione del profitto e della rendita agraria. A lui risale la distinzione fra il «prezzo naturale» (il costo di produzione di una merce) e il «prezzo di mercato» (determinato dalla legge della domanda e dell'offerta), nonché la distinzione tra il «valore d'uso» e il «valore di scambio» (già presente, peraltro, in Aristotele).

Uno dei meriti maggiori di Smith è di avere compreso che l'autentico **valore**, nell'economia capitalistica, non è il danaro, come credevano i mercantilisti, né sono le risorse naturali, cioè la terra, come credevano i fisiocratici, bensì è il **lavoro umano**, fonte di continua ricchezza, sia per il lavoratore, sia per il datore di lavoro. L'abilità di quest'ultimo consiste nel riuscire, grazie a una vita frugale e parsimoniosa, a formarsi un **capitale** (cioè macchine industriali, mezzi di produzione) utile per creare nuovo lavoro, dal quale trarre ulteriore profitto, al fine di aumentare il capitale stesso in misura sempre maggiore.

7 REID E IL «SENSO COMUNE»

Nella Scozia di Hutcheson, Hume e Smith si sviluppò anche un movimento di reazione contro l'Illuminismo, in particolare contro lo scetticismo di Hume, che fu guidato da **Thomas Reid** (1710-1796), pastore presbiteriano, successore di Smith nell'università di Glasgow e autore della *Ricerca sullo spirito umano secondo i princìpi del senso comune*. Questi individuò l'errore di tutti i filosofi moderni, da Cartesio a Hume, nella convinzione che noi non conosciamo direttamente le cose, ma soltanto le nostre idee, attraverso una forma di «apprensione semplice», precedente ad ogni giudizio, e vide in questo errore la radice della negazione dell'esistenza dei corpi, dell'esistenza dell'io, del principio di causalità, delle dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio, la radice insomma dello scetticismo a cui la filosofia moderna era approdata con Hume.

Alla posizione dei filosofi moderni Reid oppose l'affermazione che l'origine di ogni nostra conoscenza non è la semplice apprensione delle idee, bensì un giudizio di esistenza, cioè il giudizio con cui noi affermiamo l'esistenza dei corpi e di noi stessi. A sostegno di questa tesi, tuttavia, Reid non porta altro argomento che il **senso comune**, cioè la credenza (*belief*), universalmente diffusa, dell'esistenza dei corpi e dell'io. Al senso comune deve essere sottomessa, a suo avviso, anche la ragione, che anzi deve esserne la «schiava». Come si vede, la posizione di Reid non era poi molto lontana da quella di Hume: entrambi riconoscevano, infatti, l'esistenza di una credenza, appartenente a tutti gli uomini, nell'esistenza dei corpi, dell'io, della causa, ecc., con la sola differenza che Hume negava a questa credenza una validità assoluta, mentre Reid gliela attribuiva.

Sullo stesso «senso comune» Reid fondava anche l'etica, affermando che noi abbiamo una **percezione immediata dei princìpi morali**, che costituisce la «coscienza» e ci permette di distinguere con sicurezza che cosa è bene e che cosa è male: in questo Reid si dichiarava d'accordo con i filosofi del sentimento morale. Ebbe vari discepoli, cioè **James Oswald**, **Adam Ferguson**, **Dugald Stewart** e **Thomas Brown**, che formarono la cosiddetta «scuola scozzese» del senso comune.

8 Hartley e Priestley: sensismo e materialismo

All'Illuminismo inglese sono riconducibili altri due pensatori noti per avere affermato alcune dottrine particolarmente audaci in direzione, rispettivamente, del sensismo e del materialismo. Il primo di essi è **David Hartley** (1705-1757), medico, autore delle *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations* (*Osservazioni sull'uomo, la sua costituzione, il suo dovere e le sue aspettative*), il quale, partendo dalla fisica di Newton e dalle indagini di Locke sulla conoscenza, cercò di spiegare quest'ultima sulla base della prima, cioè in termini essenzialmente fisico-meccanici. A questo scopo, Hartley ridusse la fonte della conoscenza alle sole sensazioni e spiegò queste come delle **vibrazioni** trasmesse al cervello, attraverso i nervi, dal contatto dei corpi esterni con gli organi di senso. Le sensazioni producono, secondo Hartley, le «idee semplici» di cui parla Locke, mentre le «idee complesse» sarebbero il risultato dell'**associazione** tra le idee semplici: le prime idee complesse formate in tal modo sarebbero quelle di piacere e di dolore, ma nello stesso modo si formerebbero tutte le altre idee, comprese la «simpatia», o senso morale, e la «teopatia», o amore per Dio. In tal modo Hartley ritenne di avere assicurato una base scientifica, cioè fisico-meccanica, anche all'etica e alla religione.

Alla dottrina di Hartley si riallacciò, alcuni anni più tardi, **Joseph Priestley** (1733-1804), autore di opere su Reid e sullo stesso Hartley, ma soprattutto delle *Disquisitions relating to Matter and Spirit* (*Disquisizioni relative alla materia ed allo spirito*), il quale ne trasse la conseguenza che tutta la vita spirituale è riconducibile a processi puramente materiali, cioè fisiologici e neurologici, compresa la stessa morale, la quale non è altro che una fisica dell'azione. Questa dottrina materialistica e deterministica, tuttavia, non è inconciliabile, secondo Priestley, con la religione che, a suo giudizio, non insegna tanto la spiritualità dell'anima, quanto la resurrezione del corpo. Personalmente, del resto, Priestley aderiva (come già Clarke e forse anche Newton) alla corrente «unitariana», cioè negatrice della trinità di Dio in nome della sua unità, che si era sviluppata in Inghilterra per influenza del socinianesimo.

Un certo interesse presenta l'opera politica di Priestley, cioè *An Essay on the First Principles of Government* (*Saggio sui primi princìpi del governo*), pubblicata a Londra nel 1768, in cui egli sostenne che tutti i popoli vivono in società per il loro mutuo vantaggio, per cui la regola di ogni Stato deve essere quella di assicurare **il bene e la felicità** (*the good and happiness*) della maggior parte dei suoi membri. Si tratta di una dottrina di origine aristotelica, pervenuta a Priestley per il tramite del socinianesimo, che a sua volta era stato influenzato dalla diffusione in Polonia dell'aristotelismo padovano. Attraverso uno scambio di lettere con **Thomas Jefferson**, l'autore della Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America, Priestley trasmise questo concetto addirittura alla Costituzione americana, la quale infatti è stata la prima Costituzione del mondo che ha affermato, tra i diritti fondamentali dei cittadini, il «perseguimento della felicità» (*the pursuit of happiness*).

CAPITOLO **12**

L'ILLUMINISMO FRANCESE

1 CARATTERI GENERALI

In Francia l'Illuminismo, dominante lungo l'intero secolo XVIII, assunse **caratteri più radicali e polemici** rispetto all'Illuminismo inglese, dal quale fu peraltro profondamente influenzato. L'esistenza, infatti, in questo paese di un regime assolutistico, instaurato con il regno di Luigi XIV e mantenutosi durante il periodo della Reggenza e il regno di Luigi XV (cioè di quello che, dopo la rivoluzione del 1789, sarà chiamato l'*ancien régime*), costrinse dapprima alla clandestinità le tendenze liberali e riformistiche, diffusesi in Francia sotto l'influenza del costituzionalismo inglese, e in seguito, mediante una vera e propria repressione politica, le spinse verso **forme esasperate di democrazia** (come vedremo nel caso di Rousseau). Analogamente, il predominio della religione cattolica, spesso usata allo scopo di conservare il potere politico da un clero alleato dell'assolutismo monarchico, portò a forme di intolleranza nei confronti dello stesso deismo, pure importato dall'Inghilterra, determinando per reazione forme di anticlericalismo, di polemica anticristiana e di vero e proprio **ateismo** da parte degli uomini di cultura.

Mentre, tuttavia, l'aspirazione alla libertà politica si espresse per lo più in forme moderate di riformismo teorico e in quella specie di compromesso con l'assolutismo noto col nome di **dispotismo illuminato**, la reazione anticlericale assunse forme molto più forti, espresse dalla famosa frase di Voltaire «*écrasez l'infâme*» («schiacciate l'infame»), dove per «infame» si intendeva tanto il fanatismo religioso in generale, quanto il cristianesimo e la Chiesa cattolica in particolare. Ebbe così inizio quella divaricazione profonda tra cristianesimo e cultura moderna, che fece di quest'ultima una cultura puramente **secolare**, cioè mondana, laica, per lo più anticlericale.

Un altro carattere tipico dell'Illuminismo francese fu l'**enciclopedismo**, ovvero la divulgazione del sapere (la scienza, la tecnica e la filosofia illuministica) attraverso dizionari ed enciclopedie, cioè elenchi in ordine alfabetico di nomi e di concetti, corredati da tutte le informazioni e i giudizi che la cultura dell'epoca era in grado di mettere a disposizione e di cui l'esemplare più famoso fu la cosiddetta «grande *Enciclopedia*» diretta da Diderot e d'Alembert. Alla base di questa attività era la convinzione che la diffusione della cultura avrebbe liberato il popolo dai pregiudizi, soprattutto religiosi, e avrebbe portato ad una trasformazione della società nel senso di una maggiore libertà religiosa e politica.

Sorse così un nuovo tipo di filosofi, chiamati col termine stesso di «*philosophes*», il quale però non indicava più degli studiosi dediti alla speculazione sistematica sui

massimi problemi (come Cartesio, Spinoza e Leibniz), bensì degli intellettuali impegnati nella vita politica, che mettevano le loro idee – in generale non sistematiche e relative soprattutto alla politica e alla religione – al servizio della divulgazione della cultura e quindi della trasformazione della società. Il genere letterario preferito dai *philosophes* non era più quello del trattato, ma quello degli articoli, appunto, per le enciclopedie, o dei cosiddetti *pamphlets*, opuscoli d'occasione, di breve estensione e di tono polemico, in genere su temi politici e religiosi. Il luogo in cui essi prevalentemente operavano erano i salotti aristocratici di Parigi, frequentati da ministri, ecclesiastici, scienziati e artisti.

2 Montesquieu

Colui che introdusse in Francia il liberalismo ispirato alla costituzione inglese, dandogli una formulazione rimasta poi classica, è **Montesquieu**, massimo esponente, con Rousseau, dell'Illuminismo politico francese.

Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu, nacque in un castello presso Bordeaux nel 1689, studiò in un collegio di oratoriani e poi nell'università di Parigi, fece parte del Parlamento di Bordeaux e promosse nella sua città un'Accademia di scienze naturali, coltivando egli stesso sin da giovane questi studi. Nel 1721 scrisse le *Lettres persanes* (*Lettere persiane*), considerate un vero e proprio manifesto dell'Illuminismo francese, dove, sotto la finzione di una serie di lettere con cui due nobili persiani in visita in Francia descrivono ai propri connazionali i costumi del paese, sottopose ad una severa critica le istituzioni politiche francesi del suo tempo, soprattutto il dispotismo del regime monarchico e l'uso politico della religione cattolica. Accolto nel 1728 nell'Accademia di Francia, Montesquieu prese a frequentare i più importanti salotti di Parigi, scrivendo romanzi, frammenti di argomento morale e opere di occasione. Tra il 1729 e il 1734 si recò in vari paesi europei, soffermandosi soprattutto in Inghilterra, dove conobbe a fondo il funzionamento della monarchia costituzionale.

Nel 1734 Montesquieu scrisse le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (*Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*), in cui, opponendosi alla visione provvidenzialistica della storia, diffusa nel Seicento da Bossuet, spiega sia i successi che la decadenza dei Romani rifacendosi a cause puramente naturali, quali le virtù o i vizi dei governanti, il tipo di istituzioni politiche, il carattere del popolo e l'estensione del territorio. Nel 1748 pubblicò il suo capolavoro, *De l'esprit des lois* (*Sullo spirito delle leggi*), intendendo con questa espressione il carattere complessivo delle norme che regolano la vita di un popolo in una determinata situazione storica e geografica. L'opera fu aspramente attaccata dai gesuiti, dai giansenisti e da vari altri critici, cui Montesquieu rispose nel 1750 con una *Défense* (*Difesa*), e fu messa all'indice dalla Chiesa cattolica nel 1752. Essa ebbe tuttavia una fortuna immensa e fece del suo autore, morto nel 1755, una specie di caposcuola degli illuministi francesi.

Secondo Montesquieu esiste una legge universale che deve governare tutti i popoli della terra, e tale è la ragione umana; questa però trova applicazioni diverse tra i vari popoli, a seconda delle circostanze particolari, sia di carattere fisico (collocazione geografica, clima), sia di carattere etnico (inclinazioni naturali, costumi, religione), sia di carattere storico (grado di sviluppo, forma di governo), in cui essi vengono a trovarsi. L'*Esprit des lois* vuole essere la descrizione di queste diverse applicazioni, ciascuna delle quali è caratterizzata da un insieme di rapporti tra i diversi fattori che la compongono, chiamato appunto «spirito delle leggi».

Le diverse forme di regime politico sono riconducibili, secondo Montesquieu, a tre fondamentali, che sono la democrazia, la monarchia e il dispotismo. La **democrazia**, o repubblica, si fonda essenzialmente sulla virtù dei cittadini (cioè la frugalità, l'uguaglianza, l'amor di patria), ed è adatta a popoli di piccole dimensioni, come quelli delle antiche città greche, mentre non è adatta ai popoli moderni, come dimostra la decadenza della Repubblica di Venezia. La **monarchia**, intesa come monarchia temperata, o costituzionale, si fonda invece sull'onore, cioè sulla fedeltà dei sudditi ad un monarca degno di stima, è adatta a popoli più vasti, come quelli dell'Europa moderna, e trova la sua migliore realizzazione nel regime costituzionale creato in Inghilterra dalla rivoluzione del 1688. Infine il **dispotismo** si fonda unicamente sulla paura ed è la più corrotta delle forme di governo: esso si è realizzato, secondo Montesquieu, in Cina, in Russia e nell'Impero ottomano, ma anche in Francia con l'assolutismo di Luigi XIV.

La preferenza di Montesquieu è rivolta chiaramente alla monarchia costituzionale, considerata il regime politico che garantisce meglio la libertà dei cittadini. Condizione di questa garanzia, secondo il filosofo francese, è la celebre **divisione dei poteri**, rispettivamente legislativo, esecutivo e giudiziario. Il **potere legislativo** deve essere affidato al Parlamento, che non deve avere anche il potere esecutivo per non correre il rischio di istituire leggi tiranniche da poter applicare a propria discrezione. Il **potere esecutivo** deve essere affidato al Governo, il quale, per non governare in modo tirannico, non deve assumere anche il potere legislativo. Infine il **potere giudiziario** deve essere affidato ai magistrati, i quali però non devono avere il potere di fare le leggi, né di applicarle, affinché non rischino di trasformarsi in tiranni. L'essenziale, insomma, è che ciascun potere sia detenuto da un soggetto distinto e non sia concentrato nelle mani dell'uno o dell'altro.

Nella Francia del suo tempo, secondo Montesquieu, è possibile avvicinarsi alla forma migliore di governo restaurando le antiche libertà dei Parlamenti e degli altri corpi intermedi. Egli si muove, dunque, nella direzione di un riformismo moderato, che ponga dei limiti al potere assoluto dello Stato. Interessanti sono anche le sue teorie sull'**influenza del clima** nella forma di governo, secondo le quali i popoli settentrionali hanno molte virtù e poche passioni, quelli meridionali molte passioni e poche virtù, e quelli che vivono nei climi temperati una mescolanza di virtù e passioni. Infine Montesquieu stabilisce delle connessioni tra le forme di regime e le diverse **religioni**, dichiarando il protestantesimo adatto alle repubbliche, il cattolicesimo alle monarchie e l'islamismo ai dispotismi. Ma, più che nella tendenza a fornire spiegazioni scientifiche, cioè naturalistiche, della realtà politica, la sua grandezza consiste nell'intuizione del nesso tra libertà politica e costituzionalismo.

3 VOLTAIRE

Le caratteristiche peculiari dell'Illuminismo francese hanno trovato la loro perfetta incarnazione in **Voltaire**, il quale perciò ne è divenuto il rappresentante più famoso, pur non avendo elaborato dottrine filosofiche originali.

François-Marie Arouet, autodenominatosi Voltaire, nacque da famiglia borghese a Parigi nel 1694, studiò in un collegio di gesuiti, da cui gli derivò una profonda avversione al rigorismo giansenista, frequentò in gioventù i circoli libertini e i salotti parigini, dedicandosi al-

la satira politica, che gli costò una prigionìa nella Bastiglia nel 1717 e un esilio nel 1726. Durante l'esilio si recò per tre anni in Inghilterra, dove partecipò all'entusiasmo diffuso in quel momento per le opere di Newton e dove frequentò gli ambienti deisti. Tornato in patria, nel 1734 pubblicò le *Lettres philosophiques* (*Lettere filosofiche*), dove narrò la sua esperienza inglese, esprimendo ammirazione per l'ordinamento politico di quel paese e implicitamente la sua critica per le opposte condizioni in cui si trovava la Francia. Per sfuggire alle minacce di arresto che gli derivarono dalle sue opere, Voltaire si ritirò per dieci anni nel castello di Cirey, nella Champagne, dove fu ospite della marchesa di Châtelet. Qui compose il *Traité de métaphysique* (*Trattato di metafisica*, 1734), opera su Newton, scritti di storia e di letteratura, ed entrò in corrispondenza col futuro re di Prussia, Federico II, acquistando grande considerazione presso la corte di Francia. Grazie alla protezione di madame de Pompadour, favorita di Luigi XV, Voltaire fu nominato storiografo del re e poeta di corte (1746-49). Caduto però in disgrazia, accettò l'invito di Federico II, salito ormai sul trono, e si stabilì per una decina d'anni in Prussia, nel palazzo di Saint Souci a Potsdam, sede della corte, e a Berlino, dove però ebbe contrasti con Maupertuis, lo scienziato francese che era succeduto a Leibniz come presidente dell'Accademia delle Scienze. Qui scrisse il *Poème sur la loi naturelle* (*Poema sulla legge naturale*) e nel 1755 il *Poème sur le désastre de Lisbonne* (*Poema sul disastro di Lisbona*), occasionato dal terremoto che colpì la città portoghese, nonché l'*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (*Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*).

Caduto in disgrazia anche presso il re di Prussia, Voltaire si stabilì prima in Svizzera e poi, dal 1760, nel castello di Ferney, sul confine franco-svizzero, dove rimase per quasi vent'anni, riconosciuto da tutti come il «patriarca» dell'Illuminismo. Qui scrisse moltissime opere, tra cui il romanzo filosofico *Candide*, contenente una satira dell'ottimismo leibniziano, il *Dictionnaire philosophique* (*Dizionario filosofico*), le *Questions sur les miracles* (*Questioni sui miracoli*), *La philosophie de l'histoire* (*La filosofia della storia*), *Le philosophe ignorant* (*Il filosofo ignorante*), *L'A, B, C, Dieu et les hommes* (*L'A, B, C, Dio e gli uomini*), *La Bible enfin expliquée* (*La* Bibbia *finalmente spiegata*). Tornato nel 1778 a Parigi, dove fu accolto da onori trionfali, Voltaire morì subito dopo.

Per quanto concerne la conoscenza della natura, Voltaire aderì entusiasticamente alla **meccanica newtoniana**, riuscendo ad imporla nella stessa cultura francese al posto della fisica cartesiana, giudicata superata e troppo intrisa di metafisica. Alla visione newtoniana del mondo egli unì, come Clarke, una forma di **deismo**, ammettendo l'esistenza di un essere supremo quale causa del funzionamento della macchina dell'universo, ma negando la possibilità per l'uomo di conoscerne l'essenza e di stabilire con esso dei rapporti personali. A proposito della metafisica, anzi, Voltaire si schierò sulle posizioni di Locke, negando la possibilità di spingere le conoscenze umane oltre l'esperienza e propendendo quindi per una forma di **scetticismo**. Rifiutò decisamente ogni forma di religione rivelata, compresa quella cristiana, criticando da un punto di vista razionalistico la rivelazione, le profezie, i miracoli, la Chiesa, ovvero tutti gli elementi sovrannaturali contenuti nel cristianesimo e, con uguale decisione, combatté ogni forma di ateismo, in particolare quella fondata sul materialismo di La Mettrie, Helvétius e Holbach, ritenuta non sufficientemente basata sull'esperienza e sulla ragione.

Nel primo periodo della sua vita, Voltaire aderì a una forma di **moderato ottimismo**, che trovò espressione nelle *Lettres philosophiques* e poté essere condensata nella formula «*tout est bien*» («va tutto bene»). In questa fase egli criticò il pessimismo di Pascal, affermando che l'uomo non è affatto un mistero, ma può essere facilmente spiegato attraverso la scienza e la ragione. Tuttavia, in seguito al terremoto di Lisbona e a varie delusioni personali (la morte della marchesa di Châtelet, le sue disgrazie

presso la corte di Francia), Voltaire cambiò opinione e negli scritti più maturi, specialmente nel *Poème sur les désastre de Lisbonne* e in *Candide*, si fece portavoce di un **moderato pessimismo**, affermando che, a causa della presenza del male nel mondo, del quale soffrono indifferentemente sia i colpevoli che gli innocenti (il che suona a critica dell'armonia prestabilita di Leibniz), non si può più dire «*tout est bien*», ma al massimo si può dire «*un jour tout sera bien*» («un giorno tutto andrà bene»).

L'aspetto più importante dell'opera di Voltaire è costituito dalla sua propaganda illuministica, in particolare dalla sua critica all'assolutismo politico, che tuttavia non portò a una vera e propria forma di liberalismo costituzionalistico di tipo inglese, ma solo alla difesa del cosiddetto **dispotismo illuminato** (incarnato a quel tempo da Federico di Prussia), cioè della necessità che i monarchi promuovessero spontaneamente riforme, intese ad assicurare una maggiore libertà per i sudditi. Nella propaganda illuministica rientra anche la sua **critica all'intolleranza religiosa**, che si espresse in scritti di esegesi biblica, intesi a dimostrare l'inautenticità dei testi sacri e l'insostenibilità del loro contenuto, e in interventi pubblici in difesa di imputati accusati per motivi religiosi. Negli scritti storiografici Voltaire sostenne, infine, in polemica contro il *Discours sur l'histoire universelle* (*Discorso sulla storia universale*) di Bossuet, come già aveva fatto Montesquieu, una **concezione razionalistica della storia**, contraria cioè a qualunque spiegazione di tipo provvidenzialistico.

4 GLI «ENCICLOPEDISTI»: DIDEROT E D'ALEMBERT

Una delle espressioni maggiori dell'Illuminismo francese fu l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (*Enciclopedia o dizionario ragionato delle Scienze, delle Arti e dei Mestieri*), pubblicata a partire dal 1750 sotto la direzione prima di Diderot e d'Alembert, e poi del solo Diderot, con la collaborazione dei più famosi *philosophes*, tra cui gli stessi Montesquieu e Voltaire, e anche lo scienziato Buffon, Holbach, Rousseau, Quesnay, Turgot, e moltissimi altri. Dopo la pubblicazione dei primi sette volumi, nel 1758, la prosecuzione dell'opera fu vietata dalle autorità politiche, fu anche condannata dal papa Clemente XIII, ma in seguito, cioè nel 1766, poté essere completata con altri dieci volumi di testo, per un totale di diciassette, e fu arricchita tra il 1762 e il 1772 con undici volumi di tavole.

L'opera non fu la prima nel genere dell'esposizione in ordine alfabetico dell'intero sapere, ma si caratterizzò per il significato che la sua ispirazione illuministica diede a questo ordine: non quello di un sistema filosofico in cui siano organicamente connesse le discipline relative ai vari aspetti della realtà, ma quello di una raccolta puramente quantitativa di tutte le conoscenze scientifiche allora possedute, basata sulla convinzione che la divulgazione della scienza sia di per se stessa una forma di liberazione dell'umanità e di progresso morale e politico. Come appare dal *Discorso preliminare*, scritto da d'Alembert, l'*Enciclopedia* si fonda sul programma di promozione del sapere enunciato da Bacone, sulla fisica di Newton e sulla filosofia di Locke: essa non vuole, infatti, esporre tutto «ciò che si è pensato in tutti i secoli», ma soltanto «ciò che si è pensato di vero», ossia ciò che è dimostrabile alla luce della **fisica newtoniana** e della **filosofia lockiana**, e si fonda sulla convinzione che la scienza moderna abbia rappresentato il trionfo della ragione sulla barbarie e sull'ignoranza del Medioevo.

Grande è la fiducia degli enciclopedisti nel **progresso** continuo e illimitato delle conoscenze, come risulta dalla voce *Encyclopédie* scritta da Diderot, in cui si afferma, infatti, che l'opera dovrà essere continuata in futuro, adeguandosi al perpetuo mutamento di prospettive che il progresso della scienza comporta. Significativo è anche lo spazio che l'*Enciclopedia* dedica alle «arti», intese come tecniche, e ai «mestieri», cioè le arti meccaniche, quali la metallurgia, l'ingegneria mineraria, l'industria tessile, considerate tutte espressioni della nuova «filosofia», ovvero la scienza applicata allo sfruttamento delle risorse naturali per consentire un sempre maggiore **dominio dell'uomo sulla natura** e quindi anche condizioni di vita migliore per tutti gli uomini. È la realizzazione del disegno baconiano, che conferma l'intento fondamentalmente pratico della scienza e della filosofia moderne.

Denis Diderot nacque a Langres (Champagne) nel 1713, studiò in un collegio di gesuiti e all'università di Parigi; si interessò di varie scienze e di storia, quindi si avvicinò alla cultura dell'Illuminismo inglese, come dimostra la sua traduzione, fatta nel 1745, del *Saggio sulla virtù e il merito* di Shaftesbury; compose nel 1746 le *Pensées philosophiques* (*Pensieri filosofici*) e vari scritti satirici, per i quali fu imprigionato un anno (1749) nel castello di Vincennes. Dal 1750 al 1766 si dedicò interamente alla direzione dell'*Enciclopedia*, per la quale scrisse un numero grandissimo di articoli. Contemporaneamente scrisse *De l'interprétation de la nature* (*Sull'interpretazione della natura*), il romanzo *La religieuse* (*La religiosa*), storia di una monaca dissoluta, il dialogo *Le neveu de Rameau* (*Il nipote di Rameau*) e, in seguito, il *Rêve de d'Alembert* (*Sogno di d'Alembert*), la *Réfutation* (*Confutazione*) del libro *De l'homme* (*Sull'uomo*) di Helvétius e varie altre opere. Nel 1765 la zarina Caterina II di Russia acquistò la sua biblioteca, lasciandogliene l'uso fino alla morte e stipendiandolo anzi come suo bibliotecario. Nel 1773 Diderot si recò a Pietroburgo, dove restò un anno e preparò per la zarina vari progetti di riforme. Soggiornò poi in Olanda e, tornato a Parigi, vi morì nel 1784.

A proposito della concezione dell'universo fisico Diderot assunse dapprima, nelle *Pensées philosophiques*, un atteggiamento indeciso fra la dottrina deistica della creazione e l'ammissione della probabilità che l'universo sia nato dal caso, ma in seguito, nell'opera intitolata *De l'interprétation de la nature* e negli articoli per l'*Enciclopedia*, precisò la sua posizione, ammettendo, perlomeno in forma di ipotesi, una natura spontaneamente creatrice, costituita da una materia dotata originariamente di **movimento** e di **sensibilità**, dalla quale deriverebbero per progressiva evoluzione tutti gli altri esseri, cioè le piante, gli animali e l'uomo. Egli anzi giunse a supporre che ciascuna specie del regno vegetale e animale possa subire un'evoluzione analoga a quella propria dell'individuo vivente (crescita, maturità e declino). In ciò Diderot mostrò di preferire la visione del cosmo basata sulla biologia, sviluppata da scienziati a lui contemporanei come Maupertuis e Buffon, a quella basata esclusivamente sulla matematica che era propria della fisica newtoniana. Anzi egli affermò il carattere puramente convenzionale, e quindi irreale, della matematica. Diderot tuttavia non accettò le conseguenze, a suo avviso eccessivamente dogmatiche, che Helvétius aveva tratto dal materialismo, rifiutandosi di farne una metafisica e considerandolo soltanto come un'ipotesi da sottoporre sempre al controllo dell'esperienza.

Dal punto di vista morale, dopo un primo periodo scetticheggiante, edonistico e vicino all'etica dei libertini, Diderot passò all'esaltazione di una **morale naturale**, consistente nel seguire gli istinti della natura umana, che a suo avviso sono fondamentalmente buoni, come dimostra il modo di vivere delle popolazioni primitive, e la contrappose,

come Rousseau, alla corruzione dell'*ancien régime*. Dal punto di vista politico egli passò da un'iniziale adesione al liberalismo costituzionalistico di Locke e Montesquieu a un **egualitarismo democratico e antimonarchico**, vicino alle posizioni di Rousseau.

Jean Baptiste d'Alembert, nato a Parigi nel 1717, era figlio naturale di una nobildonna, dalla quale fu abbandonato alla nascita sul sagrato di una chiesa, e di un ufficiale, che in seguito lo riconobbe. Fu accolto e allevato da una popolana, studiò in un collegio giansenista e poi si laureò in giurisprudenza. I suoi interessi erano tuttavia rivolti soprattutto alle scienze fisico-matematiche, nelle quali diede presto contributi di grande rilievo, formulando un principio sulla statica dei liquidi che restò noto col suo nome e compiendo ricerche sulla vibrazione delle corde e sulla precessione degli equinozi, per le quali fu ammesso prima nell'Accademia delle Scienze di Parigi (1741) e poi in quella di Berlino (1749). Dal 1750 al 1758 collaborò con Diderot alla direzione dell'*Enciclopedia*, per la quale scrisse il «discorso preliminare» e vari articoli, una scelta dei quali fu pubblicata a parte col titolo *Mélanges de philosophie, d'histoire et de littérature* (*Miscellanea di filosofia, di storia e di letteratura*). Visse sempre a Parigi, rifiutando inviti sia di Federico II di Prussia che di Caterina II di Russia. Nel 1772 fu eletto segretario perpetuo dell'Accademia di Francia, e in questa veste scrisse vari elogi dei soci defunti e pubblicò numerosi *Mémoires de mathématiques* (*Memorie di matematica*). Morì nel 1783. La sua opera filosofica più importante furono gli *Eléments de philosophie* (*Elementi di filosofia*), scritti nel 1759.

D'Alembert era convinto che, grazie ai progressi realizzati dalla scienza della natura, a proposito della quale anch'egli aderiva più alla fisica di Newton che a quella di Cartesio, la filosofia avesse ormai raggiunto «il sistema vero dell'universo», cioè una conoscenza effettiva, basata sui **fatti**, e non su ipotesi metafisiche come quelle elaborate dai filosofi precedenti. Questo sistema, infatti, per lui non ha nulla di metafisico, ma si attiene prudentemente ai **dati dell'esperienza**, secondo una gnoseologia di tipo lockiano. Anche a proposito della matematica, di cui pure fu uno specialista, d'Alembert si mantiene molto prudente, affermando che i suoi princìpi «contengono soltanto ciò che noi vi abbiamo messo», per cui sono in qualche modo «opera nostra».

Pur non negando completamente il valore della religione, d'Alembert la riduce sostanzialmente ad una serie di **precetti pratici**, obbliganti per tutti gli uomini solo in quanto dimostrabili per mezzo della sola ragione. L'osservanza di questi precetti costituisce, a suo giudizio, la morale, che tuttavia deve avere sempre come riferimento la società, ovvero considerare bene ciò che è utile alla società e male ciò che è contro il suo benessere.

5 CONDILLAC

L'originalità di **Condillac**, nell'ambito dell'Illuminismo, sta nell'avere elaborato una dottrina della conoscenza di tipo integralmente **sensistico**, che avrebbe influenzato profondamente la filosofia dell'Ottocento, specialmente in Italia.

Étienne Bonnot, divenuto abate di Condillac, nacque a Grenoble nel 1714, da famiglia aristocratica; studiò in un collegio di gesuiti a Lione, nel seminario di Saint Sulpice a Parigi e alla Sorbona, dove si addottorò in teologia. Nel 1740 prese gli ordini religiosi e cominciò a frequentare i salotti parigini, intrattenendo stretti rapporti con Diderot e Rousseau. Nel 1746 scrisse l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (*Saggio sull'origine delle conoscenze umane*), nel 1749 il *Traité des systèmes* (*Trattato sui sistemi*) e nel 1754 la sua opera più famosa,

il *Traité des sensations* (*Trattato sulle sensazioni*). Nel 1758, invitato dalla duchessa di Parma, figlia di Luigi XV, si stabilì in questa città, dove rimase fino al 1767 come precettore del figlio. Da Parma si recò a Roma, Venezia e Lucca, incontrando vari intellettuali italiani (tra cui Cesare Beccaria). In Italia scrisse il *Cours d'études*. Tornato a Parigi, Condillac fu accolto nell'Accademia, scrisse nel 1776 un trattato su *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (*Il commercio e il governo considerati relativamente l'uno all'altro*), nel 1780 una *Logique* (*Logica*) ed una *Langue des calculs* (*Lingua dei calcoli*), rimasta incompiuta a causa della sua morte, sopraggiunta nello stesso anno.

Nella sua dottrina della conoscenza Condillac prende le mosse da Locke, del quale radicalizza l'empirismo, riducendo le due fonti della conoscenza ammesse dal filosofo inglese, cioè la sensazione e la riflessione, ad una sola, la **sensazione**. Tutte le idee, secondo Condillac, non sono altro che sensazioni trasformate, così come lo sono tutti gli altri processi conoscitivi: a suo avviso, infatti, si passa con continuità dalla mera sensazione alla «coscienza», cioè alla riflessione, e da questa alla «reminiscenza», sotto lo stimolo esclusivo di bisogni fisiologici e di interessi sensibili. Il termine medio tra la sensazione e la riflessione è il «segno», che serve a caratterizzare le idee su cui riflettere e, per questo, il ponte di passaggio fra le operazioni psichiche più elementari e quelle più elevate è il **linguaggio**, cioè il complesso dei segni inventati dagli uomini allo scopo di comunicarsi reciprocamente i bisogni e le emozioni; il pensiero, pertanto, non è altro che «una lingua ben fatta». Tutti i sistemi filosofici, secondo Condillac, non sono altro che mere costruzioni del linguaggio, dove semplici definizioni di parole vengono scambiate per definizioni di cose; tale è, ad esempio, la fisica cartesiana, a cui Condillac preferisce nettamente quella di Newton, perché fondata su fatti ed escludente ogni ipotesi.

La parte più famosa del *Traité des sensations* è quella in cui Condillac dimostra il suo sensismo paragonando l'uomo a una **statua** «organizzata internamente come noi», cioè dotata dei cinque sensi, e supponendo di aprire in essa uno dopo l'altro questi cinque sensi verso la realtà esterna. La sua tesi è che, attraverso un simile processo, la statua è in grado di acquistare l'intera vita psichica propria di un uomo, il che dimostra che questa deriva tutta da semplici sensazioni. Se cominceremo, ad esempio, con l'aprirle il senso dell'odorato, la statua si formerà le idee degli odori e, a seconda che questi le riescano gradevoli o sgradevoli, comincerà a provare piacere e dolore, e poi paragonerà gli odori tra di loro, imparando a giudicare, e ne immaginerà di simili, imparando a pensare, cioè a separare le idee dalle sensazioni, conferendo ad esse un significato generale. Aprendo successivamente anche gli altri sensi, cioè la vista, l'udito e il gusto, la statua si arricchirà di nuove sensazioni e di nuove idee.

Fino a che, tuttavia, userà soltanto questi sensi, la statua non sarà in grado di accertarsi dell'esistenza di un mondo esterno, perché oggetto delle sue conoscenze saranno soltanto odori, suoni, colori, sapori, tutte cose che possono esistere, ma solo all'interno dell'anima (realtà di cui Condillac non esclude l'esistenza). Soltanto in virtù del **tatto**, il quale consente di percepire lo spazio e il movimento, la statua sarà in grado di assicurarsi dell'esistenza di un mondo esterno: il tatto, dunque, afferma Condillac, è il senso «più profondo e filosofico». Per mezzo suo, infatti, la statua anzitutto percepisce le diverse parti di se stessa, cioè il proprio corpo, giungendo alla coscienza di sé, o «sentimento fondamentale», e successivamente percepisce l'azione esercitata dagli oggetti esterni sul proprio corpo, rappresentandosi questi ultimi appunto come esterni.

Se dunque, conclude Condillac, è possibile spiegare per mezzo delle sole sensazioni tutta la vita psichica di una statua, perché non supporre che ciò sia possibile anche nel caso dell'uomo? Ne consegue allora che l'uomo non è nient'altro che quello che ha a poco a poco acquistato per mezzo della sensazione, dalla quale tutto deriva, comprese, secondo Condillac, l'idea di Dio e le idee dei princìpi morali. E, poiché il tramite per la trasformazione delle sensazioni in idee è, come abbiamo visto, il linguaggio, si dovrà fare attenzione, nell'uso di quest'ultimo, a non creare idee a cui non corrispondano sensazioni, quali sono ad esempio le idee della metafisica (essere, sostanza, essenza, natura, causa, effetto, libertà, ecc.), ma si dovranno invece usare solo segni che corrispondano a sensazioni, perché solo in tal modo si potrà costruire la vera scienza.

6 IL MATERIALISMO: LA METTRIE, HELVÉTIUS, HOLBACH

Nell'ambito dell'Illuminismo francese si sviluppa anche una corrente materialistica ben delimitata ma non per questo meno radicale, che fa capo soprattutto a tre nomi: La Mettrie, Helvétius e Holbach.

Julien Offray de La Mettrie nacque a Saint-Malo nel 1709, studiò medicina prima a Parigi e poi a Leida, in Olanda, dove fu allievo del medico spinozista Hermann Boerhaave. Tornato a Parigi, scrisse nel 1745 l'*Histoire naturelle de l'âme* (*Storia naturale dell'anima*), che per il suo materialismo fece scandalo e lo costrinse a rifugiarsi di nuovo a Leida, dove pubblicò nel 1748 la sua opera più famosa, cioè *L'homme-machine* (*L'uomo-macchina*), che per lo stesso motivo fu mandata al rogo e lo indusse a riparare a Potsdam, alla corte di Federico II. Qui ottenne una pensione e fu accolto nell'Accademia delle Scienze di Berlino; scrisse altre opere, tra cui *L'homme-plante* (*L'uomo-pianta*), *Les animaux plus que machines* (*Gli animali più che macchine*), *L'art de jouir* (*L'arte di godere*) e il *Système d'Epicure* (*Sistema di Epicuro*), e morì nel 1751.

La Mettrie rifiuta il dualismo fra *res cogitans* e *res extensa* sostenuto da Cartesio e afferma che l'uomo è solo materia, una materia dotata di forza e di sensibilità, capace anche di pensare. Pertanto, sostiene La Mettrie nell'*Uomo-macchina*, l'uomo è esattamente sullo stesso piano degli altri animali, i quali, come aveva dimostrato lo stesso Cartesio, non sono altro che **macchine**, cioè meccanismi che funzionano secondo processi puramente materiali. «Il corpo umano – egli afferma – è una macchina che monta da sé le sue molle», ovvero una macchina più complessa di tutte le altre. Tra l'uomo e gli altri animali, secondo La Mettrie, esiste solo una differenza di grado, nel senso che l'uomo possiede un maggiore grado di complessità, attestato dallo studio dell'anatomia comparata; la stessa differenza corre tra gli animali e le piante e tra le piante e gli esseri non viventi. Tutto ciò che esiste, insomma, si dispone secondo una **scala graduata** progressivamente, dove ogni scalino è «più» del precedente solo dal punto di vista della complessità.

All'origine di tutta la realtà, secondo La Mettrie, non ci sono né Dio né il caso, ma la Natura, costituita unicamente dalla **materia dotata di sensibilità**, la quale si sviluppa con continuità, dando luogo successivamente al regno minerale, al regno vegetale e al regno animale. Dal punto di vista etico, La Mettrie sostiene una forma di edonismo, che si richiama a Epicuro, secondo la quale l'unico movente delle azioni umane è la ricerca del piacere e l'unica norma da seguire è il rispetto di questa tendenza, in quanto perfettamente fisiologica, cioè naturale.

Claude Adrien Helvétius nacque a Parigi nel 1715 da un medico di corte di origine tedesca, studiò in un collegio di gesuiti, si laureò in giurisprudenza e divenne appaltatore generale delle finanze. Nominato nel 1748 maggiordomo della regina (moglie di Luigi XV), si dedicò agli studi filosofici e pubblicò nel 1758 l'opera *De l'esprit* (*Sullo spirito*), che fece scandalo per le sue tesi materialistiche, determinando anche la sospensione dell'*Enciclopedia*, ai cui autori Helvétius era vicino. Egli ottenne tuttavia, attraverso madame de Pompadour e il ministro Turgot, un intervento del re a sua difesa, e poté continuare a scrivere, componendo un poema dal titolo *Le bonheur* (*La felicità*) ed un trattato *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (*Sull'uomo, sulle sue facoltà intellettuali e sulla sua educazione*), che uscirono postumi. Dopo alcuni viaggi in Inghilterra e in Prussia, morì a Parigi nel 1771.

Helvétius professa una dottrina della conoscenza molto simile al sensismo di Condillac, affermando che tutte le idee derivano da due facoltà, la **sensibilità** e la **memoria**, di cui la seconda non è che uno sviluppo della prima, cioè una sensibilità affievolita. Mentre però in Condillac il sensismo non escludeva l'esistenza di un'anima spirituale, in Helvétius esso comporta che l'uomo sia soltanto materia, una **materia dotata di sensibilità**. Anche Helvétius, come La Mettrie, spiega tutte le azioni umane unicamente come motivate dalla ricerca del piacere, o dal bisogno, o dall'interesse, moventi puramente materiali: tutte le altre motivazioni, ad esempio quelle indotte dalla religione (speranza in un premio o timore di una punizione dopo la morte), sono considerate soltanto inganni introdotti per mantenere il dominio sugli uomini. Secondo Helvétius, dunque, è necessario combattere sia il dispotismo politico che il fanatismo religioso. Utile a tale scopo è l'**educazione**, che libera gli uomini dall'ignoranza e che pertanto dovrebbe essere impartita dallo Stato ed essere alla portata di tutti.

Paul Heinrich Dietrich (detto alla francese Thiry), barone di **Holbach**, nacque a Heidesheim, in Germania, nel 1723, ma si trasferì presto a Parigi presso uno zio naturalizzato francese, di cui ereditò il cospicuo patrimonio; studiò a Leida e, tornato a Parigi, vi tenne dal 1750 un famoso salotto, frequentato dai *philosophes* francesi (Diderot, Helvétius, Turgot) e da illustri stranieri (Hume, Smith, Beccaria). Collaborò all'*Enciclopedia*, tradusse e diffuse scritti di deisti inglesi, di libertini francesi e opere di letteratura clandestina antireligiosa. La sua opera principale è il *Système de la nature* (*Sistema della natura*), pubblicata sotto uno pseudonimo e condannata al rogo. Scrisse anche *La politique naturelle* (*La politica naturale*), *La morale universelle* (*La morale universale*) e numerosi *pamphlets* antireligiosi. Morì a Parigi nel 1789, meno di un mese prima della presa della Bastiglia.

Holbach diede la formulazione più deterministica e più polemica del materialismo: a suo avviso la natura è composta esclusivamente di materia in movimento, governata dalla più assoluta **necessità meccanica**, la quale non ha nessun bisogno di una causa prima. L'uomo non è che un prodotto della natura, sottoposto alle stesse leggi e dunque del tutto privo di libertà: egli tende esclusivamente al soddisfacimento dei bisogni materiali, alla ricerca del piacere, ad una felicità puramente terrestre. A ciò si oppone, secondo Holbach, la religione, che con le sue «imposture» (rivelazione, miracoli, dogmi e riti) cerca solo di tenere il popolo ignorante sottomesso al potere dispotico. Di qui la necessità di rovesciare le istituzioni esistenti e di riformare la società, al fine di promuovere la pubblica felicità. Una **società di atei** è dunque perfettamente possibile, afferma Holbach rispondendo ad un noto quesito, perché l'esistenza di Dio è soltanto un'ipotesi inutile.

7 ROUSSEAU

Vita e opere

Il rappresentante più geniale dell'Illuminismo francese, e perciò anche il più indipendente da esso, è senza dubbio **Rousseau**.

Jean-Jacques Rousseau nacque a Ginevra, in Svizzera, nel 1712 da famiglia modesta di religione calvinista. Rimasto presto orfano, ebbe una giovinezza avventurosa, vagando per varie città, tra cui Torino, dove si convertì al cattolicesimo. Dal 1739 al 1740 fu ospite, a Chambéry, di Madame de Warens, che gli fece insieme da madre e da amante. Nel 1741 si stabilì a Parigi, dove rappresentò alcune sue composizioni drammatiche e musicali, divenne segretario dell'ambasciatore francese a Venezia (dove si recò tra il 1743 e il 1744), strinse amicizia con Diderot e Condillac, collaborò all'*Enciclopedia* ed ebbe successo come compositore di musica.

Nel 1750 Rousseau partecipò a un concorso, indetto dall'Accademia delle Scienze di Digione, sul tema «se le scienze e le arti abbiano giovato a purificare i costumi», scrivendo il *Discours sur les sciences et les arts* (*Discorso sulle scienze e le arti*), che vinse il premio e lo rese famoso. Nel 1752 un suo melodramma, *Le Devin du Village* (*L'indovino del villaggio*), fu rappresentato a Versailles alla presenza del re. Nel 1755, partecipando ad un nuovo concorso, scrisse il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Discorso sull'origine ed i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*), dedicato alla Repubblica di Ginevra. Rousseau non vinse, ma fu reintegrato nei suoi diritti di cittadino di Ginevra e si riconvertì al calvinismo. Nel frattempo si era unito a una donna di modeste condizioni, dalla quale ebbe cinque figli, che affidò tutti all'orfanotrofio.

Nel 1757 Rousseau ruppe i rapporti con Diderot e d'Alembert per via dell'articolo su Ginevra scritto da d'Alembert per l'*Enciclopedia*, e si ritirò a vivere a Montmorency, ospite di vari aristocratici, dove scrisse le sue opere più importanti: il romanzo epistolare *La nouvelle Héloïse* (*La nuova Eloisa*), nel 1761, il *Contrat social* (*Contratto sociale*) e l'*Émile* (*Emilio*), pubblicate nel 1762. Le ultime due furono condannate sia dal Parlamento di Parigi che da quello di Ginevra, e Rousseau, per sottrarsi all'arresto, dovette fuggire nel territorio del re di Prussia in Svizzera, presso Neuchâtel, da dove scrisse le *Lettres écrites de la montagne* (*Lettere scritte dalla montagna*), contro il governo di Ginevra, e, su richiesta del movimento per l'indipendenza della Corsica, guidato da Pasquale Paoli, un *Projet de constitution pour la Corse* (*Progetto di costituzione per la Corsica*). Tornato a Parigi in incognito nel 1765, accompagnò Hume in Inghilterra nel 1766, ma anche con lui troncò subito i rapporti, quindi tornò a Parigi e scrisse, nel 1771, su richiesta dei confederati polacchi, le *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (*Considerazioni sul governo della Polonia*), nonché un'autobiografia intitolata *Confessions* (*Confessioni*). Morì a Ermenonville nel 1778.

I due «Discorsi»

Nel primo dei due *Discorsi* scritti per l'Accademia di Digione, quello che ha per tema le scienze e le arti, Rousseau presenta già quello che sarà il presupposto fondamentale di tutto il suo pensiero, cioè la tesi che «l'uomo è naturalmente buono e soltanto le istituzioni lo rendono malvagio». Da ciò la sua critica contro le scienze e le arti, che corrompono i costumi e sono solo strumenti di dominio nelle mani dei tiranni, e contro l'intera civiltà, compresa quella vagheggiata dagli illuministi. Al-

la condizione dell'uomo nella civiltà, Rousseau oppone l'uomo nello **stato di natura**, cioè l'uomo primitivo, il «buon selvaggio», considerato del tutto innocente, perché non ancora contaminato dai vizi, frutto della società e del progresso.

Si deve precisare che Rousseau non crede all'esistenza reale, cioè storica, dello «stato di natura», ma ne parla solo come di una semplice **ipotesi**, necessaria tuttavia per spiegare la natura dell'uomo e la sua corruzione attuale. Egli inoltre non sostiene che l'uomo primitivo sia veramente buono, cioè virtuoso, ma soltanto che non è né buono né cattivo, cioè è **innocente**, come può esserlo chi segue soltanto il suo istinto. L'istinto, afferma Rousseau, è amore di sé, ma non esclude l'amore per gli altri, come invece l'amor proprio, l'egoismo, che però sorge solo in uno stadio successivo dello sviluppo dell'umanità ad opera del progresso. In ogni caso Rousseau condivide con Hobbes la nozione di «natura» come **condizione primitiva**, contrapposta dunque a quella di «cultura», e in ciò professa una nozione di natura opposta a quella aristotelica, per la quale invece la natura dell'uomo coincide con la cultura, cioè con il massimo sviluppo; Rousseau tuttavia, all'opposto di Hobbes, concepisce la natura dell'uomo come fondamentalmente socievole.

Questo tema viene ulteriormente approfondito nel secondo *Discorso*, quello sull'**origine della disuguaglianza**, dove Rousseau sostiene che nello stato di natura gli uomini vivevano felici, perché erano tutti uguali e avevano tutte le proprietà in comune. La disuguaglianza fu introdotta dalla **proprietà privata**, nel momento in cui un uomo, spinto da un istinto di cupidigia e di rapina, per la prima volta circondò con un recinto un pezzo di terra e disse «questo è mio», vietandone l'uso agli altri: da questo momento in poi gli uomini si divisero in padroni e schiavi, ricchi e poveri, sfruttati e sfruttatori, cioè divennero disuguali, e da questa disuguaglianza derivarono i vizi, le guerre e tutta la corruzione propria della civiltà.

Di tale corruzione sono espressione anche le **istituzioni politiche** esistenti, che mirano esclusivamente a conservare la proprietà e la disuguaglianza e pertanto devono venir rovesciate, al fine di restituire agli uomini la condizione di primitiva uguaglianza e proprietà comune alla quale sono per natura destinati. Si tratta di un messaggio politico di radicale sovversione nei confronti dell'ordine esistente, molto più rivoluzionario dei progetti di riforma elaborati dai fautori del dispotismo illuminato, come Voltaire, o del liberalismo costituzionale, come Montesquieu: alle idee di Rousseau si richiameranno infatti gli esponenti del partito più radicale che prese parte alla rivoluzione, i giacobini, e a lui in fondo risalgono i tre famosi ideali della rivoluzione: *liberté, égalité, fraternité*.

Il «Contratto sociale»

Il progetto politico di Rousseau, inteso a ripristinare tra gli uomini uno stato simile a quello di natura, è costituito dal *Contratto sociale*. Quest'opera riprende, infatti, la dottrina sviluppata nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, affermando «l'uomo è nato libero e tuttavia è dappertutto in catene», e propone di ricostituire *ex novo* la società sulla base di un patto, detto appunto «contratto sociale», il quale ristabilisca il più possibile condizioni naturali di libertà e di uguaglianza per tutti gli uomini. Per creare una società, afferma Rousseau, è necessario un patto, perché per natura nessun uomo ha diritto di esercitare una qualsiasi autorità su di un altro. Solo il **consenso** dell'altro può autorizzare un uomo ad esercitare la sua autorità su di lui, e il patto è appunto l'espressione di questo consenso. Fino a questo punto, dunque, Rousseau concorda con Hobbes.

Il patto proposto da Rousseau, tuttavia, non può essere, come quello proposto da Hobbes, un «patto di soggezione» (*pactum subiectionis*), ma deve essere solo un **patto di unione**, cioè un patto con cui ciascun individuo cede tutti i propri diritti a tutti gli altri, e nessuno viene a trovarsi in una condizione superiore agli altri, perché nessuno conserva il benché minimo diritto. Poiché tale condizione è **uguale per tutti**, nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri, in quanto ciò equivarrebbe a renderla onerosa anche per se stesso, e dunque tutti ne traggono il massimo vantaggio. Solo la rinuncia a tutti i diritti da parte di tutti può garantire, secondo Rousseau, che nessuno prevarichi sugli altri, cioè che tutti siano uguali. L'unione in tal modo è perfetta, perché solo cedendo a tutti gli altri tutta la propria libertà, **ciascuno riacquista integra la propria libertà**.

Da questa unione si forma quella che Rousseau chiama la **volontà generale**, che non è la somma delle volontà di ciascuno, ma è una volontà unica e indivisibile, perché è la volontà del **corpo sociale**, vale a dire dell'intera società considerata come se fosse un unico individuo. Alla volontà generale tutti devono essere sottomessi, essa è la norma suprema a cui tutti devono obbedire, perché ciascuno, obbedendovi, è come se obbedisse a se stesso, e nell'obbedire a se stessi consiste la vera libertà. Il corpo sociale è un tutto, di cui ciascun individuo è una parte, indivisibile dal tutto come le parti di un corpo vivente sono indivisibili dal corpo nel suo complesso, pena la loro morte.

Il corpo sociale, nato dal patto di unione, è secondo Rousseau il «popolo», e solo **il popolo è titolare della «sovranità»**, cioè è il legittimo sovrano, che detiene la totalità del potere. Ciascun individuo, per mezzo del contratto sociale, affida con il suo consenso tutti i poteri al popolo e si impegna a sottostare interamente alla volontà del popolo, che rappresenta la volontà generale. Il popolo esercita questa sovranità in maniera assoluta, cioè illimitata e definitiva, non per delega limitata e revocabile; il popolo riunito in assemblea costituisce lo Stato, il quale detiene tutti i poteri, senza distinzione tra potere legislativo, esecutivo e giudiziario, come voleva Montesquieu. La sua volontà, cioè la volontà generale, è infallibile, coincide con la «retta ragione» ed è sempre una volontà buona.

In tal modo, come si vede, Rousseau riprende la dottrina della **sovranità**, tipica del pensiero politico moderno (essa risale, infatti, a Bodin e a Hobbes), cioè ammette che lo Stato si identifichi con un soggetto che sta al di sopra di ogni altro soggetto (perciò è «sovrano»), non riconoscendo nulla sopra di sé e godendo di un potere illimitato su tutti gli altri soggetti. Si tratta, in un certo senso, di una dottrina politica di tipo assolutistico, come quelle di Bodin e di Hobbes, ma la differenza tra il pensiero di Rousseau e quello dei teorici dell'assolutismo è che, per Rousseau, il sovrano non è più il monarca, cioè un singolo individuo, ma il corpo sociale, il popolo, che tuttavia si comporta come se fosse un unico individuo, perché possiede un'**unica volontà indivisibile**, la volontà generale, alla quale tutti devono sottostare incondizionatamente.

Con questa dottrina Rousseau è diventato il teorico della forma più radicale di **democrazia**, una democrazia che non è più liberale, perché non riconosce a nessun individuo diritti inalienabili e inviolabili da parte dello Stato, ma è **totalitaria**, perché attribuisce la totalità dei poteri e dei diritti soltanto al popolo, inteso come la totalità degli individui, identificando anche lo Stato, ossia l'organo attraverso cui si esercita il potere supremo, con la stessa totalità dei cittadini, cioè con la «società civile». Si tratta, inoltre, di una forma di **democrazia diretta**, da cui è esclusa qualsiasi forma di rappresentanza, perché tutti i cittadini concorrono direttamente alla formazione della volontà generale partecipando all'assemblea del popolo. Ogni forma di rappresen-

tanza comporterebbe, infatti, una delega, e quindi una limitazione, almeno temporale, al potere dei delegati, ed un esonero, ugualmente temporale, dei deleganti dal dovere di partecipare pienamente all'esercizio del potere.

Va osservato, a titolo di commento, che anche nell'assemblea del popolo è inevitabile il formarsi di una maggioranza e di una minoranza, per cui la volontà generale viene necessariamente ad essere la volontà della maggioranza. Secondo Rousseau, tuttavia, se tutti avessero veramente a cuore il «bene comune», questo non dovrebbe accadere, e, se accade, è necessario che la minoranza si adegui alla volontà della maggioranza, in modo da non incrinare la volontà generale, che deve essere per sua essenza indivisibile. La volontà generale, infatti, si esprime nelle **leggi**, e tutti sono ugualmente tenuti ad obbedire alle leggi, perché solo nell'obbedienza ad esse ciascuno realizza la sua libertà, e quindi la sua felicità.

Rousseau, comunque, è contrario all'introduzione del parlamento, e quindi a una monarchia costituzionale del tipo di quella esistente già al suo tempo in Inghilterra, e considera invece come forma di governo ideale la **repubblica**, cioè la forma di governo che esisteva nelle antiche città greche, o quella che al suo tempo esisteva a Ginevra, anche se ben presto si avvide (dopo la condanna del *Contratto sociale* da parte del governo di Ginevra) del carattere oligarchico e non democratico di essa. Egli tuttavia ammette, in circostanze diverse, anche forme di governo diverse, ad esempio di tipo federale, come quella proposta per la Corsica, o confederale, come quella proposta per la Polonia.

Osserviamo, infine, il carattere rigorosamente scientifico, di tipo quasi matematico, della dottrina politica proposta da Rousseau nel *Contratto sociale*: egli parte da un'ipotesi, quella dello stato di natura caratterizzato in un certo modo, e da tale ipotesi deduce le conseguenze che necessariamente ne derivano per l'organizzazione attuale della società, esattamente come aveva fatto Hobbes. Se le conseguenze a cui approda sono diverse da quelle cui approdava Hobbes, ciò è dovuto alla diversa ipotesi di partenza, cioè alla diversa concezione dello stato di natura.

Si può dire, pertanto, che anche Rousseau, come Montesquieu, vuole costruire una **scienza rigorosa dell'uomo**, a immagine della scienza fisico-matematica della natura, e in ciò egli, che pure ha condannato la concezione illuministica della storia come progresso, si riavvicina all'ideale illuministico di una scienza della natura umana costruita sul modello della scienza della natura fisica.

L'«Émile»

Dopo avere prospettato, nel *Contratto sociale*, le condizioni politiche per la realizzazione piena della natura umana nell'ambito della società, nell'*Émile* Rousseau indica le condizioni necessarie per tale realizzazione nell'ambito del singolo individuo, qualora esse non siano possibili a livello dell'intera società. Tali condizioni si riassumono nell'**educazione**, anzi in un tipo particolare di educazione, quella che poi sarà detta «educazione negativa», perché consistente nel lasciare la natura libera di svilupparsi, evitando qualsiasi intervento di tipo costrittivo. La filosofia dell'educazione, cioè la pedagogia, è pertanto in Rousseau l'analogo, per l'individuo, di ciò che è la filosofia della politica per l'intera società e in questo senso l'*Émile*, oltre ad essere una delle opere più importanti della pedagogia moderna, è anche un momento essenziale della filosofia di Rousseau.

Anche nell'*Émile*, infatti, Rousseau muove dal suo presupposto fondamentale, secondo cui l'uomo è per natura buono, o almeno innocente, perciò l'educazione deve cercare di non interferire nella libera e spontanea espressione della natura. Ciò significa che il fanciullo deve essere lasciato libero dai maestri, perché sua unica maestra deve essere la natura; non deve essere forzato ad apprendere alcunché, quindi non deve essere mandato a scuola; deve imparare da solo ciò che gli è necessario per vivere, seguendo liberamente il proprio istinto. L'istinto, da Rousseau chiamato anche **sentimento**, è considerato fondamentalmente buono. Uno dei princìpi fondamentali espressi da Rousseau nell'*Émile* è che bisogna trattare il fanciullo da fanciullo, non da adulto, lasciandogli tutto il tempo di crescere, senza pretendere in alcun modo di accelerare la sua maturazione.

Il quarto capitolo dell'*Émile* contiene quella che Rousseau ha chiamato la *Professione di fede del Vicario Savoiardo*, cioè il suo pensiero rispetto alla religione, che egli espone fingendo di riportare lo scritto di un parroco della Savoia. Si tratta di una forma di **religione naturale**, ovvero di deismo, in cui si ammettono l'esistenza di Dio, la creazione, la Provvidenza, la spiritualità e l'immortalità dell'anima, l'esistenza di un ordine finalistico nella natura, ma si negano tutti gli aspetti sovrannaturali della religione cristiana, cioè non solo la rivelazione, le profezie, i miracoli, l'istituzione della Chiesa, i sacramenti, ecc., ma anche e soprattutto i misteri del peccato originale e della redenzione. Rousseau, infatti, **non crede nel peccato originale**, perché ritiene che l'uomo per natura sia innocente e che solo la società lo corrompa; né, quindi, crede alla necessità di una redenzione, perché l'uomo può realizzare pienamente la sua natura attraverso la democrazia, ove questa sia possibile, oppure attraverso l'educazione negativa.

Ciò non toglie che l'indole di Rousseau fosse profondamente religiosa e che per questo motivo egli polemizzasse frequentemente contro l'ateismo o l'irreligiosità degli illuministi. Egli poneva, infatti, alla base della religione il **sentimento**, facoltà spontanea e naturale, che ci assicura dell'esistenza di Dio, della sua benevolenza verso l'uomo, dell'immortalità dell'anima, della felicità futura, insomma di tutti i contenuti della religione naturale, i quali non sono dimostrabili dalla ragione. Attraverso il sentimento Rousseau giustificava anche un certo amore degli uomini verso Dio e l'amore degli uomini tra loro, a cui a suo avviso si riduce una religione come il cristianesimo. In tal modo egli realizzava il sistema filosofico più compiuto e originale espresso dall'Illuminismo francese, malgrado la sua condanna del progresso realizzato dalle scienze e dalla tecnica.

8 TURGOT E CONDORCET

La formulazione più esplicita della concezione illuministica della storia come progresso si trova in **Turgot** e soprattutto in **Condorcet**.

Robert Turgot nacque a Parigi nel 1727, frequentò il seminario di Saint Sulpice a Parigi e la Sorbona, ma poi si dedicò alla carriera politico-amministrativa, ricoprendo vari incarichi, fino a diventare ministro delle finanze di Luigi XV dal 1774 al 1776. Il suo contributo filosofico principale è il *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain* (*Discorso sui progressi successivi dello spirito umano*), tenuto alla Sorbona nel 1750, e seguito, un anno dopo, dal *Plan de deux Discours sur l'histoire universelle* (*Piano di due discorsi sulla storia universale*). Inoltre scrisse opere di economia politica, cioè le *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*

(*Riflessioni sulla formazione e la distribuzione delle ricchezze*), del 1766, e le *Lettres sur la liberté du commerce des grains* (*Lettere sulla libertà del commercio dei grani*), del 1770. Morì a Parigi nel 1781.

Nel *Discorso sui progressi successivi dello spirito umano*, pronunciato nello stesso anno in cui usciva il *Discorso sulle scienze e le arti* di Rousseau, Turgot sostiene la tesi esattamente opposta a quella del ginevrino, cioè che, mentre nella natura non c'è progresso, perché tutto si svolge secondo leggi immutabili, nella storia umana, malgrado l'alternarsi di fasi positive e fasi negative, c'è in definitiva un **sostanziale progresso**, sia intellettuale che morale e civile, dovuto alla libertà dell'uomo. Il fattore principale di tale progresso, secondo Turgot, è la *lumière* («luce») della ragione, cioè la cultura, l'educazione, la ricerca scientifica. Di questa luce è espressione, a suo avviso, anche il cristianesimo, che ha liberato i popoli dalle tenebre della superstizione e dell'idolatria; ma la luce della ragione ha raggiunto il suo massimo splendore grazie alla scienza moderna.

Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marchese di Condorcet, nacque a Ribemont, in Francia, nel 1743, studiò presso i gesuiti di Reims e nel collegio di Navarra, indi si stabilì a Parigi, dove divenne famoso presentando all'Accademia delle Scienze, nel 1765, un *Essai sur le calcul intégral* (*Saggio sul calcolo integrale*). Entrò così in rapporti con i principali *philosophes*, cioè d'Alembert, Voltaire, Helvétius e Turgot, dal quale ebbe l'importante incarico governativo di ispettore generale delle monete. Nel 1774 scrisse le *Lettres d'un théologien à l'auteur du Dictionnaire des trois siècles* (*Lettere di un teologo all'autore del Dizionario dei tre secoli*). Condorcet fu l'unico importante filosofo illuminista che partecipò alla rivoluzione: fu infatti membro della Comune di Parigi e presidente dell'Assemblea legislativa. Nel 1793, durante il Terrore, fu tuttavia accusato di cospirazione contro la repubblica e dovette darsi alla clandestinità. In questo periodo scrisse la sua opera filosofica più importante, l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (*Schizzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*). Arrestato nel 1794, morì poco dopo in carcere, forse suicida.

Condorcet ritiene che dall'analisi scientifica della natura dell'uomo sia ricavabile un'**arte politica e sociale**, capace di trasformare le istituzioni, ripristinando per tutti la libertà e l'uguaglianza che appartenevano allo stato di natura. Per fare questo, è necessario abrogare le leggi che stabiliscono le differenze di ricchezza, assicurare tutti i mezzi necessari mediante un sistema di assistenza sociale, e infine garantire a tutti un'uguale istruzione mediante un sistema di insegnamento pubblico. Uno strumento fondamentale dell'arte politica e sociale è, secondo Condorcet, la **matematica sociale**, cioè il calcolo statistico dei fenomeni sociali (natalità, redditi, scambi commerciali, ecc.).

Anche Condorcet, come Turgot, è convinto che la storia umana sia un **progresso** sia dal punto di vista intellettuale che dal punto di vista morale e di tale progresso descrive nell'*Esquisse* le tappe fondamentali, determinate ciascuna da qualche conquista della scienza e della tecnica, in cui si manifestano sempre più pienamente i «lumi» (*lumières*) della ragione. Si susseguono così **dieci epoche**, la prima delle quali coincide con l'età degli antichi Greci, in cui si verificarono i primi successi della scienza e della tecnica, la nona coincide con l'età moderna, da Cartesio alla rivoluzione francese, e la decima si inizia con quest'ultima ed è destinata a comprendere i progressi futuri dello spirito umano. Solo con l'affermarsi del cristianesimo, secondo Condorcet, si ebbe un periodo di barbarie, in cui la filosofia e le scienze furono represse. Nell'epoca futura, a suo avviso, è da prevedere che le scienze diverranno patrimonio di ogni uomo, si realizzerà l'uguaglianza completa e trionferà la giustizia nei rapporti tra gli uomini.

CAPITOLO **13**

L'Illuminismo tedesco e italiano

1 Il pietismo

Anche in Germania si sviluppò, lungo tutto l'arco del secolo XVIII, un movimento illuministico, con caratteri analoghi a quelli dell'Illuminismo inglese e francese, cioè una **grande fiducia nella ragione in quanto capace di «rischiarare»** (*aufklären*), ovvero di illuminare l'uomo, consentendogli di diventare migliore e di realizzare così la sua perfezione. Nella lingua tedesca il termine usato per indicare l'Illuminismo è proprio quello di *Aufklärung*, che indica non solo la corrente filosofica in questione, ma prima ancora l'atto stesso del «rischiarare», cioè l'«illuminazione». E anche l'Illuminismo tedesco per «ragione» non intende una facoltà contrapposta all'esperienza, cioè la ragione cartesiana, ma una ragione che si fonda sull'esperienza e con essa collabora, ossia fondamentalmente la ragione adoperata dalla scienza sperimentale della natura.

Anche l'Illuminismo tedesco, inoltre, condivide con quello inglese e francese l'attribuzione alla filosofia di un intento pratico, come è proprio dell'intera filosofia moderna: tuttavia è caratteristica peculiare dell'Illuminismo tedesco l'intendere tale intento pratico non in senso scientifico-tecnico, cioè come dominio dell'uomo sulla natura, bensì in senso etico, cioè come **perfezionamento morale dell'uomo** e realizzazione della sua felicità. Per quasi tutti i filosofi tedeschi del Settecento, infatti, lo scopo della filosofia è di essere utile alla vita, di guidare l'uomo nel mondo; perciò è nata nell'Illuminismo anche una particolare denominazione della filosofia, quella di **sapienza mondana** (*Welt-Weisheit*), sia per distinguerla dalla teologia, che sarebbe una sapienza ultramondana, cioè concernente ciò che va oltre questo mondo, sia per sottolinearne il carattere pratico, utile alla vita nel mondo.

Inoltre è proprio dell'Illuminismo tedesco un legame più stretto con la **tradizione scolastica**, che continua a sopravvivere nelle università, sia cattoliche che protestanti, lungo tutto il Settecento, e conseguentemente una maggiore apertura verso la metafisica, in genere respinta dall'Illuminismo inglese e francese. A ciò contribuisce, naturalmente, anche l'**influenza di Leibniz**, più forte in Germania che altrove, ma con in più la tendenza, assente in Leibniz, alla **sistematicità**, cioè a costruire filosofie complete, articolate in varie parti (logica, metafisica, etica, estetica) organicamente connesse tra loro e sviluppate tutte secondo lo stesso metodo.

Meno forte, rispetto all'Illuminismo francese, è la critica della religione, e soprattutto meno radicale la critica al sistema politico vigente, il quale pure è in genere di

tipo assolutistico. In seguito al trattato di Westfalia (1648), la Germania era stata divisa in una pluralità di piccoli Stati, retti in genere da un principe e legati ciascuno alla confessione religiosa di questo, secondo il principio «*cuius regio, eius religio*» («di chi è la regione, di lui sia la religione»). Non si poté così formare, a differenza di quanto era accaduto in Spagna, in Inghilterra e in Francia, un grande Stato nazionale, dominato da un'unica religione (una situazione analoga, come è noto, si determinò in Italia); pertanto sul piano politico l'Illuminismo tedesco sviluppò, sì, una critica all'assolutismo, ma non in nome del liberalismo costituzionalistico o del radicalismo democratico, bensì in genere in nome di un **dispotismo «illuminato»**, ovvero paternalistico, basato su riforme concesse dall'alto e ispirato a modelli di sovrani quali Maria Teresa e Giuseppe II d'Austria e, soprattutto, Federico II di Prussia.

Un movimento religioso sviluppatosi in Germania tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, che esercitò una notevole influenza sull'Illuminismo, fu il **pietismo**, così chiamato dal nome dei *Collegia pietatis* («collegi della pietà»), fondati a Francoforte sul Meno nel 1670 da **Philip Jakob Spener** (1635-1705). Tale movimento si proponeva di restaurare il significato più genuino della Riforma protestante, identificato in una **religiosità intima**, libera da ogni dogma e da ogni chiesa, esprimentesi soprattutto nella fede e nell'amore e in un atteggiamento di **pietà** cioè di devozione personale. Il pietismo era naturalmente ostile alla Scolastica e in genere all'uso della ragione nelle questioni di fede; era invece favorevole alla libertà di coscienza e a una interpretazione prevalentemente pratica del cristianesimo, concepito non come un «sapere», ma come un «agire». Tutti questi caratteri erano destinati a ritornare anche nell'Illuminismo.

Tra i principali esponenti del pietismo, dopo Spener, che è considerato il suo iniziatore, si ricordano **August Hermann Francke** (1663-1727), che insegnò nell'università di Halle, fondata nel 1694, facendone un centro di diffusione del movimento (e scacciandone, come vedremo, Wolff), e **Nikolaus Ludwig** conte di **Zinzendorf** (1700-1760), che riorganizzò il movimento dei «Fratelli moravi» (hussiti esiliati dall'impero asburgico), ospitandoli nel suo feudo di Herrnhut, presso Dresda.

2 Thomasius e i suoi discepoli

L'iniziatore dell'Illuminismo tedesco è comunemente considerato **Christian Thomasius**.

Figlio di Jakob Thomasius (il maestro di Leibniz, storico della filosofia, aristotelico e antiscolastico), il più famoso Christian nacque a Lipsia nel 1655, studiò filosofia e diritto nella sua città natale e a Francoforte sull'Oder, leggendo attentamente le opere di Grozio e di Pufendorf. Insegnò prima a Lipsia, in tedesco, il che costituì una grossa novità, e poi, dal 1690, a Halle, prima fuori e poi, dal 1694, nella nuova università: per questo da quell'anno si suole far iniziare l'Illuminismo in Germania. Thomasius scrisse opere prima in latino, come la *Introductio ad philosophiam aulicam* (*Introduzione alla filosofia aulica*) e le *Institutiones jurisprudentiae divinae* (*Istituzioni di giurisprudenza divina*, cioè di diritto ecclesiastico), e in tedesco, come la *Einleitung zu der Vernunftlehre* (*Introduzione alla dottrina della ragione*), e la *Einleitung zur Sittenlehre* (*Introduzione alla dottrina dei costumi*, cioè all'etica). Fondò anche una rivista in tedesco, i *Monats-Gespräche* (*Dialoghi mensili*), di cui si servì per polemizzare contro la filosofia accademica. Morì a Halle nel 1728.

Nella prima fase del suo pensiero Thomasius aderì al giusnaturalismo di Grozio e Pufendorf, dedicandosi tuttavia soprattutto a studi di logica. Criticò duramente la logica sillogistica, praticata dalla Scolastica, rilevando l'incapacità dei sillogismi di trovare nuove verità, e teorizzò invece una **logica intesa come «ars inveniendi»**, cioè come arte di trovare nuove verità mediante regole che insegnino a distinguere il vero dal falso, partendo però sempre dall'esperienza sensibile. In questa fase egli propose anche un'etica fondata sulla legge naturale, identificando la perfezione dell'uomo in un'armonia che si manifesta nella tranquillità dell'animo e prescrivendo come mezzo per ottenere tale tranquillità l'amore reciproco.

Successivamente, dal 1693 al 1705, Thomasius fu influenzato dal pietismo di Francke, suo collega all'università di Halle, rifiutando il giusnaturalismo e indicando soltanto nella fede e nella grazia la via per una rigenerazione dell'uomo. In seguito tuttavia alla lettura del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, che conteneva la critica al fanatismo religioso (l'«entusiasmo»), Thomasius tornò alle sue posizioni iniziali, affermando l'indipendenza del **diritto naturale** dalla volontà divina, la tolleranza religiosa, l'utilità della cultura e la finalità pratica della filosofia, che deve contribuire soprattutto al «bene pratico degli uomini». Notevole è, in generale, l'interesse di Thomasius per la storia della filosofia (evidentemente ereditato dal padre), alla quale dà un valore propriamente filosofico, affermando che essa ci permette di liberarci dall'autorità di un singolo filosofo e di scegliere il meglio di tutte le posizioni, cioè di elaborare una **filosofia «eclettica»** (dal greco *ek-lègein*, scegliere da). Thomasius ebbe vari discepoli, tra i quali si possono ricordare **Nikolaus Hieronymus Gundling** (1671-1729), che continuò il suo insegnamento a Halle; **Johann Franz Budde** (1667-1729), chiamato latinamente «Buddeus», che valorizzò anch'egli la storia della filosofia come strumento per rifiutare la filosofia «settaria» e abbracciare quella «eclettica»; **Andreas Rüdiger** (1673-1731), che polemizzò contro Wolff; e **Jakob Brucker** (1696-1770), autore di una monumentale storia della filosofia, la *Historia critica philosophiae ab incunabulis mundi usque ad nostram aetatem deducta* (*Storia critica della filosofia condotta dalle origini del mondo fino all'epoca nostra*), in cui anch'egli rigetta la filosofia «settaria» (soprattutto la Scolastica) e accoglie quella «eclettica», cioè illuministica. Di quest'opera si servirà, per conoscere la storia della filosofia, Immanuel Kant.

3 WOLFF

Vita e opere

Il più importante filosofo tedesco del Settecento, prima di Kant, è **Christian Wolff**, il quale espresse i principali motivi ispiratori dell'Illuminismo in una costruzione sistematica di tipo tradizionale, dominata da una forte tendenza razionalistica. Nato a Breslavia (allora in Germania, oggi in Polonia) nel 1679, Wolff studiò nella sua città natale, dove conobbe la filosofia aristotelica e scolastica, a Jena, dove conobbe la filosofia cartesiana e si specializzò in matematica, e a Lipsia, dove si addottorò con una tesi dal significativo titolo *De philosophia practica universali methodo mathematica conscripta*. Sempre a Lipsia, dove passò ad insegnare matematica, incontrò Leibniz ed iniziò con lui uno scambio epistolare che durò sino alla morte di quest'ultimo. Dal 1706, per intervento di Leibniz, fu chiamato ad insegnare matematica e filosofia nell'università di Halle, da dove però fu scacciato nel 1723 per l'opposizio-

ne del pietista Francke. Trasferitosi a Marburgo, fu richiamato a Halle nel 1740 in seguito all'ascesa al trono di Federico II (sostenitore della libertà di pensiero e di insegnamento), dove rimase fino alla morte, avvenuta nel 1754.

Wolff scrisse anzitutto opere di matematica, quali gli *Elementa matheseos universae* (*Elementi di matematica universale*) ed il *Lexicon mathematicum*. Quanto alle opere di filosofia, ne scrisse una prima serie in tedesco, intitolate tutte *Vernünftige Gedanken*, cioè «pensieri razionali», aventi per oggetto rispettivamente la logica, la matematica, l'etica, la politica, la fisica, la teleologia (da lui ritenuta una scienza) e la fisiologia. Successivamente scrisse una serie di opere filosofiche in latino, più o meno sugli stessi argomenti, cioè: *Logica*, *Ontologia*, *Cosmologia generalis*, *Psychologia empirica*, *Psychologia rationalis*, *Theologia naturalis*, *Philosophia practica universalis*, *Ethica*, *Oeconomica*, *Jus naturae*, *Jus gentium*. Aveva in animo di scrivere anche una *Politica* in latino, ma non ne ebbe il tempo. Per questa sua produzione bilingue, Wolff è considerato il creatore della terminologia filosofica tedesca.

La classificazione delle scienze e la logica

Wolff è noto soprattutto per il suo spirito sistematico, che si espresse in una completa classificazione delle scienze, distinte anzitutto in **scienze razionali**, che corrispondono a quelle che noi chiameremmo scienze propriamente filosofiche, o parti della filosofia, e **scienze empiriche**, che corrispondono alle scienze vere e proprie, sia della natura che dell'uomo, intese nel senso moderno del termine. Sia le prime che le seconde si dividono a loro volta in «scienze teoriche» e «scienze pratiche»: le scienze **razionali teoriche** comprendono l'ontologia, la cosmologia razionale, la psicologia razionale e la teologia razionale; quelle **razionali pratiche**, che formano nel loro complesso la filosofia pratica, comprendono l'etica, l'economica, la politica e il diritto naturale. Le scienze **empiriche teoriche** sono la fisica dogmatica (cioè appunto teorica), la teleologia (cioè la scienza della finalità nella natura) e la psicologia empirica; quelle **empiriche pratiche** sono la fisica sperimentale e le varie tecniche. Introduttiva a tutto il sistema è la **logica**.

Come si vede, siamo in presenza di una classificazione che riecheggia in parte quella aristotelica, divenuta tradizionale con la Scolastica, ma con alcune importanti modifiche: la considerazione dell'ontologia come scienza distinta dalla teologia razionale, il che spacca in due l'unità tradizionale della metafisica; l'introduzione del diritto naturale nella filosofia pratica; l'assunzione della teleologia, che tradizionalmente esprimeva una valutazione filosofica della natura, a livello di scienza empirica. Notevole segno di modernità è invece la consapevolezza della differenza tra un livello propriamente filosofico, cioè razionale, e uno scientifico, cioè empirico, nelle scienze della natura, espressa dalla distinzione tra cosmologia razionale e fisica propriamente detta, e nelle scienze dell'uomo, espressa dalla differenza tra psicologia razionale e psicologia empirica. In generale Wolff è dell'avviso che la filosofia debba procedere con **metodo razionale**, espressione con cui egli intende fondamentalmente quello matematico, cioè deduttivo, sillogistico, e la scienza con **metodo empirico**, cioè fondandosi sull'esperienza.

Grande è la fiducia di Wolff nella ragione, esposta all'inizio della *Logica* scritta in tedesco, dove la **ragione** viene illuministicamente contrapposta alle opinioni tradizionali e si afferma che solo grazie all'uso di essa ci si merita l'appellativo di uomini. Alla ba-

se di tutta la **logica**, secondo Wolff, stanno i due princìpi già distinti da Leibniz, il principio di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente; ma per Wolff il secondo è dimostrabile a partire dal primo e pertanto non è più un vero e proprio principio. L'unico vero principio è dunque il **principio di non contraddizione**, che viene assunto da Wolff, almeno nell'ambito della filosofia, a **criterio di verità**, per cui sono vere solo le proposizioni la cui negazione sia contraddittoria. In tal modo la distinzione leibniziana tra verità di ragione e verità di fatto viene praticamente annullata, nel senso che tutte le verità filosofiche sono ridotte a quelle di ragione, cioè alle verità necessarie.

Sulla base di tale logica Wolff ritiene che la filosofia debba strutturarsi secondo un **metodo rigorosamente matematico**, cioè debba essere costituita da definizioni, esprimenti le essenze delle cose, da assiomi, esprimenti i nessi evidenti tra le cose, e da teoremi, esprimenti le verità dimostrabili, cioè deducibili dalle definizioni e dagli assiomi secondo una concatenazione necessaria. In tal modo la filosofia non si limiterà ad essere una semplice conoscenza di fatti, come le scienze empiriche, ma saprà conoscere le intime ragioni delle cose. È evidente il carattere cartesiano, cioè matematistico, di questa concezione della filosofia.

Le scienze teoriche

La prima scienza filosofica teorica è, secondo Wolff, l'**ontologia**, cioè la scienza che studia l'ente in quanto ente deducendo dalla nozione di esso le sue proprietà più universali (cioè i predicati detti «trascendentali», in quanto trascendono le singole categorie, per esempio identico e diverso, simile e dissimile, ecc.) e i suoi modi fondamentali, cioè possibile e impossibile, determinato e indeterminato. Dall'ontologia si distinguono poi la cosmologia, la psicologia e la teologia razionali, che studiano rispettivamente il mondo, l'anima e Dio.

La **cosmologia razionale** studia le proprietà del mondo in generale, cioè della totalità degli enti contingenti, collocati nello spazio e nel tempo, e giunge a dimostrare che il mondo è come una grande macchina che, secondo Wolff, è stata creata da Dio per l'uomo, per cui tutti i fenomeni che in essa accadono hanno come fine l'uomo: si tratta, come si vede, di un finalismo molto ottimistico (secondo lo spirito leibniziano), fino ad essere talvolta ingenuo.

La **psicologia razionale** studia l'anima, intendendola come una sostanza semplice, e perciò immortale, nettamente distinta dal corpo, unica ad essere dotata di capacità percettive, sia a livello sensitivo (percezioni confuse) che a livello intellettivo (percezioni distinte). Qui Wolff rifiuta la dottrina leibniziana delle mònadi, che tendeva a superare la netta distinzione tra anima e corpo. Tra le facoltà dell'anima egli assegna il primato all'intelletto rispetto alla volontà.

Infine la **teologia razionale**, o naturale, studia l'esistenza di Dio ed i suoi attributi: dell'esistenza di Dio Wolff ammette tre prove, quella ontologica, derivata da Cartesio, che procede dalla considerazione delle idee contenute nell'anima; quella cosmologica, che dalla contingenza del mondo argomenta l'esistenza di un ente necessario; e quella «fisico-teologica», o teleologica, che dall'ordine finalistico del mondo argomenta l'esistenza di un ordinatore. Dalla teologia razionale Wolff distingue la rivelazione, i cui contenuti vanno oltre le possibilità della ragione, ma non devono essere contraddittori, né contrari alle leggi della natura. Perciò egli svaluta i miracoli, affermando che essi derivano non dalla saggezza di Dio, ma solo dalla sua potenza.

La filosofia pratica

Anche la filosofia pratica, intesa come scienza universale comprendente etica, economica, politica e diritto, è costruita secondo un metodo rigorosamente matematico ed è considerata la parte più importante della filosofia, dal momento che questa, per Wolff, deve avere soprattutto lo scopo, pratico, di rendere migliore l'uomo. Wolff ammette, in base alla psicologia razionale, che le azioni dell'anima siano libere e perciò possano essere buone o cattive: sono buone quelle miranti a realizzare la perfezione dell'uomo, cioè quelle conformi alla sua natura, o essenza, e sono cattive quelle contrarie a questo fine. Il fondamento dell'intera filosofia pratica è dunque la **legge naturale**, che non dipende dalla volontà di Dio, ma dalle essenze delle cose contenute nel suo intelletto: essa vale sia per i credenti che per i non credenti, perché è conoscibile razionalmente. Per questa tesi dell'indipendenza della legge naturale dalla volontà divina Wolff fu perseguitato dai pietisti e scacciato dall'università di Halle.

Nell'ambito della filosofia pratica Wolff afferma il **primato del diritto naturale** su tutte le altre scienze pratiche: esso ha il compito, infatti, di ricavare dalla natura umana le norme dell'agire, mostrando quali azioni sono possibili, quali obbligatorie e quali permesse. L'etica, pertanto, si riduce a semplice dottrina delle virtù, cioè delle abitudini a compiere azioni buone; l'economica si occupa delle società che precedono lo Stato (famiglia e «società civile», cioè associazioni private); e la politica si occupa dello Stato. Wolff afferma il diritto naturale di tutti gli uomini all'uguaglianza, alla libertà e alla sicurezza personale; sostiene che la società civile deriva da un contratto e che lo Stato, comprendente in sé ogni altra società, ha come fine il benessere comune. Il governo migliore, secondo Wolff, è quello di un monarca illuminato e «paterno», che si preoccupi del bene dei suoi sudditi.

Siamo in presenza, come si vede, di una filosofia sistematica, che conserva in gran parte le strutture della tradizione aristotelica, ma ne trasforma radicalmente il metodo, assumendolo dalla matematica, ed i contenuti, ricavandoli dal razionalismo e dal giusnaturalismo moderni. Quando Kant, come vedremo, si confronterà con la metafisica tradizionale, il suo referente principale sarà proprio questo sistema di Wolff.

4 Seguaci e critici di Wolff

La filosofia tedesca del Settecento rimase talmente dominata dal pensiero di Wolff, che gran parte dei suoi esponenti si possono classificare come seguaci o critici del grande sistematico. Tra i primi si possono annoverare **Joachim Georg Darjes** (1714-1791), che condizionò la validità del principio di ragion sufficiente al vaglio degli esperimenti; **Martin Knutzen** (1713-1751), professore di Kant a Königsberg, che corresse il wolffismo con elementi empiristici tratti da Bacone e da Locke; **Franz Albert Schultz** (1692-1763), discepolo del pietista Spener, direttore del Collegium Fridericianum di Königsberg dove studiò Kant, che tentò una sintesi tra wolffismo e pietismo; **Gottfried Ploucquet** (1716-1790), che invece mescolò al wolffismo una concezione dinamica della sostanza spirituale, di origine leibniziana.

Più originale, tra i seguaci di Wolff, fu **Johann Christoph Gottsched** (1700-1766), il quale, nell'opera intitolata *Versuch einer critischen Dichtkunst* (*Saggio di una poetica critica*) del 1730, aggiunse al sistema wolffiano una nuova disciplina, ugualmente desun-

ta dalla tradizione aristotelica, cioè la **poetica**, riconducendo anche il «buon gusto», cioè la capacità sia di fare che di valutare le opere d'arte, alle regole della ragione e della natura. La poesia, secondo Gottsched, deve essere imitazione razionale della natura, quindi la sua bellezza è data soprattutto dall'ordine, dalla perfezione e dall'armonia. In ciò Gottsched non faceva che riprendere le idee del classicismo razionalistico francese, espresse soprattutto nell'*Art poétique* di Boileau. Egli tuttavia ammise che almeno le favole sono imitazione non del mondo reale, ma di un mondo soltanto possibile (concetto, quest'ultimo, derivante da Leibniz).

Baumgarten

Il contributo principale, e più originale, alla nuova disciplina fu portato da **Alexander Gottlieb Baumgarten**, considerato il fondatore dell'estetica moderna.

Baumgarten nacque a Berlino nel 1714, fu lettore e ammiratore di Wolff; insegnò prima a Halle, dove scrisse nel 1739 la *Metaphysica*, che sarebbe stata usata da Kant come manuale per le sue lezioni, e l'*Ethica philosophica*; poi, dal 1742, a Francoforte sull'Oder, dove scrisse nel 1750 la famosa *Aesthetica*, in cui riprendeva sistematicamente alcuni pensieri espressi nelle giovanili *Meditationes philosophicae ad poëma pertinentibus*. Morì nel 1762.

Baumgarten chiamò col nome di **estetica**, che è anche il titolo della sua opera più nota, la scienza della conoscenza sensibile, desumendo questo termine dalla lingua greca, in cui *àisthesis* significa sensazione, ma considerò come fine di tale conoscenza, cioè come sua perfezione, la bellezza, facendo in tal modo della scienza della conoscenza sensibile la scienza della bellezza, significato che da quel momento in poi è rimasto a caratterizzare il termine «estetica». Da buon wolffiano, Baumgarten considerava la conoscenza sensibile inferiore a quella razionale, e quindi l'estetica inferiore alla logica; tuttavia, dedicando ad essa una trattazione distinta, ne fece una disciplina specifica autonoma.

Riprendendo più decisamente di Gottsched la dottrina leibniziana dei mondi possibili, ma anche la dottrina aristotelica secondo cui la poesia ha per oggetto non il particolare, come la storia, bensì l'universale, come la filosofia, Baumgarten affermò che la poesia può descrivere, mediante l'**invenzione fantastica**, ciò che non è reale ma è soltanto possibile, e quindi meraviglioso. Anche in questo caso, tuttavia, essa deve rispettare una certa coerenza, condizione della possibilità. Siamo non molto lontani, come si vede, dalla dottrina della fantasia elaborata pochi anni prima, in Italia, da Giambattista Vico.

Crusius, Eulero, Lambert

Sono da considerarsi invece dei critici, piuttosto che dei seguaci, di Wolff altri pensatori tedeschi del Settecento: in primo luogo **Christian August Crusius** (1715-1775), autore tra l'altro di un *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* (*Abbozzo delle necessarie verità di ragione*, 1745), famoso soprattutto per avere distinto le condizioni dell'**essenza** di un oggetto, costituite dalla sua pensabilità per mezzo di concetti, dalle condizioni della sua **esistenza**, costituite soltanto dalla possibilità di averne un'intuizione sensibile. In altre parole, secondo Crusius, per mezzo dei concetti

si può determinare solo l'essenza di un oggetto, non dimostrare la sua esistenza, la quale può essere accertata solo attraverso l'esperienza. L'esistenza, pertanto, non è una determinazione contenuta nel concetto di un oggetto (vedremo come questa osservazione sarà ripresa anche da Kant). Perciò Crusius nega la validità dell'argomento ontologico per dimostrare l'esistenza di Dio.

Crusius inoltre critica i princìpi della logica di Leibniz e di Wolff, osservando che il principio di non contraddizione (inteso anche da lui come semplice principio di identità) esprime soltanto l'identità di un concetto con se stesso, e dunque presuppone già il possesso del concetto. Quanto al principio di ragion sufficiente, egli osserva anzitutto che esso non è dimostrabile a partire dal principio di non contraddizione, e poi che è ambiguo, perché può indicare sia la **ragione ideale** di un oggetto, ossia ciò che ci fa conoscere la sua essenza, sia la sua **ragione reale**, ossia ciò che è causa della sua esistenza. La causa ultima dell'esistenza delle cose, secondo Crusius, è solo la volontà di Dio che le ha create. Egli pertanto afferma, contro Wolff, il primato della volontà sull'intelletto, sia in Dio che nell'uomo.

Al wolffismo si oppose anche il matematico e fisico svizzero **Leonhard Euler**, detto latinamente Eulero (Basilea 1707 - Pietroburgo 1783), noto soprattutto per le *Lettres à une princesse d'Allemagne sur quelques sujets de physique et de philosophie* (*Lettere ad una principessa tedesca su alcuni argomenti di fisica e di filosofia*), che operò nell'Accademia delle Scienze di Berlino, rinnovata da Federico II, perfezionando il calcolo infinitesimale nella versione scoperta da Leibniz. Fu un convinto sostenitore della fisica newtoniana, in particolare dell'esistenza di uno spazio assoluto e di un tempo assoluto, e quindi della netta separazione tra mondo spirituale e mondo corporeo. In particolare, Eulero negò la possibilità di una materia pensante, perché in contraddizione con la qualità fondamentale della materia, che è l'inerzia, e sostenne la possibilità di costruire una metafisica «come scienza», secondo i criteri della meccanica newtoniana (proprio questa possibilità invece, come vedremo, sarà negata da Kant).

Di segno opposto sono le critiche rivolte a Wolff dal matematico alsaziano **Johann Heinrich Lambert** (Mühlhausen, allora in Svizzera, 1728 - Berlino 1777), membro anch'egli dell'Accademia di Berlino. Questi, infatti, nella *Abhandlung vom Criterio veritatis* (*Trattato sul criterio di verità*) rimprovera a Wolff di non avere applicato ancora più coerentemente il metodo matematico, ricavando gli stessi princìpi logici da alcuni **concetti fondamentali** (*Grundbegriffe*), che sono del tutto *a priori*, cioè indipendenti dall'esperienza, ed evidenti di per se stessi. L'esperienza, secondo Lambert, è del tutto inutile alla scienza, la quale si può costruire con un metodo puramente deduttivo, partendo dai suddetti concetti fondamentali, nei quali qualcuno vedrà un precorrimento delle «categorie» di Kant, con cui del resto Lambert fu in contatto epistolare.

5 La «filosofia popolare»

Oltre a dibattiti propriamente accademici intorno al wolffismo, l'Illuminismo tedesco comprende anche una corrente detta «filosofia popolare» (*Populärphilosophie*), cioè filosofia divulgativa, la quale opera una sintesi eclettica tra il wolffismo ed elementi desunti dall'Illuminismo inglese (Berkeley, Hume, la scuola scozzese del senso comune) e francese (Voltaire, Diderot e l'*Enciclopedia*). Essa si esprime, più che in trattati, in pubblicazioni periodiche, cioè riviste, di cui un primo esempio era stato

dato dai *Monats-Gespräche* di Thomasius; alcune di queste, cioè la *Bibliothek der schönen Wissenschaften* (*Biblioteca delle scienze belle*), i *Briefe die neueste deutsche Literatur betreffend* (*Lettere concernenti la più recente letteratura tedesca*), la *Allgemeine deutsche Bibliothek* (*Biblioteca universale tedesca*), furono edite da **Christoph Friedrich Nicolai** (1733-1811), che pertanto viene considerato l'iniziatore della filosofia popolare.

Alla filosofia popolare si può ricondurre anche il movimento pedagogico del «filantropismo», fondato da **J.B. Basedow** (1723-1790), che si propone di formare uomini impegnati ad operare per la felicità propria ed altrui.

Il maggior rappresentante della filosofia popolare è **Moses Mendelssohn**.

Nato a Dessau nel 1729 da famiglia ebraica, Mendelssohn studiò nella città natale anzitutto la teologia e la filosofia della sua religione. Trasferitosi nel 1743 a Berlino, conobbe la filosofia illuministica europea ed entrò in contatto con Nicolai e Lessing, collaborando alle loro riviste. Negli ultimi anni della sua vita si impegnò per la elevazione culturale degli ebrei e contro le discriminazioni sociali di cui erano vittime, e sostenne una famosa polemica con Jacobi circa il presunto spinozismo di Lessing. Morì nel 1786. Tra le sue opere principali vanno ricordati i *Philosophische Gespräche* (*Dialoghi filosofici*), i *Briefe über die Empfindungen* (*Lettere sulle sensazioni*), la *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* (*Trattato sull'evidenza nelle scienze metafisiche*), il *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (*Fedone o sull'immortalità dell'anima*), *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (*Gerusalemme o sul potere religioso e il giudaismo*), *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (*Ore del mattino ovvero lezioni sull'esistenza di Dio*), *An die Freunde Lessings* (*Agli amici di Lessing*).

Mendelssohn afferma che la metafisica è diversa dalla matematica, perché considera gli aspetti qualitativi, non quantitativi, della realtà, ma non per questo è meno rigorosa, anzi le verità metafisiche possono raggiungere una certezza pari a quella delle verità matematiche. Le principali tesi metafisiche che Mendelssohn sostiene sono: l'**esistenza di Dio**, che a suo avviso può essere dimostrata attraverso l'argomento ontologico, quello della contingenza e quello della perfezione del mondo; la **spiritualità** e l'**immortalità dell'anima** (oggetto dell'opera intitolata *Fedone*, a imitazione del famoso dialogo platonico); e la **provvidenza divina**, fondata sull'idea ottimistica di Leibniz che Dio abbia creato il migliore dei mondi possibili.

Originale è la sua dottrina delle sensazioni, secondo la quale la valutazione del bello è opera di una facoltà diversa sia dalla ragione che dalla volontà, chiamata «**sentimento**», capace di formarsi una rappresentazione degli oggetti chiara, ma non distinta. Sul piano politico Mendelssohn sostiene la necessità che lo Stato pratichi la **tolleranza** nei confronti di tutte le religioni, perché la fede religiosa non si può imporre con le leggi, ma si fonda sulla convinzione interiore.

Un altro esponente della «filosofia popolare» è **Johann Nicolaus Tetens** (Tetenbüll 1736 - Copenaghen 1807), autore dell'opera *Über die allgemeine spekulativische Philosophie* (*Sulla filosofia speculativa universale*) e dei *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* (*Saggi filosofici sulla natura umana*), in cui si afferma che i «contenuti» dei nostri concetti derivano dall'esperienza, come hanno sostenuto gli empiristi inglesi, mentre la loro «forma», cioè la loro connessione, deriva dalla «facoltà del pensiero» (*Denkkraft*), cioè dal pensiero inteso come facoltà attiva, che non subisce passivamente le leggi dell'associazione, ma opera spontaneamente (vedremo come una dottrina simile a questa sarà formulata da Kant). Celebre è la **teoria delle facoltà dell'anima**, sostenuta da Tetens, secondo la quale, oltre al «pensiero», che è facoltà di pro-

durre rappresentazioni, c'è un'altra facoltà attiva, la «volontà», che è capacità di produrre mutamenti irriducibili alle rappresentazioni, e una terza facoltà, il «sentimento», che è invece passiva, cioè ricettiva. Questa triplice classificazione delle facoltà, sostenuta anche da Mendelssohn e diffusa in tutta la «filosofia popolare» tedesca, starà alla base delle tre famose *Critiche* di Kant.

6 La critica della religione positiva

Un altro aspetto importante dell'Illuminismo tedesco è la critica della religione positiva, inaugurata dai cosiddetti **neologi** (abbreviazione per «nuovi teologi»), i quali sostenevano la libertà di lettura dei testi biblici. Il più famoso tra questi fu **Johann Salomon Semler** (1725-1791), secondo il quale le Scritture, oltre alle parti rivelate, contengono delle parti storiche, espressioni della cultura ebraica della loro epoca. Da ciò i deisti **Johann Christian Edelmann** (1698-1767) e **Johann Lorenz Schmidt** (1702-1749) trassero la conseguenza che proprio tale contaminazione escludeva la possibilità di qualsiasi rivelazione soprannaturale. Ma il più importante critico della religione positiva fu **Hermann Samuel Reimarus** (1694-1768), autore delle *Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (*Trattazioni sulle principali verità della religione naturale*) e della *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (*Apologia o scritto in difesa degli adoratori razionali di Dio*), pubblicata postuma da Lessing.

Nella prima di tali opere Reimarus difende dagli attacchi dei materialisti francesi (in particolare di La Mettrie) la **religione naturale**, fondata sulla ragione, la quale è in grado, a suo avviso, di dimostrare a partire dall'esperienza l'esistenza di Dio, la creazione, la provvidenza e l'immortalità dell'anima. Nella seconda poi, che non pubblicò perché giudicò immaturi i tempi, Reimarus esclude esplicitamente ogni rivelazione, e quindi ogni religione positiva. L'Antico Testamento, a suo avviso, non può essere una rivelazione, perché non contiene nemmeno la dottrina dell'immortalità dell'anima, e l'insegnamento di Cristo non vuole essere una rivelazione, ma solo una religione razionale, pratica. Lo stesso Gesù Cristo, secondo Reimarus, si propose soltanto come un salvatore politico e fu invece divinizzato dagli apostoli, i quali inventarono la dottrina della redenzione.

Lessing

Alla critica della religione positiva si collega anche **Gotthold Ephraim Lessing**, editore dell'*Apologia* di Reimarus e dotato di una statura filosofica e letteraria di grande rilievo, che ne fa uno dei pensatori più originali del Settecento.

Nato a Kamenz, in Sassonia, nel 1729, da un pastore protestante, Lessing studiò teologia a Lipsia e si trasferì poi a Berlino, dove conobbe Voltaire, Nicolai, Mendelssohn e la figlia di Reimarus, che gli diede il manoscritto dell'*Apologia*. Qui collaborò con poeti come von Kleist e Klopstock alla realizzazione di un teatro nazionale tedesco. Dal 1770 divenne bibliotecario del duca di Brunswick a Wolfenbüttel, dove morì nel 1781. Lessing, oltre che filosofo, fu anche poeta drammatico, autore di famose tragedie come *Emilia Galotti*, commedie come *Minna von Barnheim* e drammi come *Nathan der Weise* (*Nathan il saggio*). Le sue principali opere filosofiche sono: *Gedanken über die Herrnhuter* (*Pensieri sugli abitanti di Herrnhut*, cioè i Fratelli Moravi riorganizzati dal pietista Zinzendorf), *Das Christentum der Vernunft* (*Il*

cristianesimo della ragione, 1753), *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* (*Sull'origine della religione rivelata*, 1755), *Laokoon* (*Laocoonte*, la famosa scultura ellenistica esaltata da Winckelmann, del 1766), *Der Testament Johannis* (*Il testamento di Giovanni*), *Hamburgische Dramaturgie* (*Drammaturgia amburghese*), *Ernst und Falck* e *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (*L'educazione del genere umano*, 1780).

Prima ancora che di religione, Lessing si occupò di **estetica**, ma, al contrario di Baumgarten, lo fece partendo dall'analisi delle opere d'arte, come – secondo una sua stessa dichiarazione – aveva fatto Aristotele nella *Poetica*. La bellezza, secondo Lessing, consiste soprattutto nell'**unità del molteplice**, cioè nella coerenza interna dell'opera d'arte, nella sua completezza, e questo, egli afferma, era già chiaro ad Aristotele, il quale teorizzò come regole della tragedia le tre famose unità di tempo, di luogo e di azione, che però, secondo Lessing, si riducono essenzialmente all'unità di azione.

L'adesione alle regole, tuttavia, deve essere opera spontanea del genio, cioè dello **spirito creatore**, come avviene, secondo Lessing, nella *Poetica* di Aristotele e anche nell'*Ars poetica* di Orazio, non obbedienza meccanica ed estrinseca, come avviene invece, sempre a suo avviso, nel teatro francese moderno. Il fine dell'arte drammatica, in particolare, è non la verità storica («che cosa ha fatto questo o quel singolo uomo»), bensì la **verità psicologica** («che cosa farà ogni uomo di un certo carattere in certe circostanze»), come ha insegnato Aristotele. L'arte deve essere dunque verosimile, non nel senso di imitare la natura, ma nel senso di esprimere ciò che ha un valore tipico, ossia un carattere universale.

Nei *Pensieri sugli Herrnhuter* Lessing prende le difese del pietismo, distinguendo nel cristianesimo un aspetto dogmatico, che deriva dalla sua commistione con la filosofia, e un aspetto etico, che è invece il più puro. Nel *Testamento di Giovanni* afferma che il cristianesimo si riduce tutto all'amore reciproco, e in *Ernst und Falck* indica nella massoneria il movimento che ha ripreso con i fatti questo messaggio di amore. In generale Lessing difende la **religione naturale**, come propria dello stato di natura, svalutando quella positiva, come dovuta al passaggio allo stato civile, dove si costituisce una religione pubblica. Le religioni positive, afferma Lessing, in un certo senso sono tutte false, in quanto derivano da integrazioni artificiose della religione naturale, ma in un altro senso sono tutte vere, in quanto sono tutte necessarie a ricostituire quell'unità che è propria della religione naturale. In ogni caso, ciò che più conta, secondo Lessing, non è presumere di possedere la verità, ma sforzarsi di ricercarla.

Di Reimarus egli apprezza, quindi, lo sforzo di recuperare la religione naturale, ma non condivide la critica al cristianesimo, sostenendo che lo spirito di quest'ultimo va molto oltre la lettera del testo biblico. Quanto, poi, alla **rivelazione**, essa è utile a mostrare all'uomo i limiti della sua ragione: nell'*Educazione del genere umano*, che è la sua opera più famosa e più matura sulla religione, Lessing sostiene che la rivelazione è, per il genere umano, l'analogo dell'**educazione** per il singolo uomo, ossia ha il compito di sviluppare le potenzialità dell'uomo, portandole alla loro perfezione.

L'educazione del genere umano si è sviluppata, a suo avviso, attraverso tre grandi fasi, pari al grado di cultura dei popoli: la prima è quella espressa dal **giudaismo**, dominata dall'idea di premi e di castighi divini concessi già in questa vita, al fine di ottenere soprattutto l'obbedienza esteriore del popolo a Dio; la seconda è quella rappresentata dal **cristianesimo**, in cui i premi e le pene sono collocati nella vita futura, al fine di promuovere soprattutto la convinzione interiore, cioè la purezza del cuo-

re; secondo Lessing si è iniziata, però, anche una terza fase, corrispondente al **regno dello spirito**, in cui le verità rivelate sono conosciute mediante la ragione e l'uomo non ha più bisogno di premi e punizioni per vivere moralmente.

Una dottrina analoga si trova espressa in forma fantastica nel dramma *Nathan il saggio*, cioè nella «favola dei tre anelli» narrata dall'ebreo Nathan al Saladino, secondo la quale i tre anelli sono le tre grandi religioni monoteistiche, giudaismo, cristianesimo e islamismo, e sarebbero tutti l'imitazione di un anello originario andato perduto, che costituiva la vera religione, quella della ragione, che ora l'umanità dovrebbe ritrovare.

Pare che Lessing, negli ultimi anni della sua vita, abbia aderito allo spinozismo, come risulterebbe da una lettera di Jacobi a Mendelssohn, scritta nel 1783 e pubblicata nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* del 1785. Secondo Jacobi, del quale ci occuperemo in seguito, Lessing, un anno prima di morire, avrebbe dichiarato: «i concetti ortodossi della divinità non fanno più per me; non riesco a tollerarli. *Hen kai pan* (in greco "uno e tutto") non so nient'altro», e si sarebbe esplicitamente dichiarato spinoziano. L'«uno-tutto», formula con cui si esprimeva l'antico monismo eleatico, potrebbe alludere al Dio-Natura di Spinoza e attestare un esito panteistico della filosofia di Lessing, ma non è certo se ciò corrispondesse effettivamente al suo pensiero, o non piuttosto alla sensibilità ormai romantica di Jacobi, più giovane di quindici anni sia di Lessing che di Mendelssohn.

7 L'Illuminismo italiano: Milano

In Italia la prima metà del Settecento aveva visto fiorire soprattutto il pensiero di Giambattista Vico, piuttosto critico nei confronti delle filosofie moderne d'oltralpe e assolutamente originale nei suoi sviluppi. Nella seconda metà del secolo, invece, non tardò a farsi sentire l'**influenza dell'Illuminismo**, specialmente inglese e francese, la quale determinò il sorgere di un vero e proprio Illuminismo italiano, soprattutto in due città, **Milano** e **Napoli**, le capitali dei due Stati che, grazie alla presenza di due dinastie europee, rispettivamente gli Asburgo d'Austria e i Borbone, furono più aperte al fenomeno del cosiddetto «dispotismo illuminato» e quindi lasciarono maggiore spazio alle riforme. La caratteristica principale dell'Illuminismo italiano fu, infatti, la stretta connessione tra la riflessione filosofica e l'**impegno politico** in senso riformistico.

A Milano il movimento illuministico si sviluppò intorno all'**Accademia dei Pugni**, fondata da Pietro Verri e Cesare Beccaria nel 1761 (così chiamata per reazione alla dicerìa che i suoi due fondatori avessero cercato di risolvere una questione prendendosi a pugni), la quale si proponeva di realizzare la piena libertà di discussione sugli argomenti filosofici, scientifici e politici. L'organo dell'Accademia fu «Il Caffè», un periodico diretto da Pietro Verri e pubblicato ogni dieci giorni dal 1764 al 1766, così chiamato perché si proponeva di imitare le discussioni che si svolgevano abitualmente nelle «botteghe del caffè», e che aveva lo scopo di discutere pubblicamente questioni di comune utilità.

I due fondatori dell'Accademia e principali collaboratori del periodico, **Pietro Verri** e **Cesare Beccaria**, furono i maggiori esponenti del movimento illuministico milanese.

Pietro Verri nacque a Milano nel 1728, studiò in vari collegi religiosi e si avviò inizialmente alla professione di avvocato, che però abbandonò subito per dedicarsi alla carriera militare; partecipò alla guerra dei sette anni e si recò a Vienna, dove intraprese studi di economia politica. A tale disciplina è dedicata la sua prima opera, *Elementi del commercio*, edita nel 1760. Tornato a Milano, vi fondò nel 1761 col fratello Alessandro, Cesare Beccaria e altri amici, l'Accademia dei Pugni. Nel 1763 pubblicò le *Considerazioni sul commercio dello Stato di Milano*, che gli valsero da parte del ministro austriaco Kaunitz la nomina nella Commissione per la riforma fiscale e, nel 1765, nel Consiglio supremo dell'economia. Nel 1763 scrisse anche le *Meditazioni sulla felicità*, nel 1771 le *Meditazioni sull'economia politica* e nel 1773 il *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*. Dal 1783 al 1786 fu «consigliere intimo di Stato», seguì la politica riformistica di Giuseppe II d'Asburgo e assistette alla Rivoluzione francese, criticando gli eccessi dei giacobini. Morì nel 1797.

Nelle sue opere di economia politica Pietro Verri fu sostenitore del **liberismo**, dell'economia competitiva e della promozione delle classi medie e inferiori. In generale egli condivise la fiducia illuministica nella ragione e nella scienza come strumento di promozione sociale e di miglioramento degli uomini. L'unica sua dottrina originale è quella concernente **il piacere e il dolore**: prendendo occasione da una polemica sviluppatasi al riguardo in Francia fra La Mettrie e lo scienziato Maupertuis, Verri sostiene che il piacere acquista un senso soltanto dalla sua opposizione al dolore, cioè da questa «polarità», e che quindi il dolore è la realtà dominante nella vita umana. Il dolore tuttavia, che è fondamentalmente un bisogno, ha secondo Verri una funzione positiva, perché stimola all'azione, affina l'ingegno, suscita il coraggio, è insomma il principio motore del progresso umano. Si tratta, come si vede, di una concezione della vita realistica, ma insieme attivistica e piena di fiducia.

Cesare Beccaria nacque anch'egli a Milano, nel 1738, studiò in un collegio di gesuiti, si laureò in legge a Pavia, e fondò insieme con i fratelli Verri l'Accademia dei Pugni, collaborando al «Caffè». Il suo interesse per la filosofia nacque dalla lettura delle *Lettere persiane* di Montesquieu, delle opere di Helvétius, Diderot, d'Alembert, Condillac e Hume. Spinto da Verri, prese ad occuparsi della riforma delle leggi civili e penali, scrivendo nel 1764 il suo capolavoro, cioè il trattato *Dei delitti e delle pene*, che, tradotto in francese e commentato da Voltaire e Diderot, ebbe un'immensa fortuna in tutta Europa, contribuendo a promuovere ovunque la riforma dei codici penali. Diventato in tal modo celebre, Beccaria si recò a Parigi, dove entrò in contatto personale con tutti i *philosophes*. La sua opera tuttavia gli procurò varie critiche, specialmente da parte cattolica, e fu persino messa all'indice dalla Chiesa. In seguito Beccaria scrisse le *Ricerche sulla natura dello stile* e gli *Elementi di economia pubblica*. Ebbe anche un insegnamento di economia politica a Milano e fu anch'egli membro del Consiglio supremo dell'economia. Morì a Milano nel 1794.

La base filosofica del trattato *Dei delitti e delle pene* è costituita dal **contrattualismo** e dall'**utilitarismo**: secondo Beccaria, infatti, la società nasce da un contratto, col quale gli individui rinunciano ad una parte delle proprie libertà (la parte più piccola possibile) per ottenere in cambio diversi vantaggi (il maggiore vantaggio possibile), tra cui in primo luogo la sicurezza. Il fine delle leggi deve essere dunque, come si diceva spesso nel «Caffè», «la massima felicità divisa nel maggior numero». Tra le minacce alla sicurezza dei cittadini, prosegue Beccaria, ci sono i delitti, dunque le leggi devono impedirli, e lo fanno per mezzo delle pene. Il **fine** delle pene, pertanto, è quello di «impedire al reo di far nuovi danni ai suoi cittadini e di rimuovere gli altri dal farne di uguali». In luogo dell'espiazione e della riparazione, come accade nella le-

gislazione tradizionale, il nuovo fondamento della legislazione penale viene così ad essere la prevenzione.

Ciò comporta l'**abolizione della tortura**, che era largamente praticata nella legislazione dell'epoca al fine di estorcere la confessione delle colpe. Osserva infatti Beccaria che, se il delitto è certo, non c'è bisogno di confessione e basta la pena stabilita dalla legge, mentre, se è incerto, non è giusto punire con la tortura una persona che, in mancanza di prove, si deve presumere innocente. Un'altra conseguenza della teoria di Beccaria è l'**abolizione della pena di morte**, sostenuta anzitutto con l'argomento per cui la privazione della vita non rientra nel contratto sociale, perché non avrebbe senso rinunciare alla vita in cambio della sicurezza, e pertanto la legge non ha il diritto di condannare a morte; quindi mediante l'osservazione che la pena di morte non serve a prevenire nuovi delitti e infine con l'argomento per cui la legge non può infliggere un danno che essa stessa punisce come omicidio.

8 L'Illuminismo italiano: Napoli

L'altra città italiana nella quale, come abbiamo detto, si sviluppò il movimento illuministico, è Napoli, dove era ancora presente l'influenza di Vico e dove una politica di moderato riformismo, condotta da alcuni ministri dei Borboni, rese possibile ai filosofi un certo impegno politico. La figura più importante dell'Illuminismo napoletano è certamente **Antonio Genovesi**.

Nato a Castiglione, in Campania, nel 1713, Genovesi si fece prete, compiendo gli studi di filosofia e di teologia necessari a questo scopo. In filosofia provò avversione per la Scolastica e grande ammirazione per Malebranche e soprattutto per Vico. Nel 1741 gli fu affidata una cattedra di metafisica e di etica nell'università di Napoli, mentre non riuscì ad avere la cattedra di teologia, perché sospetto di eterodossia. Durante l'insegnamento scrisse vari trattati filosofici, quali gli *Elementa metaphysicae*, *Elementa artis logico-criticae*, *Logica per li giovanetti*, *Metafisica per li giovanetti*. Indi si dedicò a studi di economia politica, leggendo opere di economisti inglesi, francesi e spagnoli, ed ebbe, a partire dal 1754, la cattedra di «Commercio e meccanica», cioè la prima cattedra di economia politica istituita nel mondo. In questo periodo Genovesi scrisse trattati di economia e politica, quali la *Diceosina* (cioè «giustizia», dal greco *dikaiosỳne*) e le *Lezioni di commercio o sia d'economia civile*, e altre opere ancora, quali le *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale*, le *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati* e gli *Universae Christianae theologiae elementa*. Morì a Napoli nel 1769.

In filosofia Genovesi fu sostanzialmente un **eclettico**, rivendicando la «libertà del filosofare», per poter scegliere con «giudizio» gli elementi più validi di tutte le filosofie; in particolare egli si richiamò alla fisica di Galilei e di Newton per la conoscenza della natura e alla filosofia di Bacone e di Locke per la conoscenza dello spirito umano. Fu sempre ossequiente nei confronti della religione, e anzi cercò di difendere l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima con argomenti desunti dalla nuova scienza e dalla filosofia moderna.

In particolare Genovesi sostenne che la filosofia deve essere utile alla vita, sia dal punto di vista morale che dal punto di vista economico. Perciò anche i rapporti economici devono essere sottoposti alle «leggi della ragione» e a questo serve l'**economia politica**. In particolare egli rifiutò la tesi di Rousseau, secondo cui l'uomo nasce buono e le scienze e le arti lo corrompono, e sostenne anzi che gli ignoranti e i pri-

mitivi sono tutt'altro che buoni e felici, come risulta dal fatto che i popoli primitivi praticano la schiavitù, la tirannide e le più svariate forme di crudeltà, mentre solo «**la ragione bene istrutta**», cioè appunto le scienze e le arti, rende gli uomini migliori.

Più ancora del Genovesi si distinse, nel campo dell'economia politica, un altro illuminista napoletano, l'abate **Ferdinando Galiani** (1728-1787), autore del trattato *Della moneta* (1751), che lo rese famoso in tutta Europa e lo mise in relazione coi *philosophes*, dei quali divenne amico durante un soggiorno a Parigi come segretario presso l'ambasciata del regno di Napoli e con i quali intrattenne in seguito importanti scambi epistolari. Nel trattato Galiani analizza vari fenomeni economici, quali l'inflazione, la manipolazione delle monete, la circolazione del danaro, l'esportazione, i cambi e l'interesse. Famosa è rimasta, perché ripresa anche da Marx, soprattutto la sua **dottrina del «valore» delle merci**, da lui definito come «un'idea di proporzione tra il possesso della cosa e quello di un'altra nel concetto di un uomo». Galiani stabilì infatti, in questo modo, una stretta relazione tra i caratteri di una merce, cioè la sua utilità e la sua rarità, e altre grandezze, quali il lavoro e il tempo necessari a produrla.

Dal punto di vista propriamente filosofico svolse invece un'influenza maggiore sull'ambiente napoletano il già ricordato Genovesi; questi ebbe infatti vari scolari, alcuni dei quali si distinsero per le loro idee avanzate, cioè **Francescantonio Grimaldi** (1741-1784), che cercò di conciliare l'aspirazione all'uguaglianza con le disuguaglianze fatalmente prodotte dalla libertà; **Francesco Mario Pagano** (1748-1799), che combatté anch'egli la tortura e l'antica legislazione penale, partecipò al governo della Repubblica Partenopea e fu per questo condannato a morte; e soprattutto **Gaetano Filangieri** (1752-1788).

Quest'ultimo, nell'opera *La scienza della legislazione*, sostenne che la **legge** deve essere l'incarnazione stessa della **ragione** ed avere come scopo la **felicità** dei cittadini. In particolare, Filangieri propose una riforma dei codici, una più equa distribuzione della proprietà e un'istruzione pubblica generalizzata. Infine giunse persino ad auspicare, d'accordo con la massoneria, una **nuova religione**, capace di conciliare la fede con la morale e di porre l'idea della divinità a sostegno della legge razionale. Per queste idee, il suo libro fu messo all'indice dalla Chiesa, ma ebbe un grande successo all'estero, persino in America, dove fu diffuso da Benjamin Franklin.

CAPITOLO **14**

LA SCIENZA NEL SETTECENTO

1 LA MATEMATICA

Dalla «rivoluzione scientifica» del Seicento la scienza moderna, fondata sulla matematica e divenuta ormai indipendente dalla filosofia, anche se continuò ad intrattenere con essa rapporti intensi, ricevette un impulso fortissimo, che ne determinò un **enorme progresso** in tutte le sue articolazioni: dalla matematica vera e propria alla fisica (comprendente anzitutto la meccanica, poi la termologia e l'elettrologia), all'astronomia e alla geologia, alla chimica (che nacque come scienza nel senso moderno del termine proprio nel Settecento), alla biologia e alla medicina.

Le due concezioni filosofiche che svolsero la maggiore influenza sulla scienza del Settecento furono quella meccanicistica di Newton e quella dinamicistica di Leibniz; ma le teorie scientifiche, a loro volta, esercitarono una profonda **influenza sulle dottrine filosofiche**, in particolare sull'Illuminismo, che non solo assunse la scienza stessa a modello della filosofia per quanto concerne il metodo, ma riprese dalle più importanti teorie scientifiche dell'epoca i temi e i contenuti da porre alla base delle proprie dottrine filosofiche. Un cenno alle principali tendenze e scoperte della scienza del Settecento è pertanto indispensabile per comprendere lo sviluppo stesso della filosofia (specialmente, come vedremo, la grandiosa costruzione filosofica di Immanuel Kant), anche se una trattazione più approfondita deve essere cercata in una trattazione di vera e propria storia della scienza.

Consideriamo anzitutto la **matematica**, che ormai costituisce il fondamento di tutte le varie scienze particolari, a cominciare dalla fisica. Dopo gli straordinari progressi compiuti grazie all'introduzione dei simboli nell'algebra (avvenuta già nel Cinquecento ad opera del francese François Viète, 1540-1603), all'invenzione della geometria analitica (compiuta quasi contemporaneamente da Cartesio e da Pierre Fermat, 1601-1665) e alla scoperta del calcolo infinitesimale ad opera di Newton e Leibniz, durante il Settecento la matematica si sviluppò soprattutto in due direzioni: l'approfondimento del calcolo e la ricerca di una sistemazione logica di carattere generale.

Il calcolo fu sviluppato soprattutto dai fratelli Bernoulli, matematici di Basilea, di origine fiamminga, entrambi legati a Leibniz. Il primo, **Jacques Bernoulli** (1654-1705), è l'iniziatore del calcolo denominato **calcolo integrale** e, nell'opera intitolata *Ars conjectandi*, pubblicata postuma nel 1713, del **calcolo delle probabilità**, fino a quel momento praticato solo a proposito dei giochi d'azzardo e non ancora divenuto oggetto di specifica indagine scientifica. Egli definì la probabilità come «grado di cer-

tezza», determinandone la misura mediante il rapporto fra i casi in cui è possibile che un fenomeno si verifichi ed i casi in cui esso si verifica effettivamente.

Il secondo, **Jean Bernoulli** (1667-1748), si occupò soprattutto di analisi infinitesimale, scoprendo le cosiddette «derivate», e studiò le equazioni delle funzioni geometriche (curve, spirali, ecc.). Ebbe inoltre due figli, Daniel e Nicolas, di cui il primo scrisse un importante trattato sulla dinamica dei liquidi (*Hydrodynamica*, 1733), col quale praticamente fondò questa nuova disciplina. Legato a Leibniz fu anche il matematico basileense **Jacob Hermann** (1678-1733), che Leibniz stesso fece nominare professore nell'università di Padova nel 1707, al fine di estendere quello che è stato chiamato il suo «impero» culturale, in concorrenza con quello di Newton.

Ulteriori progressi nel calcolo delle derivate si ebbero con Eulero (già ricordato tra i filosofi critici di Wolff), allievo di Jean Bernoulli, il quale scoprì la differenza tra derivate ordinarie e derivate parziali, mentre nuovi tipi di equazioni furono studiati da d'Alembert, che scoprì l'equazione delle corde vibranti, e dall'italiano **Jacopo Riccati** (1676-1754), matematico legato all'ambiente dell'università di Padova, dove cercò di resistere, in nome del newtonianesimo, alla diffusione dell'influenza di Leibniz. Riccati scoprì un tipo di equazione rimasto legato al suo nome.

La ricerca di una sistemazione logica della matematica, specialmente della geometria, suscitò una serie di discussioni sul famoso **quinto postulato di Euclide**, il quale afferma che, se due rette incontrandone una terza formano con questa due angoli interni minori di due retti, esse si incontrano tra di loro dalla stessa parte in cui formano tali angoli. Secondo un'altra formulazione, logicamente equivalente a questa, il postulato afferma che per un punto esterno ad una retta passa una ed una sola parallela alla retta data. A differenza dei primi quattro postulati contenuti negli *Elementi* di Euclide, insieme ai quali forma la base di tutta la geometria detta appunto «euclidea», il quinto postulato non sembra essere perfettamente evidente (è difficile, infatti, immaginare come si comporteranno le rette prolungate all'infinito), perciò è stato sempre considerato un «neo» nella perfetta costruzione logica della geometria euclidea.

Nella storia della matematica, proprio allo scopo di eliminare qualsiasi neo dalla geometria e darne quindi una sistemazione perfettamente coerente, era stata fatta sin dall'antichità tutta una serie di tentativi per «dimostrare» il quinto postulato, cioè per dedurlo dai primi quattro, ma senza alcun successo. Il più interessante tra questi tentativi fu compiuto nel Settecento dal gesuita italiano **Gerolamo Saccheri** (1667-1733), professore di matematica a Pavia, grazie ad un procedimento dimostrativo da lui stesso teorizzato nella sua *Logica demonstrativa* e consistente in una specie di dimostrazione per assurdo, dove però, per dimostrare una proposizione, non si deduce dalla sua negazione una conseguenza contrastante con altre proposizioni già ammesse, ma si deduce una conseguenza contrastante con la negazione stessa, in modo che quest'ultima, per così dire, si autodistrugge.

Nell'opera successiva, intitolata *Euclides ab omni naevo vindicatus*, del 1733, Saccheri, per dimostrare il quinto postulato di Euclide, assunse come premessa la sua negazione e tentò di dedurre da essa, con l'aiuto degli altri quattro postulati, una conseguenza contrastante. Ma tale deduzione risultò impossibile – e lui stesso in qualche misura se ne rese conto – cosicché il tentativo ebbe il risultato, non voluto dal suo autore, di dimostrare che in realtà si può benissimo negare il quinto postulato di Euclide, senza che perciò si debbano abbandonare gli altri quattro postulati e tutte le proposizioni che su questi si fondano. Saccheri finì dunque col dimostrare, involontaria-

mente, che è possibile costruire una geometria la quale faccia a meno del quinto postulato di Euclide. Geometrie di quest'ultimo tipo saranno, in effetti, costruite nell'Ottocento, come vedremo, col nome di **geometrie non euclidee**.

Ulteriori tentativi di dimostrare il quinto postulato di Euclide furono compiuti, con lo stesso intento e anche con lo stesso risultato, dal matematico alsaziano Lambert (già citato, come Eulero, tra i critici di Wolff), il quale scoprì che la geometria sferica (cioè relativa non alle superfici piane, ma alle superfici sferiche) è indipendente da esso, e dal francese **Adrien Marie Legendre** (1752-1833), membro dell'Accademia delle Scienze di Parigi, il quale ottenne tutta una serie di risultati indipendenti dal quinto postulato, la cui diffusione promosse indirettamente la nascita delle geometrie non euclidee.

2 La fisica

La parte della fisica che aveva ricevuto maggiore impulso nel Seicento, grazie a Newton e a Leibniz, era la **meccanica**, cioè lo studio del movimento locale e delle forze che lo producono. Essa continuò a svilupparsi nel Settecento, ma fu dominata per quasi tutto il secolo dalla **discussione sulle forze vive**, cioè dal contrasto tra i sostenitori della tesi cartesiana e newtoniana, secondo cui la misura delle forze è data dalla quantità di moto da esse prodotta (mv), e la tesi leibniziana (intravista già da Huygens) secondo cui essa è data dalla «forza viva» o energia cinetica (mv^2:2). Per i primi ciò che si conserva immutato nei processi naturali è la somma delle quantità di moto, per i secondi invece è la somma delle forze vive.

La prima tesi, come si vede, è espressione di una concezione puramente meccanicistica della natura, mentre la seconda è espressione di una concezione dinamica, cioè tendente a ridurre la realtà fisica fondamentalmente ad energia. La tesi vincente, tutto sommato, fu quella leibniziana, che si dimostrò più feconda di nuove teorie scientifiche rispetto alla precedente. Essa fu ripresa e perfezionata dall'italiano **Giovanni Poleni** (1683-1761), anche lui professore a Padova, il quale introdusse il termine «energia» per designare la «forza viva» di cui parlava Leibniz.

Un ulteriore sviluppo fu poi compiuto dal francese **Pierre-Louis Moreau de Maupertuis** (1698-1759), legato all'ambiente dei *philosophes*, che fu chiamato da Federico II alla presidenza della rinnovata Accademia delle Scienze di Berlino. Egli formulò, infatti, un nuovo principio, chiamato «**principio della minima azione**», secondo cui «in tutti i mutamenti che avvengono nell'universo la somma dei prodotti della massa di ciascun corpo per lo spazio che esso percorre e per la velocità con la quale lo percorre (ciò che si definisce *quantità d'azione*) è sempre la minima possibile». A proposito di questo principio Maupertuis fu accusato (dal matematico tedesco Samuel König) di avere plagiato Leibniz, ma in realtà egli diede alla sua scoperta un'estensione universale, che gli permise di spiegare i fenomeni più disparati, dalle leggi dell'urto fra i corpi al percorso dei raggi luminosi.

Un altro contributo importante alla meccanica fu portato dal già citato d'Alembert, il quale formulò un principio che consente di ricavare le equazioni del moto da quelle dell'equilibrio tra le forze, riducendo in tal modo le questioni di dinamica a questioni di statica. Nella stessa direzione proseguì ulteriormente il torinese **Giuseppe Luigi Lagrange** (1736-1813), vissuto poi a Parigi, il quale diede alle equazioni della

dinamica una forma generalissima, rendendo in tal modo possibile una trattazione puramente matematica dei fenomeni del moto.

Infine merita di essere ricordato per le sue ricerche nel campo della meccanica il gesuita dalmata **Ruggero Giuseppe Boscovich** (1711-1787), nato a Dubrovnik ma vissuto poi a Roma e a Milano (dove fondò l'osservatorio astronomico di Brera), il quale, collegando tra loro il concetto leibniziano di mònade e la legge newtoniana della gravitazione universale, formulò un'originale **teoria dinamicistica** circa la struttura dell'universo. Egli sostenne, infatti, che i primi elementi della materia sono dei punti assolutamente indivisibili e inestesi, disposti nel vuoto secondo determinati intervalli, i quali a distanza minima sono dominati da forze reciprocamente repulsive e, mano a mano che la distanza cresce, sono dominati da forze attrattive, poi di nuovo repulsive ed ancora, definitivamente, attrattive, in ragione inversa al quadrato delle distanze.

Tra le scienze fisiche di derivazione newtoniana fu sviluppata nel Settecento, oltre alla meccanica, l'**ottica**, grazie alla costruzione dei «fotometri» (strumenti per la misurazione della luce). In questo campo si distinse ancora una volta Lambert, autore di un'opera intitolata *Photometria sive de mensura et gradibus colorum et umbrae*. Venne inoltre ripresa la polemica fra i sostenitori della teoria corpuscolare della luce, formulata da Newton nella sua *Ottica*, e i sostenitori della teoria ondulatoria formulata da Huygens. Tra questi ultimi si collocò il già citato Eulero, il quale sostenne che la luce è prodotta dalle vibrazioni delle particelle di una sostanza estremamente sottile e perfettamente elastica, indicata col nome antico (aristotelico) di «**etere**».

Oltre alla meccanica e all'ottica si svilupparono, sempre nel Settecento, altre branche della fisica, del tutto nuove, quali la termologia, o scienza del calore, e l'elettrologia, o scienza dell'elettricità. La **termologia** nacque dalla distinzione tra il calore e la temperatura, resa possibile dalla costruzione dei termometri a mercurio: al Settecento risalgono infatti le tre scale termometriche ancora oggi in uso, quelle cioè dell'olandese **Gabriel Daniel Fahrenheit** (1686-1736), del francese **René Antoine Ferchault de Réaumur** (1683-1757) e dello svedese **Anders Celsius** (1701-1748). Esse si basano sulla scoperta che la temperatura dell'acqua in ebollizione è costante alle stesse condizioni di pressione atmosferica; allo stesso periodo risalgono inoltre le prime teorie scientifiche sulla natura del calore, avanzate da **Daniel Bernoulli** (figlio di Jean) e da **Eulero**, secondo le quali il calore consisterebbe in movimenti molecolari.

Sempre al Settecento appartengono anche le prime applicazioni tecniche della termologia, quali la pompa a vapore di **Thomas Savery** (1650-1715), la famosa pentola di **Denis Papin** (1647-1714) e la macchina a vapore di **James Watt** (1736-1819), tutti strumenti che permettono di trasformare il calore in lavoro. La stretta connessione, verificatasi nell'ambito della termologia, fra **scienza e tecnica**, nel senso che gli strumenti tecnici (i termometri) hanno reso possibili ulteriori progressi della scienza, e questi a loro volta hanno reso possibile la costruzione di nuove macchine, illustra in modo eloquente il carattere tecnico-pratico della scienza moderna, protesa non solo verso una sempre maggiore conoscenza della natura, ma anche verso il suo dominio pratico da parte dell'uomo. In particolare l'invenzione della macchina a vapore eserciterà un'influenza decisiva sulla **rivoluzione industriale**, da cui è nata la società industriale moderna.

L'altra disciplina che nel Settecento entra decisamente nella fase dello sviluppo scientifico è l'**elettrologia**. I fenomeni dell'elettricità, per esempio la produzione di luce, e in generale di energia, mediante sfregamento di certi corpi, erano noti da tempo. Ma

nel Settecento si riuscì a costruire i primi strumenti capaci di accumulare l'energia elettrica (la famosa «bottiglia di Leida», presentata ufficialmente a Parigi nel 1746), e soprattutto si scoprì che l'elettricità è costituita non da due tipi di energia, una attrattiva e una repulsiva, come inizialmente si credeva, ma da una stessa corrente, o «fluido elettrico», che si produce tra due poli dotati di cariche opposte. A questa scoperta contribuì l'americano **Benjamin Franklin** (1706-1790), il quale, con l'invenzione del parafulmine, dimostrò anche che i fulmini hanno la stessa natura delle scintille elettriche.

Ma le leggi principali dell'elettrologia furono trovate dall'inglese **Henry Cavendish** (1713-1810) e dal francese **Charles Augustin Coulomb** (1736-1806), i quali distinsero le cariche elettriche positive e negative e mostrarono che le azioni reciproche da esse esercitate sono forze di tipo newtoniano. Ciò stabiliva un importante legame fra l'elettrologia e la meccanica, consentendo la formulazione, a proposito della prima, di leggi analoghe a quelle già formulate nell'ambito della seconda. Ulteriori progressi in questa disciplina furono compiuti, sempre nel Settecento, da **Luigi Galvani** (1737-1798), che attraverso una serie di esperimenti sulle rane credette di scoprire un'elettricità animale, e da **Alessandro Volta** (1745-1827), il quale invece, mediante la costruzione della pila, mostrò che l'elettricità si genera dal semplice contatto fra metalli eterogenei.

3 Astronomia e geologia

Della fisica, dopo Galilei e Newton, fanno parte anche l'astronomia e la geologia, scienze rispettivamente del cielo e della terra, tuttavia la prima ha una tradizione talmente illustre che merita di essere considerata, anche per il Settecento, come disciplina a sé, mentre la seconda assume carattere di vera e propria scienza solo in questo secolo, e perciò merita anch'essa una menzione a parte. Grazie alla costruzione di telescopi sempre più potenti, che perfezionarono il cannocchiale di Galilei, nel Settecento furono fatte alcune importanti scoperte astronomiche. Anzitutto l'astronomo inglese **Edmund Halley** (1656-1742) scoprì che una cometa da lui osservata nel 1682 era la stessa vista da Keplero nel 1607 e previde che essa sarebbe ricomparsa di nuovo nel 1758 (in realtà ricomparve nel 1759, e in suo onore fu chiamata «cometa di Halley»). Ciò dimostrava che anche le comete hanno un'orbita ellittica – sia pure molto più allungata rispetto a quella dei pianeti, sì da sembrare rettilinea – e veniva a confermare la validità della teoria newtoniana della gravitazione universale.

Un altro astronomo inglese, **James Bradley** (1693-1762), osservando l'«aberrazione», cioè la deviazione, della luce emanata dalle stelle, riuscì a misurare la **velocità della luce** e a determinare la **parallasse**, cioè l'apparente scambio di posizioni tra due stelle rispetto alla Terra, dovuto alla rivoluzione della Terra intorno al Sole, il che costituiva la conferma sperimentale della validità del sistema copernicano. Verso la fine del secolo, precisamente nel 1781, l'astronomo tedesco **Friedrich Wilhelm Herschel** (1738-1822), grazie a un potente telescopio, scoprì l'esistenza di un corpo celeste prima sconosciuto e ruotante anch'esso intorno al Sole, scambiandolo inizialmente per una cometa e quindi identificandolo con un nuovo pianeta, chiamato poi Urano.

Nel frattempo l'osservazione delle nebulose aveva indotto il giovane Immanuel Kant (nato nel 1724) a formulare, nella sua *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Storia universale della natura e teoria del cielo*), del 1755, la famosa ipotesi se-

condo cui l'intero universo, compreso il sistema solare, sarebbe derivato per evoluzione naturale da una nebulosa originaria. Questa ipotesi venne ripresa, quarant'anni più tardi, dallo scienziato francese **Pierre-Simon de Laplace** (1749-1827) nella sua *Exposition du système du monde* (*Esposizione del sistema del mondo*), del 1796, e perciò restò nota come **teoria di Kant e Laplace**.

Anche la **geologia** fece nel Settecento, come abbiamo detto, enormi progressi, diventando anch'essa una disciplina propriamente scientifica. Uno dei primi scienziati che se ne occuparono fu l'italiano **Antonio Vallisneri** (1661-1730), medico e naturalista, professore dal 1700 nell'università di Padova. Applicando i metodi della «filosofia sperimentale» e rifuggendo da ogni spiegazione miracolistica, Vallisneri fu tra i primi ad iniziare lo studio scientifico dei **fossili** (precedentemente considerati resti del diluvio universale) e delle sorgenti dei fiumi. Egli osservò inoltre la composizione delle rocce e formulò l'ipotesi che la crosta terrestre sia il risultato di una serie di **stratificazioni successive**.

Nel frattempo l'Accademia delle Scienze di Parigi affidò a Maupertuis, scopritore del principio della «minima azione», il compito di misurare la lunghezza dei meridiani terrestri, compito che fu portato a termine grazie a una spedizione in Lapponia, tra il 1736 e il 1738, con l'importante conseguenza di stabilire anche sperimentalmente che la forma della Terra è quella di una sfera leggermente schiacciata ai poli, come in base a calcoli puramente teorici aveva sostenuto Newton. Inoltre, proseguendo nelle ricerche sui fossili e sulle stratificazioni iniziate da Vallisneri, il francese **Georges-Louis Leclerc**, conte di **Buffon** (1707-1788), calcolò l'**età della Terra** in almeno 75.000 anni (ma in alcuni appunti rimasti inediti parla addirittura di tre milioni di anni), il che rappresentava un periodo di tempo enorme rispetto a quello sino ad allora calcolato sulla base soltanto delle genealogie bibliche (circa 4000 anni).

4 LA NASCITA DELLA CHIMICA

Il Settecento è il secolo in cui nasce la **chimica** come scienza. In precedenza, infatti, si praticava l'**alchimìa**, cioè una ricerca intorno agli elementi dei corpi materiali, in particolare intorno ai metalli, priva di basi scientifiche e dominata esclusivamente dall'interesse utilitaristico di riuscire a fabbricare sinteticamente, vale a dire attraverso la fusione e la mescolanza di altri metalli, l'oro. Il passaggio dall'alchimìa alla chimica vera e propria avvenne quando nell'indagine sulla composizione dei corpi, come già si era fatto in fisica, cioè nell'indagine sui loro movimenti, si adottarono procedimenti di quantificazione, in particolare di pesatura, che permisero la matematizzazione del discorso. Già durante il Seicento si era orientato in questa direzione il filosofo inglese Robert Boyle, di cui abbiamo parlato a proposito della «filosofia sperimentale». Ma ulteriori progressi furono resi possibili dalla costruzione, avvenuta solo nel Settecento, di **bilance di precisione**.

Il primo settore in cui si praticò l'indagine chimica fu quello concernente i gas, dove si ottennero anche importanti applicazioni tecniche: particolarmente sensazionale fu infatti la costruzione del primo pallone aerostatico ad opera di **Joseph Michel Montgolfier** (1740-1810), avvenuta nel 1783 e dovuta all'osservazione che alcuni gas (per esempio l'idrogeno) sono più leggeri dell'aria e quindi tendono a salire in alto. Ma in precedenza la ricerca si era concentrata soprattutto sul fenomeno della com-

bustione, perché il fuoco sembrava il più anomalo fra gli elementi ammessi dalla tradizione (acqua, terra, aria e, appunto, fuoco). Già a cavallo tra il Seicento e il Settecento il tedesco **Ernst Stahl** (1660-1734) aveva elaborato una nuova teoria, secondo la quale la combustione sarebbe dovuta al liberarsi di un elemento contenuto in tutti i corpi combustibili e chiamato perciò **flogisto** (dal greco *floghistòn*, che significa «infiammabile»). Tale elemento avrebbe un «peso negativo», cioè farebbe diminuire il peso dei corpi in cui si trova, come risulterebbe dal fatto che i metalli, ritenuti, secondo la teoria di Stahl, composti di calce e flogisto, una volta sottoposti a combustione darebbero luogo a detriti più pesanti del loro corpo originario.

Nel corso del Settecento la teoria del flogisto fu confutata e il fenomeno della combustione fu spiegato correttamente come una ossidazione, cioè come una combinazione (o reazione chimica) tra certe sostanze e l'ossigeno. Ciò fu reso possibile dalla scoperta dei componenti dell'acqua, che sono appunto l'ossigeno e l'idrogeno. Fino a quel momento l'acqua era stata considerata un elemento, cioè una componente originaria dei corpi, a sua volta non composta. Ma nel Settecento l'inglese Cavendish, già citato a proposito delle ricerche sull'elettricità, scoprì che l'acqua contiene un altro elemento, da lui chiamato «aria infiammabile» e in seguito, da Lavoisier, **idrogeno**, che significa appunto «generatore di acqua». Alcuni anni dopo il filosofo **Joseph Priestley**, che abbiamo già nominato a proposito dell'Illuminismo inglese, riuscì ad isolare anche l'**ossigeno**, da lui chiamato «aria deflogistificata», cioè privata del flogisto (il nome «ossigeno», adottato in seguito da Lavoisier, significa «generatore di acidi» e allude alla funzione di questo elemento nelle reazioni chimiche).

Ma il vero fondatore della chimica moderna, intesa come scienza basata sulla quantificazione, cioè sulla misurazione, è il francese **Antoine Laurent Lavoisier** (1743-1794), autore del *Traité élémentaire de chimie* (*Trattato elementare di chimica*), pubblicato nel 1789, che fu ghigliottinato dal Terrore pur avendo aderito alla Rivoluzione, per il fatto di essere stato in precedenza esattore generale delle imposte del Regno di Francia. Lavoisier riuscì infatti, grazie a complesse operazioni di pesatura eseguite per mezzo della bilancia di precisione, a determinare esattamente la **composizione quantitativa dell'acqua** (due parti di idrogeno e una di ossigeno, poi espresse nella formula H_2O), e spiegò correttamente sia la combustione che la respirazione come processi di **ossidazione** (la respirazione, come è noto, produce l'ossidazione, cioè l'ossigenazione, del sangue, la quale a sua volta, mediante combustione, produce energia). Inoltre Lavoisier scoprì che la quantità di calore sviluppata dalla formazione di un composto (mediante ossidazione) è identica a quella necessaria per la sua scomposizione, e che la quantità complessiva di materia impiegata nelle reazioni chimiche rimane costante (prima e dopo di queste). Tutto ciò gli permise di definire gli elementi in base alla loro funzione (da cui i nomi, come abbiamo visto, di idrogeno e ossigeno), creando la terminologia della chimica.

5 Lo sviluppo della biologia

Un'altra scienza che compie grandi passi nel Settecento è la **biologia**. Questa però, a differenza della fisica e della chimica, non si serve della matematica, potendosi riallacciare a una tradizione illustre che precede il processo di matematizzazione della natura e in un certo senso ne costituisce l'alternativa, ossia la tradizione aristotelica.

In linea con questa tradizione, anche la biologia moderna concentra la sua attenzione soprattutto sull'origine della vita, cioè sul fenomeno della **generazione**. Abbiamo già visto come durante il Seicento fosse stata confutata per via sperimentale, ad opera di Francesco Redi, la teoria della generazione spontanea, sostenuta da Aristotele e dagli aristotelici (anche se incompatibile con i princìpi della biologia aristotelica, secondo cui un animale si genera sempre da un altro animale della stessa specie).

Sempre nel Seicento, ad opera dell'inglese William Harvey, era stata ripresa la teoria di origine in parte aristotelica, secondo cui la generazione consisterebbe nella fecondazione dell'ovulo, prodotto dagli animali di sesso femminile, ad opera dello sperma, o seme, prodotto dagli animali di sesso maschile, e dall'ovulo in tal modo fecondato si genererebbero poi i vari organi mediante una specie di generazione aggiuntiva, detta **epigenesi**. A questa teoria tuttavia si oppose l'olandese **Jan Swammerdamm** (1637-1680), il quale sostenne che nell'ovulo esiste già preformato, cioè formato in miniatura, l'individuo adulto, e che la generazione non è altro che un processo di evoluzione (che letteralmente significa esplicitazione) puramente meccanica di tale forma primitiva. Questa teoria, detta della **preformazione**, sembrò avere una conferma, sia pure con qualche modifica, quando nel 1677 un altro olandese, **Antony van Leeuwenhoek** (1632-1723), scoprì col microscopio l'esistenza nello sperma di «animaletti» (*animalculi*), detti poi spermatozoi. In questi, infatti, molti credettero di vedere preformato, cioè preesistente in miniatura, l'animale adulto, dando così origine ad una variante della teoria della preformazione, secondo la quale l'adulto esisterebbe preformato non già nell'ovulo (ovismo), ma nello spermatozoo (animalculismo).

Il Settecento fu dominato dalla polemica tra «epigenisti» e «preformisti». Con questi ultimi si schierarono gli italiani Vallisneri, di cui abbiamo già parlato, e Spallanzani. Vallisneri sostenne, infatti, non solo che tutti gli animali (sia gli ovipari che i vivipari) si generano da un uovo, nel quale esiste già preformato l'individuo adulto, ma anche che ciascuna specie di animali esisteva già preformata nel suo primo individuo, per esempio l'intera specie umana esisteva già nel primo uomo. Inoltre Vallisneri, con altri scienziati del suo tempo, affermò che tutte le specie si dispongono in una serie continua di perfezione crescente, la cosiddetta «**scala naturae**». In seguito **Lazzaro Spallanzani** (1729-1799), compiendo accurate osservazioni sulla generazione degli anfìbi, credette di poter convalidare la teoria della preformazione.

Al preformismo si oppose invece Maupertuis, il quale tornò alla teoria dell'epigenesi, sostenendo che lo sviluppo dall'ovulo all'individuo adulto, cioè la formazione di nuovi organi, avviene perché le «molecole organiche» associano a sé nuove molecole, in base a un'affinità che ciascuna di esse reca impressa in una specie di memoria (i caratteri ereditari). Poiché però, secondo Maupertuis, nell'associazione delle molecole, e quindi nella trasmissione dei caratteri ereditari, possono avvenire degli errori, dovuti semplicemente al caso, è possibile che all'interno della stessa specie di individui si producano delle variazioni e che dunque la specie si trasformi. In questa **teoria trasformistica** è contenuto, come si vede, il primo spunto di quella che sarà poi la teoria dell'evoluzione della specie, pienamente sviluppata nell'Ottocento.

Grazie all'attenzione rivolta al fenomeno della generazione, nel Settecento si giunse a una **classificazione generale degli animali e delle piante**, ad opera dello svedese **Carl von Linné**, detto latinamente **Linneo** (1707-1778). Questi, nel suo *Systema naturae*, del 1735, classificò sistematicamente tutti gli esseri viventi secondo uno schema di tipo aristotelico che procede dall'universale al particolare e si articola in classi, or-

dini, generi, specie e individui. Ciò gli permise di denominare ciascun tipo di animali o di piante per mezzo di due termini, indicanti rispettivamente il genere e la specie, inaugurando una nomenclatura che in gran parte si è conservata sino ad oggi. In particolare Linneo studiò la generazione delle piante, distinguendone gli organi sessuali femminili (pistilli) e maschili (stami). Anch'egli sostenne l'esistenza di una *scala naturae* ed ammise, come Aristotele, la **fissità delle specie**, ciascuna delle quali si conserverebbe immutata così come è stata creata da Dio («fissismo»).

Al fissismo di Linneo si oppose **Buffon**, che abbiamo già menzionato per il suo calcolo dell'età della Terra. Nella sua opera maggiore, l'*Histoire naturelle générale et particulière* (*Storia naturale generale e particolare*), egli oppone appunto allo statico «sistema» della natura di Linneo la sua dinamica «**storia**» **della natura** e sostiene, servendosi del metodo aristotelico dell'analisi morfologica comparata, la derivazione di tutte le specie viventi da un ristretto numero di prototipi. A sostegno del suo trasformismo Buffon porta la teoria dell'epigenesi – di cui vede una conferma sperimentale nella rigenerazione, in certi animali, degli arti amputati – e la spiega ricorrendo anch'egli, come Maupertuis, alle associazioni delle «molecole organiche», le quali possederebbero uno «stampo interno» che le porta ad aggregarsi in modo da formare gli organi.

Una mescolanza di trasformismo e teoria della preformazione si trova invece nel francese **Jean Baptiste René Robinet** (1735-1820), il quale non solo sostiene che tutti gli individui di una specie vivente esistono già preformati nel primo di essi, ma anche che tutte le specie, dalla più semplice alla più complessa, la specie umana, esistevano già **preformate in uno stesso prototipo**, e porta a prova di ciò le somiglianze che si riscontrano nella forma di animali di specie diverse. Ciò spiegherebbe, a suo avviso, la continuità della serie degli esseri, dalla natura inorganica alla natura organica. Di avviso analogo è lo svizzero **Charles Bonnet** (1720-1793), il quale sostiene che nei generi (insiemi di specie) esistono già le singole specie, le quali compaiono una dopo l'altra in seguito a catastrofi naturali, secondo una **scala crescente nel grado di organizzazione**, fino al momento in cui si avrà una specie di rinascita universale degli animali, dotati tutti di perfezione maggiore.

6 La medicina

Anche la medicina registrò nel Settecento notevoli progressi, anzitutto ad opera dell'olandese **Hermann Boerhaave** (1668-1738), di orientamento meccanicistico-spinoziano, il quale proseguì nella direzione già iniziata da Borelli lo studio del corpo umano inteso come una macchina fatta di canali, corde, filtri, macine. Al suo meccanicismo si opposero gli animisti come **Stahl** (l'inventore della teoria del flogisto) e **Friedrich Hoffmann** (1660-1742), i quali sostennero che la causa dei vari fenomeni fisiologici è un'anima sensitiva fatta di etere, distribuita in tutti gli organi.

Sulla relativa autonomia dei singoli organi insistette invece il francese **Théophile Bordieu** (1722-1776), il quale attribuì a ciascuno una «vita propria», sino a parlare di sensibilità delle ghiandole. Il tedesco **Albrecht Haller** (1708-1777) distinse poi tra la «sensibilità», da lui attribuita ai nervi, e l'«irritabilità», attribuita ai tessuti di cui sono formati i muscoli. In tal modo si andava affermando l'idea che anche la materia sia fornita di sensibilità e di movimento, idea che è alla base, come abbiamo visto, dell'opera di La Mettrie.

Ma il contributo maggiore alla medicina del Settecento fu forse quello dell'italiano **Giambattista Morgagni** (1682-1771), professore all'università di Padova, il quale inaugurò l'**anatomia patologica**, cioè la localizzazione delle malattie nei vari organi e la loro spiegazione mediante cause costituite dall'alterazione degli organi stessi. Grazie al suo metodo anatomo-clinico, consistente, oltre che nello studio anatomico delle lesioni dei vari organi, nell'esame accurato dei sintomi, fatto anche con l'aiuto dell'anamnesi (cioè richiamando alla memoria del paziente ogni particolare connesso con la malattia), Morgagni scoprì le cause di varie malattie, quali la stenosi polmonare, la stenosi mitralica, la sclerosi delle coronarie, la rigidità vascolare nel cervello, l'angina di petto, la tubercolosi del rene, ecc.

Nella stessa direzione dell'anatomia patologica proseguì poi il francese **François-Xavier Bichat** (1771-1802), il quale però la inquadrò in una visione dinamica più generale delle funzioni dell'organismo, dove si parla di «forze vive» possedute da specifici tessuti, il che segna ormai il superamento del meccanicismo settecentesco.

CAPITOLO **15**

KANT

1 VITA E OPERE

Formazione familiare, scolastica e universitaria

Immanuel Kant, uno dei maggiori filosofi di tutti i tempi, nacque a Königsberg – allora capoluogo della Prussia Orientale e oggi annessa, col nome di Kaliningrad, alla Russia – nel 1724 da famiglia povera: il padre era sellaio, sei fratelli di Immanuel morirono in giovane età e, alla morte dei genitori, egli non aveva nemmeno il denaro per pagare i loro funerali. Una forte influenza sulla sua formazione ebbe la madre, Regina Reuter, fervente pietista, cioè seguace del movimento protestante fondato da Philip Jakob Spener (cfr. cap. 13, § 1), che riduceva la religione soprattutto a devozione personale e comportamento pratico. Per volontà della madre Kant compì gli studi secondari nel Collegium Fridericianum di Königsberg, allora diretto dal pastore F.A. Schultz, che era stato discepolo di Spener e in filosofia era seguace di Wolff. Qui si procurò una conoscenza solida della lingua e della letteratura latina e una molto minore della letteratura greca. Dal 1740 al 1746, con l'aiuto dello stesso Schultz, Kant studiò filosofia nell'università Albertina della sua città natale, dove fu seguito soprattutto da Martin Knutzen, seguace anch'egli di Wolff, che gli insegnò la fisica newtoniana e la metafisica wolffiana, mettendogli a disposizione la sua biblioteca personale. A conclusione degli studi universitari Kant compose come dissertazione di laurea i *Pensieri sulla vera misura delle forze vive* (1746), che furono pubblicati tre anni dopo a spese di alcuni amici.

Attività di precettore e libero docente

Dal 1747 al 1755 Kant si guadagnò da vivere facendo il precettore presso varie famiglie borghesi e aristocratiche di Königsberg e dintorni, coltivando nel frattempo soprattutto gli studi di fisica e pubblicando alcune note in un settimanale della sua città. A conclusione di tali studi Kant scrisse la *Storia universale della natura e teoria del cielo*, contenente la famosa ipotesi sull'origine dell'universo da una nebulosa, che però restò pressoché sconosciuta a causa del fallimento dell'editore, sicché quarant'anni dopo Laplace poté riproporre come nuova la stessa ipotesi, che fu perciò chiamata «teoria di Kant e Laplace» (cfr. cap. 14, § 3). Nel 1755 Kant decise di tentare la carriera universitaria e prese l'abilitazione all'insegnamento della fisica con una

dissertazione intitolata *De igne* e all'insegnamento della metafisica con un'altra dissertazione, dal titolo *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.*

Quale «libero docente» dal 1755 al 1770 Kant tenne vari corsi di fisica e di metafisica nell'università di Königsberg, attività poco remunerativa perché retribuita soltanto attraverso le tasse versate dagli studenti frequentanti (per i corsi di metafisica egli usava come manuale la *Metaphysica* di Baumgarten); nel 1758 partecipò ad un concorso per ottenere la cattedra di logica e metafisica, ma senza successo; nel 1762 lesse le opere di Rousseau, che secondo Herder (allora studente a Königsberg) lo riempirono di entusiasmo, e quelle di Hume, a proposito del quale in seguito Kant ebbe a dire che lo «svegliò per la prima volta dal sonno dogmatico», anche se in realtà la svolta nel suo pensiero verificatasi intorno a quell'anno è probabilmente dovuta piuttosto all'influenza di Newton e di Crusius per quanto riguarda la metafisica, e a quella di Rousseau per quanto riguarda l'etica. Nel 1766 Kant fu nominato sottobibliotecario alla Biblioteca reale, grazie alla notorietà procuratagli dai suoi primi scritti. Dal 1765 al 1767 entrò in corrispondenza epistolare col matematico Lambert, che gli comunicò la necessità di distinguere in ogni conoscenza la materia, data dalla sensazione, dalla forma, data dal pensiero; nel 1767 lesse i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* di Leibniz, pubblicati allora per la prima volta, e nel 1769, infine, Kant ebbe ciò che in seguito lui stesso definì «una gran luce», cioè la prima intuizione di quella che sarebbe stata la sua filosofia definitiva.

In questo periodo Kant scrisse varie opere sia di scienza, quali tre brevi scritti su *I terremoti* (1756), occasionati dal terremoto di Lisbona del 1755, la *Teoria dei venti* (1756), la *Monadologia physica* (1756), i *Progetti di un collegio di geografia fisica* (1757), la *Nuova dottrina del moto e della quiete* (1758) e *Il primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio* (1768); sia di logica e metafisica, quali *La falsa sottigliezza delle quattro figure del sillogismo* (1762), *L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio* (1763), il *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto di grandezze negative* (1763), l'*Indagine sull'evidenza dei princìpi della teologia naturale e della morale* (1764) e i *Sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica* (1766); sia infine di etica e pedagogia, quali i *Saggi sull'ottimismo* (1759), le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), e la *Notizia sull'indirizzo delle lezioni per il semestre invernale 1765-1766* (1765).

Attività di professore ordinario

Nel 1770, resasi nuovamente vacante la cattedra di logica e metafisica, Kant si presentò al concorso scrivendo la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, lo vinse e divenne professore ordinario. Da questo momento egli continuò ad insegnare ininterrottamente nell'università di Königsberg (relativamente periferica per il regno di Prussia), rifiutando nel 1778 una cattedra molto più remunerativa nell'università di Halle e successivamente un'alta carica amministrativa, offertegli entrambe dal ministro dell'educazione, barone von Zedlitz, suo grande estimatore, perché ciò lo avrebbe distolto dai suoi studi. Dal 1786 al 1788 fu anche rettore. Già nella dissertazione del 1770 egli aveva esposto, come vedremo, una parte del suo pensiero definitivo sul problema della conoscenza. Il resto venne da Kant elaborato nel decennio 1771-1781, come risulta da uno scambio di lettere che egli ebbe con uno dei relatori della sua dissertazione, cioè Marcus Hertz.

L'esposizione completa di questo aspetto del pensiero kantiano si ebbe con la *Critica della ragion pura*, la cui prima edizione uscì a Riga nel 1781. L'opera, per la sua

difficoltà, e soprattutto per il linguaggio che presentava, comprendente l'uso di molti termini tradizionali con significati nuovi («trascendentale», «noumeno», ecc.), non fu compresa e da qualcuno fu addirittura fraintesa, come risulta da una recensione scritta nel 1782 per una rivista di Gottinga da Christian Garve e rimaneggiata dal direttore del periodico, un certo Feder. Perciò Kant decise di riesporne il contenuto in forma più accessibile e scrisse nel 1783 i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*.

Nei successivi cinque anni, cioè dal 1783 al 1788, Kant trasse le conseguenze che la sua nuova dottrina della conoscenza aveva per l'etica, scrivendo prima alcune operette di carattere generale, quali le *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) e la *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784), e poi le sue due maggiori opere di filosofia morale, cioè la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e la *Critica della ragion pratica* (1788). Nel frattempo, tuttavia, egli riprese anche alcuni temi di fisica e metafisica, scrivendo i *Princìpi metafisici della scienza della natura* (1786) e pubblicando la seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787), che contiene alcune modifiche rispetto alla prima. Indi, per completare, come egli stesso ebbe a dire, la critica, cioè l'esame, delle facoltà conoscitive, dopo quella della «ragione teoretica» e quella della «ragione pratica», Kant scrisse, nel 1790, la *Critica del Giudizio* (*Kritik der Urtheilskraft*, letteralmente «Critica della facoltà di giudicare»).

Nel 1792 Kant, divenuto ormai famoso in tutta Europa, tanto che i maggiori filosofi dell'epoca si recavano a Königsberg per assistere ai suoi corsi di logica, di metafisica e di altre discipline (alcuni dei quali sono stati pubblicati dai suoi allievi, per esempio la *Logica* nel 1800), scrisse un articolo *Sul male radicale nella natura umana* e lo inviò ad una rivista di Berlino, con preghiera di sottoporlo all'approvazione della censura, secondo l'editto pubblicato nel 1788 dal nuovo ministro dell'educazione J.Ch. Wollner, che vietava tutte le pubblicazioni ispirate all'Illuminismo. Questi esprimeva la politica reazionaria del nuovo re di Prussia, Federico Guglielmo II, succeduto nel 1786 a Federico II (il Grande), che era invece alquanto filo-illuminista. L'articolo fu approvato e pubblicato. Poco dopo Kant ne inviò un secondo, «sulla lotta del principio buono con il cattivo per il dominio dell'uomo», con la stessa richiesta, ma questa volta la risposta fu negativa. Allora Kant lo ritirò e riunì entrambi gli articoli, insieme con altri due che ne sviluppavano ulteriormente il tema, in un volume che, con l'approvazione della Facoltà filosofica dell'università di Jena, a cui esso era stato passato per competenza dalla Facoltà teologica di Königsberg (le università avevano allora il privilegio di sottrarre alla censura i propri docenti), fu pubblicato in quella città nel 1793 col titolo *La religione entro i limiti della sola ragione*.

Nel frattempo l'avversione della monarchia prussiana all'Illuminismo era aumentata a causa dei tragici sviluppi della Rivoluzione francese (la decapitazione di Luigi XVI, avvenuta proprio nel 1793, e il Terrore), e tuttavia Kant sfidò di nuovo la censura pubblicando nella stessa rivista di Berlino il saggio *Sul detto comune: questo può essere vero nella teoria ma non vale nella pratica*, nel quale sostenne la libertà di coscienza in materia religiosa ed in generale la «libertà di penna» come l'unica garanzia dei diritti del popolo. Come conseguenza di ciò il governo lo accusò di avere svisato e disprezzato il cristianesimo (col libro su *La religione*) e gli ingiunse «di usare meglio il suo ingegno» e di non trattare più in futuro simili argomenti. Kant negò di avere disprezzato il cristianesimo, ma decise ugualmente di astenersi dal pubblicare altri scritti su materie religiose, affermando che rinnegare le proprie convinzioni sarebbe

stato abietto, ma tacere era suo dovere di suddito, perché, «se tutto ciò che uno dice deve essere vero, non perciò è anche un dovere dire pubblicamente ogni verità».

Concluso per limiti di età l'insegnamento universitario, Kant continuò a scrivere, pubblicando *Per la pace perpetua* (1795), *La metafisica dei costumi* (1797), *Il conflitto delle Facoltà* (1798) e altre opere minori. Scrisse inoltre l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), la *Geografia fisica* (1802) e la *Pedagogia* (1803), pubblicate in seguito da suoi scolari (come le *Lezioni di filosofia della religione* del 1783-84), e vari appunti sul passaggio dalla metafisica alla fisica, pubblicati poi col titolo *Opus postumum*. In questo periodo Kant ebbe l'amarezza di constatare che andava affermandosi l'interpretazione idealistica della sua filosofia data da Fichte, giovane che egli aveva aiutato a pubblicare la sua prima opera, la *Critica di ogni rivelazione*, ma di cui aveva poi nettamente respinto il pensiero. Negli ultimi anni della sua vita Kant subì una forte decadenza fisica e mentale, soffrendo di continue insonnie e perdendo quasi completamente la vista e la lucidità. Morì nel 1804, quando ormai in tutta la Germania si era da tempo affermato l'idealismo di Fichte e di Schelling, al quale egli era fieramente contrario.

2 GLI SCRITTI ANTERIORI ALLA PRIMA «CRITICA»

L'adesione alla metafisica wolffiana (1747-62)

La formazione che Kant aveva ricevuto all'università, dovuta soprattutto all'influenza di M. Knutzen, lo portava naturalmente ad aderire, in fisica, a Leibniz e in metafisica a Wolff, cioè ad una metafisica costruita con metodo matematico, in cui da alcuni princìpi primi si deducono con metodo matematico tutte le verità riguardanti l'ontologia, la psicologia, la cosmologia e la teologia razionali. Di tale posizione è documento, per quanto riguarda la fisica, la tesi di laurea sulle forze vive, in cui Kant afferma che, se in matematica è valida la valutazione di tali forze data da Cartesio (mv), in fisica e metafisica (discipline che significativamente Kant considera ancora unite) è valida quella datane da Leibniz (mv^2:2), perché la realtà è fatta di mònadi immateriali dotate appunto di forza viva.

Tuttavia, in seguito agli studi di fisica compiuti durante il periodo di precettorato, Kant si avvicinò sempre più alla fisica di Newton, come testimoniano la teoria della nebulosa originaria esposta nella *Storia della natura*, la quale è una spiegazione meccanicistica dell'intero universo, conciliata tuttavia con la metafisica mediante l'affermazione che la nebulosa è stata creata da Dio, e la *Monadologia physica*, dove le mònadi che formano i corpi sono collocate ciascuna in un suo spazio vuoto, che spiega l'estensione e l'impenetrabilità dei corpi medesimi.

Il wolffismo di Kant risulta dalla *Nova dilucidatio*, dove egli illustra i princìpi primi della metafisica, individuandoli nel «principio di [non] contraddizione», formulato leibnizianamente come «ciò che è, è – ciò che non è, non è» (cioè, a rigore, come principio d'identità), ma considerato, con Wolff, come fonte di verità, cioè principio per la deduzione delle verità di ragione concernenti le essenze, e nel «principio di ragion determinante», riformulazione del principio leibniziano di ragion sufficiente, considerato come principio da cui dipendono le verità di fatto, cioè l'appartenenza di un predicato ad un soggetto (detta appunto «determinazione»).

Da questo secondo principio, secondo Kant, dipende anche l'esistenza delle cose, a proposito della quale egli respinge la critica di Crusius a Wolff, secondo cui l'esi-

stenza non ha bisogno di ragioni, osservando che, se ciò fosse vero, essa sarebbe sempre necessaria. Un primo segno di insoddisfazione per la metafisica wolffiana è tuttavia costituito dal fatto che Kant sente il bisogno di aggiungere agli altri due primi princìpi il «principio di successione», secondo cui il mutamento di una sostanza nel tempo implica la sua connessione causale con altre sostanze, e il «principio di coesistenza», secondo cui la connessione tra le sostanze implica la loro comune dipendenza da Dio.

La critica alla metafisica wolffiana (1762-69)

Abbiamo visto che intorno al 1762 Kant lesse Hume e Rousseau e si svegliò da quello che poi chiamò il «sonno dogmatico», cioè la sua adesione acritica alla metafisica wolffiana. In realtà ciò che contribuì soprattutto a questo «risveglio» fu un'adesione sempre maggiore alla fisica newtoniana, il cui metodo apparve a Kant come l'unico veramente scientifico, nonché l'accoglimento di alcune delle critiche rivolte a Wolff da Crusius e l'influenza della lettura di Rousseau sul suo modo di concepire la religione.

Nel *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative*, infatti, Kant dichiara che il metodo matematico impiegato da Wolff in metafisica, secondo cui si parte dai princìpi e si tenta di dedurre da essi tutte le verità, approda a oscure astrazioni, difficilmente controllabili, mentre è necessario partire dall'esperienza, come fa la fisica di Newton, e da questa risalire ai princìpi.

Nelle altre opere di questo periodo, poi, Kant passa a criticare direttamente il contenuto della metafisica di Wolff, in particolare per quanto concerne la teologia razionale. Così, nell'*Unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio* Kant anzitutto dà ragione a Crusius, secondo cui l'esistenza non è un predicato, cioè una determinazione di una cosa, la quale possa essere dedotta dalla sua essenza o da qualche ragione precedente; indi critica, su questa base, tutte le dimostrazioni tradizionali dell'esistenza di Dio, cioè quella «ontologica», quella «cosmologica» e quella «fisico-teologica» (su ciò torneremo in seguito); infine afferma che l'unico argomento valido per dimostrare l'esistenza di Dio è quello per cui il possibile presuppone l'esistente e, poiché è impossibile che non vi sia nessun possibile, deve necessariamente esservi un esistente, il quale è appunto Dio (di questo argomento, però, Kant non riparlerà più).

Analogamente, nelle *Indagini sull'evidenza dei princìpi della teologia naturale e della morale*, Kant nega che la teologia naturale possieda princìpi evidenti come quelli della geometria, perché quest'ultima costruisce i propri oggetti mediante le definizioni, mentre la metafisica in generale deve indagare la realtà esistente in sé, senza potersene costruire le definizioni, cioè i concetti che ne esprimono l'essenza. In questa stessa opera Kant si schiera, a proposito della morale, per l'etica di Hutcheson, affermando che la facoltà di cogliere il bene, e quindi di indicarci come ci dobbiamo comportare, non è la conoscenza, ma il sentimento; e nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* egli afferma che fra le qualità morali solo la virtù è sublime, e che essa si fonda sul sentimento, precisamente sul sentimento della bellezza e della dignità della natura umana (per questa dottrina ora Kant si richiama a Rousseau).

Infine, nei *Sogni di un visionario*, scritto concernente un'opera dello svedese Emanuele Swedenborg il quale sosteneva di essere in comunicazione con le anime dei defunti, Kant definisce appunto queste affermazioni «sogni di un visionario», cioè allu-

cinazioni, ma le spiega come derivanti dalla metafisica, la quale sarebbe essa stessa fatta di sogni, come dimostra il fatto che ognuno ne ha una diversa, cioè vive in un suo mondo particolare, il che accade appunto a chi sogna. Quest'ultima osservazione riprende un celebre frammento di Eraclìto, secondo cui solo il *lògos*, cioè la ragione, ci fa vivere tutti nello stesso mondo, come accade a chi è sveglio. Tuttavia proprio in quest'opera Kant afferma di essere innamorato della metafisica, il che rivela che egli considera sogno solo la metafisica wolffiana e non dispera di trovare un'altra metafisica che sia in armonia con la ragione.

La Dissertazione del 1770

Abbiamo visto che Kant tra il 1765 e il 1767 fu in corrispondenza con Lambert, da cui apprese la necessità di distinguere tra la materia e la forma della conoscenza, e che nel 1769 ricevette una «gran luce». Di tutto ciò probabilmente è documento la Dissertazione *Sulla forma e i princìpi del mondo sensibile e intelligibile*, che segna l'inizio della fase costruttiva del pensiero kantiano, anche se ciò che egli si accinge a costruire è una teoria «critica», non più però nel senso di critica alle filosofie altrui, bensì nel senso di esame critico della conoscenza umana, al fine di stabilirne il valore e i limiti. Questa teoria sarà poi chiamata «criticismo» kantiano.

La Dissertazione parte dal presupposto, allora diffuso nella filosofia tedesca, che vi siano due «mondi» del tutto distinti fra loro, quello «sensibile», oggetto della sensibilità, e quello «intelligibile», oggetto dell'intelletto. La **sensibilità**, afferma Kant, è una facoltà puramente passiva, cioè è la capacità di essere affetti, o modificati, dalle cose esterne, e ci fa conoscere non le cose, ma le affezioni, o modificazioni, che le cose producono sui nostri sensi. Essa dunque non ha per oggetto le cose come realmente sono (*sicuti sunt*), ma le cose come appaiono a noi (*sicuti apparent*), cioè il **fenomeno** (*phainòmenon*, dal verbo greco *phàinomai*, apparire). Si noti che qui Kant usa il termine «fenomeno» in un senso diverso da quello in cui lo usava Aristotele, al quale risale, cioè non come manifestazione della realtà stessa attraverso l'esperienza (*phàinomai* in greco significa anche «manifestarsi»), bensì come mera apparenza, diversa dalla realtà.

L'**intelletto**, invece, è la facoltà di «pensare» il mondo intelligibile, cioè di riferire i propri concetti a oggetti non sensibili, i quali costituiscono la vera realtà. Quest'ultima è detta pertanto **noumeno**, che significa realtà pensata (*noùmenon*, dal verbo greco *noèin*, pensare). Vediamo qui una posizione di tipo chiaramente platonico, secondo cui la vera realtà non è quella che appare ai sensi, ma quella che viene pensata dall'intelletto, e tra l'una e l'altra non c'è passaggio, cioè per conoscere la realtà intelligibile non si può passare attraverso la conoscenza di quella sensibile. Nella Dissertazione del 1770 però Kant non spiega come si giunga a conoscere la realtà intelligibile, cosa che doveva sembrargli alquanto difficile dopo le sue critiche alla metafisica wolffiana.

La scoperta originale contenuta nella Dissertazione è la spiegazione, data da Kant, di come si giunge a conoscere, e a conoscere scientificamente, cioè in modo sicuro, controllabile, incontestabile, la realtà sensibile. Quest'ultima, infatti, era l'oggetto della fisica newtoniana, cioè della fisica-matematica, della cui scientificità Kant era assolutamente convinto. Ebbene, ciò che ci permette di avere una conoscenza scientifica della realtà sensibile, afferma Kant, è il fatto che le nostre sensazioni sono rese possibili da due condizioni, le quali non sono a loro volta ricavate dalle sensazioni, cioè sono *a priori*, vale a dire anteriori ad esse, ossia lo **spazio** e il **tempo**. Come tali,

queste condizioni non dipendono dalle sensazioni, cioè non sono soggettive, non variano da soggetto a soggetto, ma sono universali e necessarie, cioè uguali per tutti, e in questo senso sono oggettive.

Lo spazio è la condizione delle sensazioni esterne, come risulta dal fatto che non possiamo percepire un oggetto fuori di noi senza collocarlo in un determinato punto dello spazio, e il tempo è la condizione delle sensazioni sia esterne che interne, come risulta dal fatto che non possiamo percepire nessun oggetto, né fuori di noi né dentro di noi, senza collocarlo in un determinato momento del tempo.

Applicando la terminologia di Lambert, Kant chiama le sensazioni «materia» della conoscenza sensibile e lo spazio e il tempo «forme» di essa. Egli precisa che queste forme sono oggetto, a loro volta, di conoscenza immediata, cioè sono «intuizioni», ma si tratta di intuizioni «pure», cioè non contaminate dalle sensazioni, perché le precedono, cioè sono indipendenti da ogni sensazione.

La prova che noi abbiamo l'intuizione pura dello spazio e del tempo è fornita dalle scienze matematiche, cioè rispettivamente dalla **geometria**, che è scienza dei rapporti spaziali (linee, superfici, grandezze) e prescinde dall'esperienza, e dall'**aritmetica**, che è scienza dei rapporti numerici, cioè implicanti il contare, vale a dire la successione temporale, e ugualmente prescinde dall'esperienza.

È appunto in virtù delle intuizioni pure dello spazio e del tempo, cioè del loro carattere universale e indipendente dalle sensazioni, che la geometria e l'aritmetica, cioè le matematiche, sono scienza; ma lo spazio e il tempo, in quanto sono condizioni delle sensazioni, ci permettono di avere scienza anche della realtà sensibile, precisamente quella scienza che è chiamata **meccanica razionale**, cioè la fisica-matematica fondata da Galilei e portata alla sua perfezione da Newton.

Naturalmente gli aspetti della realtà sensibile di cui in tal modo abbiamo scienza sono solo quelli quantitativi, vale a dire le tradizionali «qualità primarie», mentre di tutti gli altri aspetti non si dà alcuna scienza. In ogni caso si tratta di scienza del «fenomeno», ossia non della realtà in sé, bensì di come la realtà appare a noi, e tuttavia si tratta di autentica scienza, cioè di un sapere universale e necessario, quanto lo sono appunto le matematiche.

Si noterà, infine, come Kant con questa dottrina dello spazio e del tempo come intuizioni pure prenda le distanze sia da Newton, che concepiva lo spazio e il tempo come realtà assolute, cioè esistenti in sé, sia da Leibniz, che li concepiva come semplici relazioni tra i corpi, esistenti solo in questi ultimi. Per Kant lo spazio e il tempo esistono propriamente solo nel soggetto conoscente, tuttavia hanno un carattere di universalità e necessità che li rende del tutto indipendenti dalle sensazioni degli oggetti fisici.

3 LA «CRITICA DELLA RAGION PURA»

Il problema critico

Il problema che la Dissertazione del 1770 non aveva affrontato, come abbiamo visto, è quello del rapporto tra l'intelletto e il suo oggetto, cioè il mondo intelligibile, ossia il problema del valore scientifico della metafisica, valore al quale, come sappiamo, Kant non credeva più. A questo problema è dedicata la riflessione kantiana tra il 1770 e il 1781 e la soluzione è data dalla *Critica della ragion pura*, l'opera più famosa di Kant e una tra le più profonde dell'intera storia della filosofia.

Nella prefazione alla prima edizione di quest'opera Kant dichiara subito che la metafisica, in quanto espressione dell'aspirazione della ragione a conoscere realtà che trascendono l'esperienza, è diventata un «campo di lotte senza fine», il che induce a dubitare fortemente della sua scientificità. Per accertare quale sia il suo valore, è necessario pertanto istituire un «tribunale della ragione», cioè sottoporre la ragione a una «critica», ovvero ad un esame, il quale accerti le sue capacità di conoscere, ovvero l'estensione e i limiti delle sue conoscenze. La ragione che viene sottoposta a tale critica è detta «ragione pura», perché è la facoltà che aspira a conoscere indipendentemente da ogni esperienza, cioè la facoltà con cui si vuole fare metafisica.

Nella prefazione alla seconda edizione, poi, Kant precisa che la matematica e la fisica, a differenza della metafisica, sono sicuramente scienze e lo sono diventate nel momento in cui si è compiuta al loro interno una specie di rivoluzione, cioè si è compreso che non è il soggetto conoscente che deve adeguarsi all'oggetto da conoscere, bensì è quest'ultimo che deve adeguarsi al soggetto conoscente. In altre parole, si è compreso che la ragione conosce scientificamente, cioè *a priori*, con universalità e necessità, un oggetto solo quando essa cerca in tale oggetto ciò che essa stessa vi ha posto, ossia i suoi stessi concetti, i quali sono appunto *a priori*, cioè universali e necessari.

Ciò è accaduto alla matematica quando i Greci (Talete, Pitagora, Euclide, ecc.) hanno capito che, per avere scienza, ad esempio, delle figure geometriche, bisognava costruirle *a priori*, per mezzo di definizioni, e dedurre le loro proprietà da queste definizioni; ed è accaduto alla fisica quando Galilei ha capito che, per avere scienza della natura, bisogna interrogarla mediante l'esperimento e vedere se essa si comporta o meno secondo le leggi che la ragione stessa ha costruito, cioè le leggi matematiche.

In entrambi i casi si è compiuta, osserva Kant, una specie di **rivoluzione copernicana**, cioè si è rovesciato il rapporto tradizionale tra il soggetto e l'oggetto: come Copernico, vedendo che non riusciva a spiegare i moti degli astri facendoli girare attorno all'osservatore, li ha spiegati facendo girare l'osservatore attorno ad essi, così la ragione, se vede che i suoi concetti non riescono a regolarsi sulle cose, cioè a conoscere con sicurezza come le cose sono in se stesse, deve ammettere che le cose siano regolate dai suoi concetti, cioè deve limitarsi a conoscere ciò che essa stessa, per mezzo dei suoi concetti *a priori*, mette nelle cose. In tal caso il vero oggetto della ragione non sono più le cose in se stesse, bensì ciò che la ragione stessa ha messo nelle cose. È possibile questo, si chiede Kant, anche alla metafisica, la quale non dispone né delle intuizioni pure proprie della matematica, né della possibilità di ricorrere ad esperimenti propria della fisica? Questo è il problema della *Critica*.

Un'ulteriore precisazione di tale problema si ha nell'introduzione all'opera. Qui Kant distingue i giudizi, cioè gli atti conoscitivi con cui si attribuisce un predicato ad un soggetto, in **giudizi analitici**, consistenti nell'attribuire al soggetto un predicato già contenuto nel concetto di esso e perciò equivalenti ad una «analisi» o scomposizione del concetto stesso del soggetto, e **giudizi sintetici**, consistenti nell'attribuire al soggetto un predicato non contenuto nel concetto di esso e perciò equivalenti ad una vera e propria «sintesi» o composizione fra due concetti distinti.

Si tratta, come si vede, di una distinzione completamente diversa da quella tra «metodo analitico», consistente nel risalire dalle conclusioni di un ragionamento alle sue premesse, e «metodo sintetico», consistente nel discendere dalle premesse alle conclusioni. La nuova distinzione introdotta da Kant ricorda piuttosto quella stabilita da Leibniz tra verità di ragione e verità di fatto.

I giudizi analitici, prosegue Kant, sono sempre *a priori*, cioè non hanno bisogno dell'esperienza, perché derivano da puri concetti, e perciò sono universali e necessari, cioè valgono in tutti i casi e necessariamente; essi però sono tautologici, cioè tali che il predicato dice la stessa cosa (*tautò*) che dice il soggetto. Tale è, per esempio, il giudizio «tutti i corpi sono estesi», che vale sempre, ma non aggiunge nulla al concetto di corpo, il quale contiene già in sé il carattere dell'estensione.

Invece i giudizi sintetici hanno sempre bisogno dell'esperienza, da cui ricavare un predicato che non è contenuto nel concetto del soggetto; tuttavia l'appartenenza di tale predicato al soggetto può essere anch'essa attestata soltanto dall'esperienza, nel qual caso essi sono giudizi sintetici *a posteriori*, cioè totalmente dipendenti dall'esperienza, oppure può essere indipendente dall'esperienza, nel qual caso essi sono giudizi sintetici *a priori*. Entrambi questi tipi di giudizio sintetico aggiungono qualcosa alla nostra conoscenza, ma quelli sintetici *a posteriori* hanno un valore del tutto particolare e contingente, cioè non producono autentica scienza, mentre quelli sintetici *a priori*, oltre a portare una nuova conoscenza, hanno anche un valore universale e necessario, cioè producono vera e propria scienza.

Un esempio di giudizio sintetico *a posteriori* è, per Kant, «tutti i corpi sono pesanti», il quale aggiunge qualcosa al concetto di corpo, perché non è evidente che ogni corpo sia pesante, come è provato dal fatto che gli antichi consideravano alcuni corpi come leggeri (per esempio l'aria e il fuoco); ma esso non ha un valore universale e necessario, perché non si può escludere che in futuro si scopra qualche corpo realmente leggero. Esempi di giudizi sintetici *a priori* sono invece, secondo Kant, tutti i giudizi della matematica, quali «7 + 5 = 12» e «la retta è la linea più breve fra due punti». Nel primo, infatti, il soggetto, ossia 7 + 5, non è uguale in modo evidente al predicato, ossia 12, tant'è vero che per scoprirlo è necessario contare (la cosa si capisce meglio prendendo ad esempio numeri molto più grandi), ma tuttavia lo è universalmente e necessariamente. Nel secondo il concetto di retta, cioè di linea dotata di una certa qualità (quella di essere appunto diritta, cioè non curva), non comprende in modo evidente quello di brevità, che si riferisce ad una quantità, eppure non c'è dubbio che il giudizio vale universalmente e necessariamente.

Oltre ai giudizi della matematica, sono sintetici *a priori*, secondo Kant, anche quelli della fisica, per esempio il giudizio «nel mutamento la quantità di materia resta invariata», dove il concetto di quantità di materia non contiene, di per sé, il carattere dell'invarianza; eppure questo gli appartiene universalmente e necessariamente, come si può dimostrare attraverso una serie di esperimenti, tant'è vero che il giudizio in questione è una vera e propria legge fisica. Dunque sono i giudizi sintentici *a priori* quelli che consentono alla matematica ed alla fisica di essere scienze.

È possibile, si chiede allora Kant, che anche la metafisica sia fatta di giudizi sintetici *a priori*? E, prima ancora, come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? Cioè che cosa garantisce la loro validità, ossia la perfetta conformità tra la connessione da essi espressa e la realtà? Che cosa, insomma, garantisce il valore della scienza? Questo è il problema che deve essere risolto dalla *Critica della ragion pura*.

Si noti come, nella formulazione di tale problema, Kant da un lato proceda in modo rigorosamente critico, chiedendosi quale sia la condizione della scienza in generale, mentre da un altro assuma acriticamente alcuni presupposti, quali il carattere scientifico della matematica e della fisica e conseguentemente il carattere scientifico dei soli giudizi sintetici *a priori*, cioè dei giudizi di cui sono strutturate tali scienze. L'u-

nica disciplina nei confronti della quale Kant è integralmente critico, è la metafisica, come appare dalla formulazione che di tali problemi egli dà al termine dell'introduzione, cioè: 1) come è possibile la matematica pura (cioè la matematica in quanto scienza)? 2) come è possibile la fisica pura (cioè la fisica in quanto scienza)? 3) come è possibile la metafisica come scienza?

La differenza nell'atteggiamento di Kant verso la metafisica risulta ancora più chiaro dalla formulazione che degli stessi problemi è data nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*, cioè nell'opera scritta da Kant per chiarire il contenuto della *Critica della ragion pura*, cioè: 1) come è possibile la matematica pura? 2) come è possibile la fisica pura? 3) è, in generale, possibile una metafisica? Qui infatti si dà per scontato che una matematica pura e una fisica pura esistano, ossia che la matematica e la fisica siano scienze (tale era l'impressione suscitata in Kant dalla scienza newtoniana), e si chiede solo a quali condizioni esse lo siano, cioè in virtù di che cosa; invece non si dà affatto per scontato che la metafisica sia scienza, perciò, prima di chiedersi a quali condizioni essa lo sia, Kant si chiede, giustamente, se in generale essa lo sia.

L'Estetica trascendentale

La *Critica della ragion pura* comprende una «dottrina trascendentale degli elementi» e una «dottrina trascendentale del metodo». A questo proposito è necessario chiarire che cosa Kant intende per «trascendentale» e soprattutto fare attenzione a non confondere, come spesso accade, il «trascendentale» col «trascendente». Questi due termini, coniati entrambi dalla Scolastica medioevale, avevano già allora due significati diversi, poiché «trascendente» indicava ciò che trascende il mondo dell'esperienza, ossia un ente che sta al di là, o al di sopra, del mondo dell'esperienza, precisamente Dio, mentre «trascendentale» indicava un predicato che trascende, in universalità, le stesse categorie, cioè i sommi generi, precisamente l'essere e le sue proprietà più universali (il vero, il bene).

In Kant «trascendente» mantiene lo stesso significato che nella Scolastica, cioè indica ciò che sta al di là dell'esperienza, in particolare, come vedremo, l'anima, il mondo e Dio; invece «**trascendentale**» viene a significare ciò che precede qualsiasi esperienza e ne è la condizione, per cui è sinonimo di *a priori* o di «puro». Questo termine conserva dunque lo stesso significato di massima universalità che aveva nella Scolastica, ma tale significato, anziché contrassegnare delle realtà esistenti in sé, quali l'essere e le sue proprietà, contrassegna le forme proprie della ragione, cioè del soggetto conoscente.

Da questo significato principale del termine «trascendentale» ne deriva in Kant un secondo, cioè quello per cui esso designa ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscere gli oggetti, poiché tale modo di conoscere è reso possibile da forme *a priori*. Ora, la «dottrina trascendentale degli elementi» è lo studio delle forme trascendentali, cioè *a priori*, con cui la ragione conosce i suoi oggetti, mentre la «dottrina trascendentale del metodo» è lo studio del modo in cui la ragione costruisce il sistema completo delle sue conoscenze.

La più ampia ed importante è la prima, la quale si divide a sua volta in «Estetica trascendentale», cioè studio delle forme *a priori* della sensibilità, e «Logica trascendentale», cioè studio delle forme *a priori* dell'intelletto. È noto, infatti, che per Kant que-

ste sono le due fonti distinte della conoscenza umana. Il termine **estetica**, introdotto da Baumgarten per indicare la scienza del bello, è così ricondotto da Kant al suo significato di «scienza della sensibilità», in conformità col significato che il termine *àisthesis* ha in greco, cioè sensazione o percezione sensoriale.

La sensibilità, dice Kant, è la facoltà attraverso cui gli oggetti ci sono dati, cioè modificano in qualche modo il nostro spirito. Gli atti conoscitivi propri della sensibilità sono le **intuizioni**, conoscenze immediate, dirette, dei loro oggetti: questi ultimi, però, non sono gli oggetti esterni, cioè le cose esistenti in sé, bensì gli effetti che questi producono sulla nostra sensibilità, cioè le modifiche che i nostri sensi patiscono ad opera delle cose esterne. Per questo carattere di immediatezza, la conformità delle intuizioni ai loro oggetti non è mai un problema, ma è sempre fuori discussione: ciò tuttavia accade solo nel caso della conoscenza sensibile, la quale ha appunto per oggetto le modifiche che le cose producono su di noi. Per Kant, dunque, le intuizioni possono essere solo sensibili, cioè solo la sensibilità può intuire, l'intelletto non ha intuizioni, non esistono intuizioni intellettuali, perché l'intelletto non è direttamente in contatto con i suoi oggetti, cioè con le realtà intelligibili.

Le intuizioni sensibili, o **intuizioni empiriche**, sono tuttavia rese possibili, come abbiamo già visto a proposito della Dissertazione del 1770, dalle **intuizioni pure**, cioè dallo spazio e dal tempo, che di esse costituiscono la forma, mentre le sensazioni propriamente dette, cioè le modifiche prodotte negli organi di senso, ne costituiscono la materia. Lo **spazio** ed il **tempo**, prosegue Kant, non sono infatti concetti di origine empirica, perché precedono tutte le rappresentazioni empiriche, ma sono dati *a priori* come condizioni necessarie di queste. Essi non sono proprietà delle cose in sé, ma di essi si può parlare solo dal punto di vista dell'uomo, perché abbracciano tutte e solo le cose che possono apparire all'uomo. Si può dire che spazio e tempo hanno una «realtà empirica», nel senso che rispetto all'esperienza (vale a dire al fenomeno) sono reali, ma rispetto alle cose in sé essi hanno un'«idealità trascendentale», cioè esistono solo nella mente umana come sue forme, appunto, trascendentali.

Infine lo spazio e il tempo, conclude Kant, sono condizioni di giudizi sintetici *a priori*, come è dimostrato, nel caso dello spazio, dalla **geometria**, la quale determina le proprietà dello spazio sia sinteticamente, cioè con giudizi sintetici, sia *a priori*, cioè con giudizi dotati di validità universale e necessaria, e nel caso del tempo, dall'**aritmetica**, a proposito della quale si può dire altrettanto. Spazio e tempo, dunque, sono le condizioni che permettono alla matematica di essere una conoscenza pura, universale e necessaria, cioè di essere scienza. Si è così risposto al primo dei tre problemi della *Critica*.

Ma al tempo stesso si è chiarito in quale senso la matematica è una scienza, non cioè nel senso che essa ci faccia conoscere le cose come sono in se stesse, bensì nel senso che essa ci fa conoscere le cose come appaiono a noi, ossia il **fenomeno**.

Ogni nostra intuizione, afferma Kant, non è che la rappresentazione di un fenomeno; che cosa siano le cose in sé, separate dalla ricettività dei nostri sensi, ci rimane affatto ignoto. Noi conosciamo solo il nostro modo di percepirle, che ci è peculiare ed appartiene a tutti gli uomini. La matematica, insomma, ci permette di avere scienza, cioè conoscenza universale e necessaria, di quegli aspetti del mondo sensibile che si lasciano ricondurre a rapporti di spazio e di tempo, cioè degli aspetti quantitativi, ma questi non costituiscono affatto l'essenza intima delle cose, che ci rimane ignota.

Con questa dottrina Kant per un verso si colloca al culmine del matematismo moderno, perché dà assolutamente per scontato il carattere scientifico, ossia universale e necessario, della matematica, ma per un altro verso indica con chiarezza i limiti dello stesso matematismo, perché mostra che la matematica può essere scienza, ossia conoscenza universale e necessaria, precisamente in quanto non è conoscenza di come le cose stanno in se stesse, bensì soltanto di certi aspetti delle cose che appaiono esclusivamente a noi, vale a dire gli aspetti quantitativi. In tal modo egli concilia il carattere convenzionale della matematica, rilevato già da Hobbes e da Vico, col suo carattere scientifico, dove per scientificità non si intende più la conformità assoluta di una conoscenza ad un oggetto in sé, ma semplicemente l'universalità e la necessità di tale conoscenza, cioè la sua validità per tutti i possibili soggetti.

L'Analitica trascendentale

La Logica trascendentale, come abbiamo visto, è lo studio delle forme *a priori* della seconda grande fonte della conoscenza umana, cioè l'intelletto. Essa si distingue dalla **logica generale**, cioè da quella che per Kant è la logica aristotelica, perché non si limita, come quest'ultima, allo studio degli elementi della conoscenza intellettiva (concetti, giudizi, sillogismi) considerati in se stessi, prescindendo dal loro rapporto con l'oggetto (logica formale), ma li studia come forme della conoscenza degli oggetti, cioè determina l'estensione e la validità della conoscenza *a priori* degli oggetti.

La logica generale, secondo Kant, si distingueva in una **analitica**, o studio degli elementi del pensiero al fine di determinarne le regole d'uso, e quindi «canone», vale a dire regola, del pensiero, e in una **dialettica**, o uso illegittimo di tali regole come «organo», vale a dire strumento, per la produzione di conoscenze, le quali non possono essere che false. Qui Kant interpreta secondo una certa manualistica del Settecento la distinzione aristotelica tra analitica e dialettica, identificando però quest'ultima con la sofistica. Egli la definisce, infatti, anche «logica dell'apparenza» e «arte sofistica di dare alle proprie volontarie illusioni la tinta della verità», pur riconoscendo che il nome di dialettica può essere usato anche per indicare la critica di tale apparenza (e così la intendeva, infatti, Aristotele).

Anche la logica trascendentale si divide, analogamente, in una **Analitica trascendentale**, la quale studia gli elementi del pensiero nel loro rapporto con gli oggetti e dimostra, come vedremo, che essi possono essere applicati solo agli oggetti di esperienza, e in una **Dialettica trascendentale**, la quale pretende di usare tali elementi per conoscere oggetti che stanno al di là dell'esperienza, facendone in tal modo un uso illegittimo, che produce non conoscenze, ma illusioni. Con questo significato di dialettica trascendentale Kant si riferisce, come vedremo, ad una certa metafisica, cioè quella wolffiana. Tuttavia, appellandosi al secondo significato di dialettica proprio della logica generale («critica dell'apparenza»), egli si ritiene autorizzato a chiamare Dialettica trascendentale la critica che egli stesso muove al suddetto uso illegittimo degli elementi del pensiero, cioè l'ultima parte della sua dottrina trascendentale degli elementi.

Gli elementi del pensiero sono costituiti anzitutto dai concetti, perciò Kant espone anzitutto l'«analitica dei concetti». Egli tuttavia non si occupa dei concetti empirici, cioè ricavati per astrazione dalle rappresentazioni empiriche (quelli, per intenderci,

di cui parlava la Scolastica), bensì dei concetti puri, cioè *a priori*, che precedono l'esperienza. Questi, secondo Kant, sono ciò che permette all'intelletto di collegare tra loro le rappresentazioni, o intuizioni, empiriche (già organizzate, dunque, nello spazio e nel tempo), per formulare dei giudizi.

La funzione dell'intelletto infatti, secondo Kant, è essenzialmente quella di giudicare, cioè di unificare tra loro le rappresentazioni empiriche, mediante giudizi sintetici *a priori*. I giudizi dell'intelletto, però, non sono più quelli della matematica, che si limitano a calcolare rigorosamente gli aspetti quantitativi delle rappresentazioni. Essi collegano tra loro rappresentazioni diverse, in virtù, certo, dei loro aspetti quantitativi, ma secondo un ordine più complesso, che è quello espresso dalle leggi fisiche. I giudizi in questione, pertanto, sono quelli della fisica.

Ebbene, ciò che permette tali giudizi, ossia ciò che collega tra loro in modo universale e necessario le rappresentazioni empiriche, sono appunto i **concetti puri** dell'intelletto. Questi sono pertanto delle forme, delle condizioni *a priori* dei giudizi, di cui le rappresentazioni empiriche costituiscono la materia. Essi sono ciò che, nel giudizio sintetico *a priori*, costituisce il «legame» (*Verbindung*), appunto, *a priori*, tra il soggetto e il predicato, cioè tra le rappresentazioni empiriche.

Si noti che, unificando tra loro le rappresentazioni per mezzo dei concetti, l'intelletto «riferisce» tali rappresentazioni ai loro oggetti, cioè alle cose di cui esse sono rappresentazioni, ed in tal modo «pensa» tali oggetti, che in se stessi rimangono sconosciuti. L'intelletto, insomma, si comporta come un soggetto che riceva dei messaggi, per esempio delle lettere (le rappresentazioni empiriche), da un corrispondente a lui sconosciuto (la cosa in sé), e cerchi di ricostruire l'identità di questo sconosciuto collegando tra di loro tutti i suoi messaggi: in questo senso l'unificare i messaggi, cioè le rappresentazioni, è l'unico modo per riuscire a pensare, cioè a identificare, il loro autore.

Ebbene, se i concetti puri sono in funzione dei giudizi, cioè servono a permettere l'unificazione tra le rappresentazioni operata dai giudizi, essi corrisponderanno ai dodici tipi fondamentali di giudizio, divisi secondo i loro quattro caratteri fondamentali (quantità, qualità, relazione e modalità). Avremo così dodici concetti puri o, come dice Kant riprendendo il termine aristotelico, **categorie**, cioè tre per la quantità (unità, pluralità, totalità), tre per la qualità (realtà, negazione, limitazione), tre per la relazione (sostanza-accidente, causa-effetto, azione reciproca) e tre per la modalità (possibilità, esistenza, necessità).

In tal modo Kant ha «dedotto» le sue categorie dai tipi di giudizio classificati dalla stessa logica aristotelica (egli parla a questo proposito di «deduzione metafisica»), cioè ha mostrato che esse devono essere necessariamente tante e tali, mentre Aristotele ne ha dato, come lo stesso Kant gli rimprovera, una semplice esposizione «rapsodica», cioè disordinata, non necessaria. Tale differenza è dovuta al fatto che le categorie di Aristotele, per quanto siano i generi più universali, sono pur sempre ricavate dall'esperienza, mentre quelle di Kant sono del tutto *a priori*, cioè sono forme, o strutture, dell'intelletto, e quindi devono avere un ordine razionale.

Si noti che tra le categorie della relazione Kant indica il concetto di **sostanza** e il concetto di **causa**, cioè i due concetti che più erano stati contestati dalla filosofia moderna, specialmente empiristica, e che tuttavia stanno alla base della scienza della natura, cioè della fisica. Facendone dei concetti *a priori*, Kant nega, con Hume, che essi possano essere desunti dall'esperienza, ma non per questo li priva di qualsiasi va-

lore, anzi attribuisce loro precisamente il valore di condizioni universali e necessarie della stessa esperienza. Pertanto le leggi fisiche, basate sulla relazione di causa ed effetto, lungi dall'essere soltanto l'espressione di un'abitudine psicologica, come sosteneva Hume, hanno un valore universale e necessario, cioè sono autentiche leggi scientifiche, e quindi le categorie sono ciò che rende possibile la fisica come scienza.

È così risolto anche il secondo problema della *Critica della ragion pura*, pur se la fisica risulta essere anch'essa, come la matematica, scienza soltanto del fenomeno, cioè non di come le cose stanno in sé, ma di come le cose appaiono a noi. È vero, infatti, che le categorie conferiscono ai giudizi della fisica un valore universale e necessario, ma a condizione che questi unifichino delle rappresentazioni empiriche, cioè appunto dei fenomeni. Di tali fenomeni, tuttavia, è possibile avere autentica scienza, cioè conoscerne l'ordine necessario, proprio perché, come Kant diceva nella prefazione alla seconda edizione della *Critica*, questo ordine necessario è introdotto nell'oggetto, cioè nel fenomeno, dal soggetto stesso. La fisica newtoniana subisce così lo stesso destino della matematica: è garantita da Kant come autentica scienza, ma soltanto di ciò che appare all'uomo.

Resta da risolvere ora il problema più importante relativamente alle categorie, che non era stato affrontato nella Dissertazione del 1770 e la cui soluzione costituisce l'autentica scoperta compiuta dalla *Critica della ragion pura*, cioè: che cosa garantisce il «riferimento» delle categorie all'oggetto che sta oltre l'esperienza, ovvero su che cosa si fonda la validità dell'unità che le categorie, attraverso il giudizio, attribuiscono alle rappresentazioni di tale oggetto?

Rispondere a questa domanda significa, dice Kant, operare la **deduzione trascendentale** delle categorie, cioè giustificarle nella loro funzione di concetti capaci di riferirsi ad un oggetto che essi non ricavano dall'esperienza. Il problema non si pone per le intuizioni pure, il cui riferimento ad un oggetto (il dato) è evidente, in quanto tale oggetto non può apparirci se non attraverso di esse.

La soluzione proposta da Kant al problema della deduzione trascendentale è che il fondamento, la garanzia di validità, la legittimazione dell'unità operata dalle categorie, è costituito dall'unità dello stesso soggetto pensante, cioè da quello che Kant chiama l'«**io penso**», ovvero l'**Appercezione trascendentale**. Questo non è altro che la coscienza che noi abbiamo di noi stessi come soggetti pensanti, cioè la coscienza che tutte le nostre rappresentazioni appartengono ad una stessa coscienza, la nostra, ovvero il nostro «io». Di ciò abbiamo una percezione che non è empirica, cioè non deriva dall'esperienza, perché è la condizione di ogni nostra esperienza: perciò Kant la chiama «appercezione pura», o «originaria», o «trascendentale». Che essa sia la condizione di ogni nostra rappresentazione, anzi di ogni nostro giudizio, risulta chiaramente dal fatto che, qualsiasi giudizio noi formuliamo, per esempio «A è B», esso deve essere sempre accompagnato dalla dichiarazione «io penso», per esempio «io penso che A è B».

In tal modo Kant, ritenendo che l'intelletto non possa attingere direttamente l'oggetto delle varie rappresentazioni, e quindi non possa cogliere direttamente in questo l'unità che di diritto esso possiede, attribuisce al soggetto conoscente il diritto di conferire lui alle varie rappresentazioni l'unità che esse debbono avere per poter essere legittimamente ritenute rappresentazioni dell'oggetto. Egli insomma sostituisce all'inattingibile unità dell'oggetto l'originaria unità del soggetto, mettendo, per così dire, al posto dell'oggetto, come fonte di unità delle sue rappresentazioni, il sog-

getto. Questa è l'autentica «rivoluzione copernicana» di cui si parla nella prefazione alla seconda edizione della *Critica*.

Naturalmente l'unità in tal modo fondata ha tutto il diritto di essere considerata «oggettiva» perché è l'unica unità possibile: ma oggettiva non nel senso di appartenente all'oggetto, bensì nel senso di valida universalmente e necessariamente. E il risultato dell'unificazione in tal modo stabilita, cioè l'oggetto dell'esperienza, ha tutto il diritto di essere considerato l'oggetto *tout court* dell'intelletto, perché è l'unico oggetto conoscibile.

Sempre a proposito dei concetti puri dell'intelletto, Kant si chiede che cosa permetta la loro applicazione alle rappresentazioni empiriche, dato che tra concetti e rappresentazioni c'è eterogeneità. La sua risposta è la dottrina dello **schematismo dei concetti puri**, cioè della necessità di un intermediario tra concetti puri e rappresentazioni sensibili, che renda possibile l'applicazione dei primi alle seconde: questo intermediario è detto da Kant «schema trascendentale» ed è individuato in una determinazione temporale, nel senso che è possibile collegare tra loro due rappresentazioni empiriche solo ammettendo tra loro un rapporto di tempo, per esempio una successione, o una simultaneità. Tale schema, secondo Kant, è prodotto dall'**immaginazione**, che è una facoltà intermedia tra la sensibilità e l'intelletto e che ha quindi anche un carattere **produttivo**.

Infine Kant si chiede quali siano i princìpi supremi dell'intelletto, cioè i giudizi *a priori* supremi su cui si fondano tutti gli altri giudizi formulati per mezzo dei concetti puri. È questa la cosiddetta «analitica dei princìpi», che costituisce la seconda parte dell'Analitica trascendentale. Il **principio supremo di tutti i giudizi analitici**, dice Kant, è il principio di [non] contraddizione, da lui formulato come «a nessuna cosa conviene un predicato che la contraddica», dove resta escluso il riferimento al tempo contenuto nella formulazione aristotelica. Tale principio, per Kant, ha un valore puramente formale, cioè è condizione soltanto negativa, vale a dire necessaria ma non sufficiente, della verità.

Invece il **principio supremo di tutti i giudizi sintetici «a priori»** è, come abbiamo visto, la stessa Appercezione trascendentale, cioè l'«io penso», che viene espresso nella seguente formulazione: «le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono ad un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza», dove le condizioni della possibilità dell'esperienza, cioè l'«io penso», e le categorie che su di esso si fondano, risultano essere, come abbiamo visto, princìpi costitutivi degli stessi oggetti dell'esperienza, poiché conferiscono alle rappresentazioni quell'unità che esse devono avere per essere rappresentazioni di un oggetto. Si tenga presente che per «esperienza» Kant intende non la semplice intuizione sensibile, ma la conoscenza dell'ordine complessivo dei fenomeni, e per «oggetti dell'esperienza» ciascuno degli oggetti compresi in tale ordine.

Accanto ai princìpi supremi dell'intelletto vi sono anche dei princìpi più particolari, che corrispondono ai quattro tipi di categorie distinti da Kant: gli «assiomi dell'intuizione», le «anticipazioni della percezione», le «analogie dell'esperienza» e i «postulati del pensiero empirico». I più interessanti tra essi sono le **analogie dell'esperienza**, che corrispondono alle categorie della relazione, e sono: 1) il principio della permanenza della sostanza, 2) la legge di causalità e 3) la legge dell'azione reciproca. Esse recuperano dunque, a livello di princìpi *a priori*, le principali leggi della meccanica newtoniana, confermando ancora una volta il carattere scientifico, cioè universale e necessario, di questa.

Kant può così concludere l'Analitica trascendentale mediante la **distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni**, dichiarando che l'intelletto può fare solo un uso empirico (cioè limitato all'esperienza) dei suoi concetti *a priori*, non mai un uso trascendente (cioè al di là dell'esperienza), ossia può applicarli solo a fenomeni, non mai a cose in sé. Così, mentre nella Dissertazione del 1770 aveva stabilito che ci può essere scienza *anche* dell'esperienza, nella *Critica della ragion pura* stabilisce che ci può essere scienza *solo* dell'esperienza. Tuttavia anche delle cose in sé l'intelletto si fa una rappresentazione, tant'è vero che la contrappone al fenomeno chiamandola «noumeno». Si tratta, però, di una rappresentazione del tutto indeterminata, cioè negativa.

Il **noumeno**, dice Kant, è tale, cioè pensato, solo in senso negativo, ossia solo come qualcosa che non è oggetto della nostra intuizione sensibile: di esso non abbiamo un'intuizione intellettuale, poiché questa è assolutamente fuori della nostra capacità conoscitiva. Il concetto di noumeno, inoltre, è detto da Kant «problematico», ossia non contiene nessuna contraddizione, anzi è necessario, perché si connette con tutti gli altri concetti come esprimente una loro limitazione, ma la sua verità oggettiva non può essere in alcun modo conosciuta. Il noumeno esprime il problema inevitabilmente connesso con la limitazione della nostra sensibilità, quello cioè di una realtà diversa da quella sensibile. Esso insomma è un «concetto-limite» (*Grenzbegriff*), cioè serve a circoscrivere le pretese della sensibilità, ed in questo senso è inevitabile.

In altre parole, noi non possiamo conoscere la natura, cioè l'essenza, del noumeno, perciò non possiamo averne un concetto positivo; tuttavia ne conosciamo l'esistenza, precisamente come l'esistenza di qualcosa da cui provengono le nostre rappresentazioni e a cui esse devono essere riferite. Questo, per Kant, è un fatto innegabile: poiché la conoscenza sensibile è passiva, deve esserci qualcosa da cui i sensi subiscono le loro modificazioni, e questo è il noumeno. Del noumeno, pertanto, si conosce non solo l'esistenza, ma addirittura la necessità, nel senso che il suo concetto indica il limite necessario della nostra conoscenza scientifica e con ciò attesta inequivocabilmente l'esistenza di oggetti che stanno al di là del mondo sensibile. In virtù di questa sua dottrina Kant rifiutò sempre recisamente qualsiasi interpretazione del suo pensiero in senso idealistico.

La Dialettica trascendentale

L'ultima parte della dottrina degli elementi della *Critica della ragion pura* è dedicata all'esposizione della Dialettica trascendentale, intesa come logica dell'apparenza, e alla sua critica. Tale apparenza, detta da Kant **illusione trascendentale**, nasce dall'uso di altri princìpi, diversi da quelli finora menzionati, ma ugualmente propri della ragione, i quali si riferiscono ad oggetti che trascendono l'esperienza. Essa, secondo Kant, è un'illusione inevitabile e naturale per la ragione, perché la natura della ragione è proprio quella di tendere ad una conoscenza superiore a quella data dall'esperienza. L'illusione trascendentale pertanto non potrà mai venire eliminata: l'unica cosa che si può fare, è rendersi conto, attraverso appunto la critica, del suo carattere di illusione, perché nessuna scienza è possibile al di là dell'esperienza.

La facoltà a cui appartengono i princìpi in questione è detta da Kant «ragione» in un senso più specifico di quello in cui si parla di ragione per indicare l'intera facoltà di conoscere *a priori*: quest'ultima comprende infatti, secondo Kant, due facoltà distinte, che sono l'**intelletto** (*Verstand*), il quale, come abbiamo visto, non è la facoltà

di intuire, ma la facoltà di unificare tra loro i fenomeni mediante alcune regole, cioè mediante le categorie, e la **ragione** (*Vernunft*) nel senso più specifico, o ragione vera e propria, definita da Kant come la facoltà di unificare tra di loro le regole dell'intelletto per mezzo di princìpi superiori.

Mentre tutta la filosofia precedente aveva affermato la superiorità dell'intelletto, inteso come facoltà di intuire, sulla ragione, intesa come facoltà di ragionare, Kant afferma al contrario la superiorità della ragione sull'intelletto, perché il tipo di unità a cui aspira la ragione è superiore a quella realizzata dall'intelletto, cioè è l'unificazione ulteriore dei risultati raggiunti dall'intelletto. Come nella logica generale la ragione unifica i giudizi nei sillogismi, o ragionamenti, così nella logica trascendentale la ragione unifica le regole dell'intelletto nei princìpi.

Il principio supremo per mezzo del quale la ragione cerca di unificare i risultati dell'intelletto si basa sull'idea dell'**incondizionato** e consiste nell'affermare che, se è dato il condizionato, ossia ciò che è conosciuto dall'intelletto, deve essere data anche l'intera serie delle sue condizioni, la quale di per sé è incondizionata. Questo principio è l'espressione di un'esigenza legittima della ragione, cioè quella di ricondurre la molteplicità del condizionato, vale a dire del mondo dell'esperienza, alla massima unità possibile; quando, tuttavia, tale principio viene scambiato per una conoscenza oggettiva, cioè per la conoscenza di una realtà incondizionata, esso si rivela illusorio, perché tale realtà non ci è mai data nell'esperienza e dunque non può mai costituire l'oggetto di un concetto puro.

L'idea dell'incondizionato si specifica, secondo Kant, in tre idee più particolari, che egli chiama «idee della ragione» o **idee trascendentali**, le quali sono le forme *a priori* della ragione, analoghe alle categorie, che sono le forme *a priori* dell'intelletto.

Kant le chiama «idee» per distinguerle, appunto, dalle categorie, e assume il termine «idea» nel senso platonico, cioè di principio a cui nulla v'è di adeguato nell'esperienza (solo che per Platone tali princìpi erano realtà in sé, mentre per Kant sono solo forme della ragione). Come il sillogismo, o ragionamento, consiste nel riportare una conoscenza (la conclusione) sotto le sue condizioni (le premesse), così la ragione, mediante le idee trascendentali, riporta le conoscenze dell'intelletto alla totalità delle loro condizioni, cioè all'incondizionato, per mezzo dei suoi «raziocinii».

Ora, le conoscenze dell'intelletto possono essere ricondotte ad unità in tre modi: attraverso la loro relazione al soggetto pensante, attraverso la loro relazione all'oggetto pensato e attraverso la loro relazione all'unità della realtà in generale. Ciò per mezzo di cui si compie la prima unificazione è l'idea dell'**anima**, la quale pertanto esprime l'unità incondizionata di tutte le conoscenze relative al soggetto; ciò per mezzo di cui si compie la seconda è l'idea del **mondo**, la quale esprime l'unità incondizionata di tutte le conoscenze relative all'oggetto; ciò per cui si compie la terza è l'idea di **Dio**, detta da Kant anche «ideale della ragione», la quale esprime l'unità incondizionata di tutte le conoscenze in generale.

La pretesa di conoscere scientificamente gli oggetti di queste tre idee, cioè di usare queste tre idee non solo per unificare le conoscenze fornite dall'esperienza, ma anche per conoscere oggetti in sé, esistenti oltre l'esperienza, è secondo Kant la **metafisica** tradizionale.

In particolare la pretesa di avere scienza dell'anima, indipendentemente dall'esperienza, è la **psicologia razionale** (da non confondersi con la psicologia empirica, o sperimentale, la quale si limita allo studio dei fenomeni psichici, oggetto di esperien-

za); la pretesa di avere scienza del mondo, inteso come cosa in sé, è la **cosmologia razionale** (da non confondersi con la fisica, la quale si fonda sull'esperienza); infine la pretesa di avere scienza di Dio è la **teologia razionale** (da non confondersi con la teologia dogmatica, la quale si fonda sulla rivelazione).

Come si vede, la metafisica che Kant qui presenta è la metafisica wolffiana, quella a cui egli stesso in gioventù aveva aderito e che aveva criticato già a partire dal 1762 in seguito alle obiezioni di Crusius. Tale metafisica pretende di conoscere l'essenza dell'anima, del mondo e di Dio e di dedurne scientificamente tutte le proprietà. Ma ciò è proprio quello che, secondo Kant, non si deve fare, perché la ragione non possiede nessuna conoscenza dell'essenza dell'anima, del mondo e di Dio.

La **psicologia razionale** si fonda, secondo Kant, su un **paralogismo**, cioè su di un falso sillogismo, il quale, partendo dalla coscienza che noi abbiamo del nostro pensiero, pretende di dedurne la conclusione che noi siamo una sostanza pensante (tale, si noti, era la concezione dell'anima presentata da Cartesio). Ma la coscienza di pensare, osserva Kant, la quale pure è un fatto innegabile e non empirico (è l'Appercezione trascendentale), non è intuizione dell'essenza di un oggetto, e comunque ad essa non si può applicare la categoria di sostanza, la quale suppone sempre un'intuizione sensibile.

L'«io», insomma, non è il concetto di un soggetto reale, ma è solo la coscienza che accompagna ogni concetto, cioè il soggetto logico della proposizione «io penso». Una psicologia razionale come scienza, dunque, non è possibile.

La **cosmologia razionale**, a sua volta, approda a quattro **antinomie**, cioè a quattro coppie di proposizioni fra loro opposte, formate ciascuna da una «tesi» e da una «antitesi», le quali in genere corrispondono alle concezioni del mondo proprie rispettivamente del razionalismo e dell'empirismo moderni. Infatti, se si ammette di poter conoscere il mondo come cosa in sé, è possibile dimostrare: 1) sia che il mondo ha un inizio nel tempo e un limite nello spazio (tesi), sia che esso non ha limiti di tempo né di spazio (antitesi); 2) sia che il mondo è composto tutto di sostanze divisibili in parti semplici (tesi), sia che nessuna delle sostanze che costituiscono il mondo è divisibile in parti semplici (antitesi); 3) sia che nel mondo non esiste altra causalità che quella delle leggi di natura (tesi), sia che nel mondo esiste anche una causalità libera (antitesi); 4) sia che il mondo ha come sua causa un essere necessario (tesi), sia che non esiste nessun essere necessario che sia causa del mondo (antitesi).

Nelle prime due antinomie, osserva Kant, sono false sia la tesi che l'antitesi, il che dimostra come la cosmologia razionale non sia affatto una scienza, cioè come non sia possibile conoscere il mondo come cosa in sé; nella terza antinomia sono vere sia la tesi che l'antitesi, ma l'una è valida per il fenomeno e l'altra per il noumeno, e quest'ultima è oggetto, come vedremo, non di conoscenza teoretica, bensì di un postulato pratico; la quarta antinomia infine ci conduce alla teologia razionale, che Kant sottopone a critica successivamente. La più interessante è la terza antinomia, perché essa da un lato dimostra che il fenomeno, cioè il mondo dell'esperienza, è soggetto al più rigoroso **determinismo**, e dall'altro che il noumeno, cioè il mondo intelligibile, è invece il regno della **libertà**.

Infine la **teologia razionale** pretende di dimostrare l'esistenza di Dio mediante tre tipi di prove: 1) la **prova ontologica**, che deduce l'esistenza di Dio dalla sua essenza di essere perfettissimo; 2) la **prova cosmologica**, che dalla contingenza del mondo argomenta la necessità di un essere necessario come causa del mondo stesso; 3) la **pro-**

va fisico-teologica, che dall'ordine finalistico del mondo argomenta la necessità di un essere intelligente come autore di tale ordine.

Nessuna di queste tre prove, secondo Kant, regge, perché: 1) l'esistenza non è una perfezione che possa essere compresa accanto ad altre nell'essenza di alcunché, come ad esempio l'esistenza o meno di cento talleri nelle mie tasche non è qualcosa che entri nella nozione di cento talleri in modo da farne variare il numero, perciò essa non può mai essere dedotta, ma può solo essere constatata; 2) non si può applicare il concetto di causa ad un ente del quale non si abbia esperienza, perché la causa è una categoria della ragione che serve solo ad operare la sintesi tra le rappresentazioni empiriche; 3) la prova desunta dall'ordine è solo un argomento empirico, basato sull'analogia con l'arte umana, e comunque non prova l'esistenza di un creatore, ma al massimo solo quella di un architetto del mondo.

L'illusorietà dell'uso trascendente delle idee della ragione non significa tuttavia, secondo Kant, che non esista anche un uso buono di esse: questo è il cosiddetto **uso regolativo**, consistente nell'ordinare, per mezzo delle idee, le conoscenze dell'intelletto al fine di realizzare la maggiore unità possibile di esse. Attraverso tale uso delle idee non si conoscono gli oggetti che trascendono l'esperienza, ma tuttavia si dà un ordinamento sistematico alla conoscenza dell'esperienza, indicando le vie lungo le quali procedere per poterla accrescere.

Diverso dall'uso regolativo delle idee è l'uso che si fa dei concetti dell'intelletto, quello cioè descritto nell'Analitica trascendentale, il quale è invece **costitutivo** nei confronti dell'esperienza, nel senso che per mezzo suo i concetti vengono a costituire, cioè a rendere possibile, l'esperienza stessa come conoscenza, determinando i fenomeni, cioè facendoli essere come sono. Anche l'uso regolativo delle idee, tuttavia, è utile, anzi per Kant è un uso «legittimo ed eccellente», perché, pur senza produrre nessuna conoscenza, indica alla conoscenza dell'esperienza la via dell'unità sistematica.

Una spiegazione dell'uso regolativo delle idee della ragione è data da Kant nel modo seguente: noi dobbiamo considerare le cose del mondo **come se** fossero state create da un'Intelligenza suprema (facendo in tal modo un uso regolativo dell'idea di Dio). Che esse lo siano veramente, non è dimostrabile scientificamente, ma tuttavia il supporlo è di grande utilità per capire meglio la costituzione e la connessione degli oggetti dell'esperienza.

Analogamente, dobbiamo ricondurre tutti i fenomeni psichici ad un'unità incondizionata (per mezzo dell'idea di anima), «come se» essi fossero manifestazioni di un'anima, non perché sia dimostrabile l'esistenza dell'anima, ma perché ciò ci permette di interpretarli più esattamente e di darne una spiegazione più completa. Infine dobbiamo anche ricondurre tutti i fenomeni fisici ad un'unità incondizionata (per mezzo dell'idea di mondo), «come se» essi fossero altrettante manifestazioni del mondo, perché ciò ci permette di spiegarli nel modo migliore.

In generale, conclude Kant, dobbiamo considerare l'ordine del mondo «come se» fosse stato voluto da un'Intelligenza suprema, perché l'**unità finalistica**, o teleologica, è la più alta unità che si possa dare all'esperienza, ed è quella che ci aiuta a conoscere meglio la natura. Questa Intelligenza è quella di un Dio creatore e ordinatore del mondo, che non può essere oggetto di scienza, cioè non può essere conosciuto mediante le categorie di sostanza, causa, essere necessario, ecc., ma può ugualmente essere concepito **per analogia** con gli oggetti dell'esperienza.

Come si vede, Kant, dopo avere criticato la concezione tradizionale della metafisica come scienza, cioè come pretesa di conoscere l'essenza delle realtà intelligibili e di dedurne matematicamente le proprietà, qui introduce una diversa concezione della metafisica, consistente nel rilevare, da parte della ragione attraverso l'uso regolativo delle sue idee, l'insufficienza dell'esperienza e la sua tendenza a ordinarsi unitariamente verso un Principio ad essa trascendente. Tale Principio non è mai oggetto di conoscenza diretta, tuttavia la sua esistenza è necessariamente richiesta dalla stessa esperienza, come condizione della sua completa intelligibilità.

I «Prolegomeni» e i «Princìpi metafisici della scienza della natura»

Dopo la pubblicazione della prima edizione della *Critica della ragion pura* Kant constatò che la sua opera non era stata compresa o addirittura era stata fraintesa, perciò decise di riesporne il contenuto secondo un metodo diverso e scrisse i *Prolegomeni* (cioè «discorsi preliminari») *ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*. Mentre la *Critica della ragion pura* segue il **metodo sintetico**, cioè procede dalle condizioni (le forme pure della ragione, cioè intuizioni pure, categorie e idee) ai condizionati (le diverse scienze, cioè la matematica, la fisica e la metafisica), i *Prolegomeni* seguono il **metodo analitico**, cioè procedono dai condizionati (la matematica, la fisica e la metafisica) alle rispettive condizioni (le forme pure).

Essi pervengono alla stessa conclusione della *Critica*, cioè accertano che la matematica e la fisica possono essere scienze grazie all'applicazione, che in esse si compie, delle forme pure (rispettivamente lo spazio e il tempo e le categorie) ai dati dell'esperienza, e dimostrano che la metafisica non può essere scienza (nel senso in cui lo sono le prime due) perché non dispone di alcun dato di esperienza a cui applicare le sue forme pure, cioè le idee della ragione.

C'è tuttavia un senso in cui, secondo Kant, si può parlare legittimamente di metafisica, precisamente di «metafisica della natura», cioè quando ci si serve di questa espressione per indicare la dottrina *a priori* delle strutture intellettuali su cui si fonda la fisica. All'esposizione di questa metafisica della natura, la quale ha per oggetto soltanto i princìpi universalissimi della fisica, Kant ha dedicato la sua opera intitolata, appunto, *Princìpi metafisici della scienza della natura*, pubblicata nel 1786, cioè tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*.

4 LA «CRITICA DELLA RAGION PRATICA»

Dalla «Fondazione della metafisica dei costumi» alla «Critica della ragion pratica»

Riprendendo la tripartizione antica della filosofia in logica, fisica ed etica, dopo avere tralasciato la logica, in quanto scienza puramente formale, ed avere trattato della fisica, sia a livello di scienza che a livello di filosofia (cioè di metafisica), Kant affronta la trattazione dell'etica, cioè della scienza dei costumi, nella quale egli individua ugualmente una parte empirica (la cosiddetta «antropologia pragmatica»), che non fa parte della filosofia, e una parte pura, cioè *a priori*, la quale è l'unica che interessa la filosofia ed è da lui chiamata «**metafisica dei costumi**».

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant compie, per l'etica, un'operazione analoga a quella compiuta nei *Prolegomeni* per la matematica, la fisica e la metafisica, cioè risale, con metodo analitico, dal condizionato, che in questo caso è la morale comune, alle sue condizioni, la cui esposizione è la vera e propria «metafisica dei costumi».

Il dato della morale comune da cui Kant parte è il fatto che l'unica cosa da tutti considerata buona senza limitazioni è la **volontà buona**. Tutte le altre cose considerate buone, cioè le qualità dello spirito, o quelle del corpo, o i doni della fortuna, possono in taluni casi portare a qualcosa di non buono: solo la volontà buona è tale in ogni caso e senza limitazione alcuna. Ma la volontà buona non è altro che la volontà di compiere il proprio **dovere**, indipendentemente dai vantaggi o dai danni che ne possono derivare, cioè di compiere il proprio dovere unicamente «per dovere». E il dovere non è altro che la necessità di compiere un'azione per rispetto della **legge**.

Questa, dunque, è la condizione della moralità, cioè del comportamento morale, ed è una condizione pura, cioè *a priori*, perché non è subordinata al conseguimento di un fine particolare, rilevabile attraverso l'esperienza, bensì è un comando universale, cioè uguale per tutti, il quale prescinde completamente da qualsiasi condizione empirica.

Per Kant, dunque, è assolutamente evidente che c'è una legge morale dotata di valore universale: ciò è evidente, però, non al sentimento, come sosteneva l'etica del sentimento morale, perché il sentimento, in quanto dipendente dalla sensibilità, è una facoltà non pura, ma legata all'esperienza. L'esistenza della legge morale è evidente alla ragione, cioè all'unica facoltà dell'uomo che sia veramente pura, non legata all'esperienza, e perciò universale: per questo motivo Kant chiama questa evidenza «un fatto della ragione».

La ragione pura, in quanto capace di riconoscere la legge morale, e quindi di obbedire al suo comando, è allora un principio capace di dirigere le azioni, cioè è una facoltà non solo teoretica, vale a dire conoscitiva, bensì anche pratica, vale a dire attiva, capace di orientare la prassi: essa è insomma anche **ragione pratica**. Tuttavia la ragione è capace di obbedire non solo alla legge morale, ma anche ad altri comandi, che non sono affatto puri, cioè universali, ma sono legati al conseguimento di fini particolari. Quando essa fa questo, è ugualmente pratica, ma non è affatto principio, o condizione, della moralità, bensì è principio di comportamenti che non hanno nulla a che vedere con la morale. È necessario pertanto, secondo Kant, distinguere in quali casi la ragione pratica è veramente pura, cioè condizione di moralità, e in quali casi è pratica senza essere pura: a ciò serve una *Critica della ragion pratica*.

Questa seconda *Critica* non sarà, però, una «critica della ragione pura pratica», come la prima *Critica* era una «critica della ragione pura teoretica», perché, mentre la ragione teoretica ha bisogno di essere criticata, cioè sottoposta ad esame, anche nella sua parte pura, in quanto tende a comportarsi in modo illegittimo (valicando i limiti dell'esperienza), la ragione pratica non ha bisogno di essere criticata nella sua parte pura, perché in questa essa si comporta in modo perfettamente legittimo, obbedendo ad una legge appunto universale. Invece nella sua parte non pura, cioè legata all'esperienza, la ragione pratica può darsi delle massime, cioè delle forme di azione, dipendenti appunto dall'esperienza, e perciò non legittime dal punto di vista morale. Perciò deve essere sottoposta a critica.

Legge morale, imperativo categorico e imperativo ipotetico

Condizione suprema e unica della moralità è, come abbiamo visto, la **legge morale**. Ciò significa che sono moralmente buone solo le azioni compiute unicamente per rispetto della legge morale, cioè per dovere. La legge morale è, come si è detto, **universale**, cioè uguale per tutti, e **razionale**, cioè è riconosciuta dalla ragione e vale per l'uomo in quanto essere ragionevole. Il suo valore non dipende da ciò che essa comanda, ossia dalle particolari azioni che vengono compiute per rispetto di essa, ma dalla sua «forma» di legge, cioè dal fatto che tali azioni vengono compiute unicamente perché comandate da essa.

In questo senso la legge morale è **formale**, cioè non legata ad alcun particolare contenuto, e proprio per questo è pura, cioè *a priori*. La sua forma di legge, infatti, non è altro che la sua universalità. La legge morale, dunque, non è buona per il fatto di comandare un'azione buona, o di essere conforme ad un bene preesistente; al contrario, il bene è veramente tale, cioè un'azione è veramente buona, solo se è conforme alla legge morale.

Ciò vale anzitutto per la volontà, la quale è buona, come abbiamo visto, per il fatto di conformarsi alla legge morale. Ma in generale si può dire che qualsiasi azione è buona se è fatta con intenzione buona, cioè con l'intenzione di rispettare la legge morale, qualunque sia poi il suo contenuto, cioè la sua realizzazione materiale. L'intenzione è infatti la «forma» dell'azione, mentre il contenuto, ossia i movimenti materiali in cui essa consiste, sono la sua materia. Ciò che ha rilievo morale in un'azione, dunque, non è mai la sua materia, ma sempre e solo la sua forma.

La **volontà**, per Kant, non è altro che la stessa ragione, in quanto è pratica, cioè capace di dirigere le azioni. La volontà buona, dunque, è la ragione in quanto obbedisce alla legge morale, e, poiché la legge morale è una legge razionale, nell'obbedire ad essa la ragione obbedisce a se stessa, ossia è legge a se stessa, è **autonoma** (*autòs* in greco significa «se stesso» e *nòmos* significa «legge»). Solo in questo caso la ragione pratica è condizione di moralità.

Quando, invece, la ragione obbedisce ad una legge diversa da sé, di qualunque legge si tratti, essa è **eteronoma**, cioè sottostà ad una legge che è «altro» (*hèteron*) da essa, e in tal caso le sue massime non hanno, per Kant, alcun valore morale. Formalismo e autonomia sono dunque le due caratteristiche principali dell'etica kantiana.

La legge morale si esprime in un comando, cioè in un «imperativo», ma bisogna distinguere, secondo Kant, due tipi di imperativi, quelli «ipotetici» e quelli «categorici»: la legge morale si esprime solo e sempre in un imperativo categorico, mai in un imperativo ipotetico. Gli **imperativi ipotetici** sono i comandi subordinati ad un'ipotesi, cioè all'ipotesi che si voglia conseguire un determinato fine, per esempio: «se vuoi essere sano (ipotesi), prendi questa medicina (comando)». Obbedire a un imperativo ipotetico può essere positivo dal punto di vista del fine che si intende ottenere, ma è un comportamento del tutto privo di valore morale, perché dettato solo da un vantaggio. Invece gli **imperativi categorici** sono comandi non subordinati a nulla, ma del tutto incondizionati, cioè puri, *a priori*, come le categorie della ragione teoretica. Essi comandano di compiere il proprio dovere unicamente per dovere, cioè per rispetto della legge morale, qualunque sia la conseguenza che ne può derivare. Solo gli imperativi categorici conferiscono valore morale alle azioni, cioè comportano un autentico merito.

Tra gli imperativi ipotetici Kant colloca le cosiddette «regole dell'abilità», cioè le regole puramente tecniche che si seguono per ottenere determinati risultati, e anche i

cosiddetti «consigli della prudenza», cioè i consigli che conviene seguire per ottenere la felicità. Non solo le prime, ma anche i secondi sono per lui del tutto privi di valore morale. Dunque la prudenza, o saggezza pratica (*Klugheit*), che era tradizionalmente considerata una virtù morale, per Kant cade completamente fuori dalla morale.

Ogni etica basata sulla ricerca della felicità, come quella di Aristotele, o sulla ricerca della propria perfezione, come quella di Wolff, viene pertanto rifiutata da Kant come un'etica non pura, non autonoma, ma governata da imperativi ipotetici, e quindi subordinata a condizioni esterne. Anche le etiche del sentimento, come naturalmente quelle miranti al conseguimento del piacere (edonismo), o dell'utile (utilitarismo), vengono poste sullo stesso piano e considerate incapaci di fondare un'autentica moralità.

In generale, Kant rifiuta tutte le etiche che fondano la morale su una conoscenza, sia questa di tipo sensibile che di tipo razionale, proprio perché nega che esista un bene preesistente alla legge morale, il quale possa essere conosciuto prima di essere comandato. La sua etica si fonda, sì, sulla ragione, ma non sulla ragione teoretica, cioè conoscitiva, bensì sulla ragione pratica, cioè intesa come principio di azione, come comando, come legge, legge che non ha altro fondamento che se stessa.

L'etica che più si avvicina alla sua, secondo Kant, è quella cristiana, fondata anch'essa su un comando abbastanza formale ed universale, quello di amare il prossimo come se stessi. Tuttavia l'etica cristiana presenta questo comando come divino e con ciò accoglie un elemento eteronomo, che incrina la sua purezza, così come allude a un premio e a una punizione, rischiando di far rispettare la legge unicamente per desiderio del premio o per timore del castigo, il che toglie ogni valore morale alle azioni. L'etica kantiana, vorrebbe essere, insomma, una purificazione della stessa morale cristiana.

Kant ha cercato di esprimere la legge morale, ossia l'imperativo categorico, in una formula: «agisci come se la massima (cioè la norma soggettiva) della tua azione dovesse diventare, per tuo volere, una legge universale». Qui è evidente che non viene prescritta nessuna azione particolare, perciò si tratta di una legge puramente formale; viene tuttavia fatto valere un criterio ben preciso, quello dell'universalità, per cui sono immorali tutte le azioni che non si potrebbe voler imporre come leggi universali, e sono invece morali tutte quelle che si potrebbe voler imporre come tali. Per esempio sono immorali azioni come il suicidio, la mancata restituzione dei debiti, il disinteressarsi degli altri, perché nessuno potrebbe volere che tutti si comportassero in questo modo, mentre sono morali precetti come «ama il tuo prossimo», perché ognuno vorrebbe che tutti si comportassero in questo modo verso di lui.

In sostanza, l'imperativo categorico comanda di fare semplicemente il proprio dovere e di farlo unicamente **per dovere**, cioè non per conseguire un premio o per evitare un castigo: «devi, perché devi». Kant professa infatti una specie di culto del dovere, come risulta anche da una sua celebre apostrofe, contenuta nella *Critica della ragion pratica*: «Dovere, nome grande e sublime, che non contieni nulla che lusinghi il piacere, ma esigi sottomissione; né, per promuovere la volontà, minacci nulla che susciti nell'animo ripugnanza o spavento, ma presenti unicamente una legge, che trova da se stessa accesso all'animo, e tuttavia ottiene forza e venerazione, anche se non sempre obbedienza; una legge davanti a cui tutte le inclinazioni ammutoliscono, anche se, sotto sotto, lavorano contro di essa».

Nella *Fondazione* Kant aggiunge a quella già esposta altre due formulazioni dell'imperativo categorico, cioè: «agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua per-

sona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo», e «agisci in modo che la tua volontà possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a se medesima». Mentre quest'ultima formulazione somiglia molto alla prima, con la sola differenza che insiste sull'autonomia della volontà, oltre che sull'universalità, la seconda presenta un particolare interesse perché si riferisce al concetto di «persona», dando un contenuto più determinato all'imperativo.

Le **persone**, secondo Kant, si distinguono dalle cose, proprio perché sono in se stesse dei fini e non dei mezzi, cioè hanno una **dignità** e non un «prezzo» (vale a dire non sono interscambiabili con nulla). In quanto dotate di un corpo, le persone sono anch'esse sottoposte alle leggi della natura, cioè del mondo sensibile, ma in quanto hanno una «personalità», cioè un carattere che le fa essere, appunto, persone, esse appartengono al mondo intelligibile, e sono superiori alle stesse leggi della natura.

Il motivo per cui Kant attribuisce un valore così elevato alla persona è il fatto che questa, in quanto dotata di ragione, è portatrice della stessa legge morale, la quale non è altro che l'espressione della natura razionale dell'uomo, perciò il rispetto verso la persona è tutt'uno col rispetto verso la legge morale. A questo proposito, anzi, Kant sostiene che il sentimento del **rispetto**, proprio in quanto è il riconoscimento della dignità della persona, è l'unico sentimento che abbia anche un valore morale. L'insieme di tutte le persone, considerate in quanto fini, costituisce quello che Kant chiama «**il regno dei fini**», governato dall'unica legge di considerare gli altri come fini e nel quale ciascun suo membro è suddito e legislatore al tempo stesso.

La libertà come condizione della moralità

La legge morale, condizione suprema e unica della moralità, presuppone a sua volta, secondo Kant, una condizione, cioè la **libertà**. La volontà, infatti, per poter aderire alla legge morale, deve poter essere libera di farlo e anche di non farlo. Non avrebbe alcun valore, infatti, il compiere il proprio dovere, se non si potesse fare anche a meno di compierlo. Il fatto stesso che si «debba» fare qualche cosa, significa che si «può» anche non farla. «Devi – dice Kant –, quindi puoi». Colui che compie il proprio dovere, è moralmente meritevole, proprio perché è libero anche di non compierlo. Non si deve pertanto confondere il dovere morale (espresso in tedesco dal verbo *sollen*, che significa «dovere» nel senso di «essere tenuti») con la necessità fisica (espressa in tedesco dal verbo *müssen*, che significa «dovere» nel senso di «essere costretti»).

La libertà è la condizione della legge morale, la quale a sua volta è il segno rivelatore della libertà. Kant esprime questo rapporto reciproco tra libertà e legge morale, che non è un circolo vizioso, affermando che la libertà è *causa essendi* («causa che fa essere») della legge morale, mentre la legge morale è *causa cognoscendi* («causa che fa conoscere») della libertà. La volontà razionale, cioè la ragione, e quindi l'uomo in quanto soggetto di azione morale, è dunque dotato di libertà: perciò egli, considerato sotto questo aspetto, si sottrae al determinismo delle leggi naturali, e si rivela appartenente ad un altro mondo, il mondo della libertà, che è il noumeno.

L'uomo come noumeno, inoltre, risulta essere egli stesso causa delle proprie volizioni. Egli può essere, infatti, condizionato da mille fattori esterni e interni, fisici e psichici, a compiere o a non compiere una certa azione, può cioè essere costretto con la forza a fare o a non fare una certa cosa, ma nessuna forza al mondo può costrin-

gerlo a volere o a non volere una certa cosa. In tal modo la ragione pura, attraverso il riconoscimento della legge morale e della libertà come essenza della volontà, cioè in quanto ragione pura pratica, risulta in grado di accedere alla conoscenza di una realtà noumenica, cioè dell'uomo considerato come soggetto della moralità, e addirittura di applicare ad esso una delle categorie dell'intelletto, cioè la categoria di causa, affermando che l'uomo è causa delle proprie volizioni. Per questo motivo Kant può affermare il **primato della ragion pratica** rispetto a quella teoretica, quanto a capacità di accedere al noumeno.

I postulati della ragion pratica

Abbiamo visto che per Kant non c'è un bene preesistente alla volontà buona, cioè alla volontà che si conforma alla legge morale, il quale debba essere perseguito da essa. La felicità, la stessa perfezione, o realizzazione piena, della natura umana, per lui non sono dei beni, ma l'unico vero bene è la volontà buona, cioè la virtù. Tuttavia la virtù, presa da sola, non è il **Sommo bene**, cioè il bene completo, perché è giusto, cioè conforme alla legge morale, che la virtù sia premiata dalla felicità. Il Sommo bene pertanto, secondo Kant, è l'unione di virtù e felicità. Ciò non significa, si badi bene, che si debba praticare la virtù per conseguire la felicità: al contrario, la virtù deve essere praticata di per se stessa, indipendentemente dal fatto che essa procuri o meno la felicità. Tuttavia è giusto, è moralmente bene, che chi pratica la virtù sia anche felice, così come è anche giusto che chi pratica il vizio sia punito con l'infelicità.

Ebbene, è facile constatare, dice Kant, che in questa vita il Sommo bene non si realizza mai, cioè non si dà mai l'unione di felicità e virtù. Al contrario, in genere chi pratica la virtù è tutt'altro che felice, ma va incontro, proprio a causa della sua virtù, ad una quantità di sacrifici e di sofferenze; invece chi pratica il vizio molto spesso, proprio a causa dei suoi vizi, ottiene molti vantaggi e in taluni casi si può considerare addirittura felice. Questa è, per Kant, un'antinomia, cioè una contraddizione, un fatto irrazionale, precisamente quella che egli chiama l'«antinomia della ragion pratica». Ma la ragione non può rassegnarsi a questa contraddizione, perciò «postula», cioè richiede, presuppone come necessarie, due condizioni senza le quali l'antinomia non si risolve e non si realizza il Sommo bene.

Il primo di tali «postulati della ragion pratica» è, per Kant, l'**esistenza di Dio**. Poiché in questa vita, infatti, l'unione di virtù e felicità non si realizza mai, si deve postulare, cioè presupporre, che vi sia anche un'altra vita, la vita eterna, nella quale un giudice infinitamente sapiente e potente sia in grado di far corrispondere la felicità alla virtù, cioè di premiare la virtù e di punire il vizio. Questi non può essere altri che Dio, perciò la stessa ragione pratica, in quanto riconosce la legge morale e quindi la necessità del Sommo bene, «postula», cioè richiede, esige, l'esistenza di Dio.

Il discorso ora fatto non è, si noti, una dimostrazione razionale, del tipo di quelle tentate dalla metafisica, perché non ci porta a conoscere Dio per via teoretica: è un postulato, cioè una specie di richiesta morale, attraverso cui, tuttavia, la ragione riesce ancora una volta ad accedere ad una realtà noumenica, Dio appunto, confermando il «primato della ragion pratica» su quella teoretica.

Il secondo postulato della ragione pratica è, secondo Kant, l'**immortalità dell'anima**. In questa vita infatti, osserva Kant, per quanto si pratichi la virtù, non si riesce

mai a realizzare la perfezione morale, cioè la santità; eppure la legge morale impone di tendere continuamente a questo ideale, cioè la perfezione è «praticamente necessaria», nel senso che si è tenuti a tendervi continuamente e non si può mai rinunciare a realizzarla. Di qui la necessità, ancora una volta morale, non teoretica, di ammettere una vita senza termine alcuno, come condizione che renda possibile quest'aspirazione infinita alla perfezione: questo è ciò che comunemente si chiama immortalità dell'anima.

In tal modo Kant reintroduce per via pratica, cioè come esigenza della moralità, quelle verità, quali l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, che egli stesso aveva dichiarato inaccessibili alla ragione teoretica. Insomma attraverso la libertà (considerata a volte anch'essa come un postulato), l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima la ragione pura (pratica) si rivela pienamente adeguata ad accedere al mondo del noumeno.

Nella *Critica della ragion pura*, come abbiamo visto, Kant era riuscito a rendere ragione del mondo dei fenomeni, cioè a scoprire l'ordine cosmico e le sue leggi; nella *Critica della ragion pratica* egli è riuscito, ora, a scoprire l'essenza noumenica dell'uomo, costituita dalla legge morale. Perciò egli può concludere quest'ultima opera affermando: «due cose riempiono l'animo di ammirazione e di reverenza sempre nuove e crescenti, quanto più spesso e più a lungo il pensiero vi si ferma su: **il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me**». Queste ultime parole, nelle quali si compendia quasi tutto il suo pensiero, furono fatte incidere anche sulla sua tomba.

5 LA «CRITICA DEL GIUDIZIO»

La facoltà del giudizio

Abbiamo visto, già a proposito della *Critica della ragion pura*, che la «ragion pura», intesa in generale come facoltà di conoscere, si articola nell'«intelletto» (*Verstand*) e nella «ragione» (*Vernunft*) vera e propria e che solo l'intelletto possiede princìpi (le categorie) che sono costitutivi nei confronti della facoltà di conoscere in generale, cioè sono capaci di costituire vere e proprie conoscenze. La «ragione» propriamente detta, invece, possiede princìpi (le idee) che sono soltanto regolativi nei confronti della facoltà di conoscere, cioè princìpi che non producono vere conoscenze, ma servono solo ad ordinare in unità le conoscenze già acquisite.

Tuttavia, come abbiamo visto nella *Critica della ragion pratica*, i princìpi della ragione sono costitutivi nei confronti di una diversa facoltà dello spirito umano, la facoltà di desiderare, nel senso che conferiscono un valore autenticamente morale alle volizioni, cioè le costituiscono come volontà razionale.

Oltre alla facoltà di conoscere (ragione in generale) e alla facoltà di desiderare (volontà) Kant ammette, uniformandosi alla trattatistica psicologica del suo tempo (in particolare alla dottrina di Tetens: cfr. cap. 13, § 5), nello spirito umano una terza facoltà, cioè la facoltà di provare piacere e dolore, o **sentimento** (*Gefühl*), e anche per questa indica un'articolazione della facoltà di conoscere, intermedia tra l'intelletto e la ragione vera e propria, che possiede dei princìpi costitutivi nei confronti di essa: questa è la «facoltà del giudizio» (*Urteilskraft*), che d'ora in poi chiameremo semplicemente **Giudizio** con l'iniziale maiuscola, per distinguerla dai singoli giudizi, analitici o sintetici, formulati dall'intelletto. Anche la tripartizione della facoltà di conoscere in in-

telletto, Giudizio e ragione corrisponde alla distinzione tradizionale della logica tra concetti, giudizi e ragionamenti. Al Giudizio è dedicata pertanto la *Critica del Giudizio*.

In questa terza *Critica* Kant cerca di stabilire un'unità tra i risultati della *Critica della ragion pura* e i risultati della *Critica della ragion pratica*, ossia tra i «concetti della natura», che costituiscono la «filosofia teoretica» e ci presentano il mondo dei fenomeni come governato dalle leggi della necessità deterministica, e il «concetto della libertà», che costituisce la «filosofia pratica» e ci presenta il noumeno come costituito essenzialmente dalla libertà.

Tra questi due ambiti, egli osserva, c'è un abisso tanto grande, che attraverso l'uso teoretico della ragione non si dà alcun passaggio dal primo al secondo. Ma, a causa dell'unità fondamentale della ragione, ci deve essere un principio che stabilisca l'**unità fra il concetto della natura e quello della libertà**, ossia un principio che permetta di pensare un qualche influsso da parte della libertà del noumeno sulle leggi del fenomeno, ovvero di pensare la natura in modo che l'ordine delle sue leggi si accordi con degli scopi esprimenti le leggi della libertà. Questo principio è quello proprio del Giudizio, ed è un principio *a priori*, il quale però non ha un ambito al quale applicarsi, perciò non ci fa conoscere nulla in senso proprio, e tuttavia si esercita sul sentimento, facendoci provare piacere o dolore.

In generale il Giudizio è la facoltà di giudicare, cioè di collegare il particolare (soggetto) col generale (predicato), o di pensare il particolare come contenuto nel generale. Se il generale, cioè il concetto, la legge, è già dato – come accade nel caso dell'intelletto, che possiede come sue forme *a priori* i concetti puri –, allora il Giudizio non ha che da sussumere il particolare sotto di esso, formulando il **giudizio determinante**. Questo è il caso, come abbiamo visto, della scienza della natura, i cui giudizi sono determinanti, nel senso che determinano gli oggetti dell'esperienza, impongono loro un certo ordine ed in tal modo li fanno essere quello che sono.

Se, invece, è dato solo il particolare, cioè l'intuizione sensibile, allora il generale deve essere cercato, come accade quando certi fenomeni della natura non si lasciano ricondurre ad alcun concetto dell'intelletto, e tuttavia sembrano ordinarsi secondo un principio, cioè sembrano avere una qualche unità. In questo caso il Giudizio dà a se stesso un principio, riflettendo sui fenomeni e cercando di trovare un legame che li comprenda tutti, perciò il giudizio che esso formula si chiama **giudizio riflettente**. Questo giudizio non ci fa conoscere scientificamente come stanno le cose, ma ci indica come noi dobbiamo pensarle per soddisfare un'esigenza della nostra facoltà di conoscere. Solo quest'ultimo tipo di giudizio è in grado di stabilire l'unità tra il mondo della natura e il mondo della libertà, perciò è ad esso che è dedicata la *Critica del Giudizio*.

Il principio *a priori* dei giudizi riflettenti, dice Kant, è quello che potrebbe essere fornito da un intelletto superiore al nostro, cioè da un intelletto divino, il quale stabilisse le leggi della natura a vantaggio della nostra facoltà di conoscere. Questo è il **principio di finalità**, secondo cui le leggi della natura sono riconducibili tutte ad una unità generale, cioè funzionano come se fossero tutte orientate ad un fine comune. Si tratta di un principio, appunto, *a priori*, che ha la sua origine unicamente nella facoltà del Giudizio e non può essere attribuito ai fenomeni della natura se non per riflettere sulla loro unità. Esso, insomma, non attribuisce niente all'oggetto, ma rappresenta soltanto l'unico modo che noi dobbiamo seguire nella nostra riflessione sugli oggetti della natura, allo scopo di ottenere un'esperienza coerente in tutto il suo complesso.

Quando noi ci imbattiamo, tra le leggi puramente empiriche, in siffatta sistematica unità, noi proviamo un **sentimento di piacere**, come se si trattasse di un caso felice e conforme alle nostre esigenze, cioè come se la natura si accordasse alle esigenze della nostra facoltà di conoscere: perciò il Giudizio è legislativo non sulla natura, ma sul nostro sentimento, cioè è l'espressione di un punto di vista soggettivo, che prescrive una legge non già alla natura, ma a se stesso per poter riflettere sulla natura. Si noti che il piacere risultante dall'accordo tra la natura e il nostro bisogno di trovare per essa un principio universale, è anch'esso universale, perché è determinato da un principio *a priori*, e non si dirige minimamente alla nostra facoltà di desiderare, distinguendosi così interamente da qualsiasi finalità pratica che si può perseguire nella natura: è un piacere, insomma, disinteressato, che non ha nulla a che vedere con l'utile o con il bene.

Il giudizio estetico

I giudizi riflettenti, secondo Kant, possono essere di due tipi, a seconda che il principio di finalità da essi applicato esprima una finalità soggettiva, cioè rivolta, per così dire, allo stesso soggetto conoscente, oppure una finalità oggettiva, cioè intrinseca alla natura. Nel primo caso si ha il «giudizio estetico» e nel secondo «il giudizio teleologico». In entrambi i casi tuttavia, non lo si dimentichi, il principio in questione è espressione di un punto di vista soggettivo (anche se universale e disinteressato): ciò però non impedisce che questo punto di vista si rappresenti la finalità nei due modi suddetti.

Parlando del **giudizio estetico** Kant usa il termine «estetico» non più nel senso dell'Estetica trascendentale, cioè come attinente alla sensibilità, bensì nel senso in cui lo aveva usato Baumgarten nella sua *Aesthetica*, cioè come attinente al bello. Il giudizio estetico, infatti, è il giudizio con cui si dichiara che un oggetto è bello, poiché «bello» significa conforme alle nostre esigenze, cioè in armonia col nostro spirito, e bello è ciò che produce piacere. Perciò Kant dice anche che la facoltà di pronunciare giudizi estetici è il **gusto**, ossia la facoltà che ognuno ha di provare piacere nel rappresentarsi un determinato oggetto, e i giudizi estetici sono chiamati «giudizi di gusto».

Il **bello** è l'oggetto, come abbiamo visto, di un piacere 1) disinteressato, cioè non concernente la facoltà di desiderare, 2) universale, cioè condivisibile da tutti, anche se non accompagnato da un concetto, 3) necessario e 4) prodotto dalla forma della finalità. Questa forma, tuttavia, è concepita senza la rappresentazione di uno scopo, cioè come semplice espressione di armonia, armonia tra l'oggetto e il soggetto, cioè noi stessi, e armonia tra le nostre stesse facoltà, cioè l'immaginazione e l'intelletto. Il bello può essere costituito sia da uno spettacolo naturale, nel qual caso si chiama «bello di natura», sia da una creazione dell'uomo, nel qual caso si chiama «bello d'arte». In tal modo Kant elabora un'estetica del tutto originale, diversa sia da quella degli empiristi, che riducevano il bello a ciò che produce un piacere sensibile particolare, sia da quella dei razionalisti, che riducevano il bello all'oggetto di una conoscenza intellettiva di grado ancora confuso (Baumgarten).

Celebre è anche la distinzione fatta da Kant tra il bello ed il **sublime**, dove con quest'ultimo termine si indica ciò che è superiore ad ogni comparazione, e quindi è illimitato, privo di forma. Per questo motivo il sublime non è oggetto del giudizio estetico e, anche se il sentimento di esso può essere suscitato a volte dalle cose (per esem-

pio da certi spettacoli naturali), esso propriamente non riguarda le cose, ma l'uomo, cioè è l'espressione della grandezza derivante all'uomo dal fatto di essere portatore della ragione e della libertà.

Il giudizio teleologico

Il giudizio teleologico (dal greco *tèlos*, che significa «fine», «scopo») è il giudizio riflettente che ha per oggetto la **finalità della natura**, cioè una finalità che è pur sempre espressione di un nostro punto di vista, ma tuttavia viene da noi rappresentata come intrinseca alla natura: cioè è, per così dire, una nostra proiezione sulla natura. Esso ha luogo quando noi consideriamo dei fenomeni, i quali hanno certamente una spiegazione di tipo causale, ovvero deterministico (quella fornita dalla scienza della natura), come se fossero orientati in vista di un fine, per esempio quando consideriamo il funzionamento di un organismo vivente come se esso avesse per fine il mantenimento della vita. Dal punto di vista scientifico, questo non si può dire, perché i singoli organi funzionano ciascuno per l'azione di cause di tipo meccanico; tuttavia, supponendo che essi siano tutti rivolti allo stesso fine, quale è appunto la vita dell'intero organismo, noi ne intendiamo meglio la connessione reciproca, cioè l'unità, e in definitiva riusciamo a spiegarcene meglio il funzionamento.

Anche il principio di finalità, infatti, come le idee della ragione, ha secondo Kant un **uso regolativo**, ossia non produce, di per sé, nuove conoscenze, ma serve per ordinare le conoscenze già acquisite e, in virtù di tale ordine, indica all'intelletto la via lungo la quale procedere per acquisirne, per mezzo dei suoi concetti, di nuove. Si può dire, pertanto, che esso è un «principio euristico», cioè che serve a trovare (dal verbo greco *eurìsco*, trovare) nuove conoscenze, prodotte da altre facoltà.

Kant è talmente convinto dell'esistenza di una finalità nella natura, anche se non ritiene che essa sia dimostrabile scientificamente, da giungere a dire che, «per la particolare struttura della mia facoltà conoscitiva, io non posso giudicare della possibilità delle cose naturali, se non pensando ad una causa che agisca intenzionalmente», il che significa che io non posso rappresentarmi l'intera natura se non come opera di un'intelligenza, l'intelligenza divina, la quale l'abbia ordinata in senso finalistico. Ciò non contrasta con la conoscenza scientifica della natura, la quale ci rappresenta i fenomeni come governati da leggi rigorosamente meccaniche e deterministiche: è possibile infatti pensare che l'intelligenza divina si sia servita delle stesse leggi meccaniche per realizzare nella natura un ordine finalistico.

La finalità della natura, inoltre, non è solo una finalità interna ai singoli fenomeni, come sembra esserlo la vita nel caso dei singoli organismi viventi, ma è anche una finalità complessiva a cui tutti i fenomeni sembrano essere orientati. Questa finalità, secondo Kant, è l'uomo stesso, per cui l'intera natura, cioè tutti gli esseri naturali, sarebbero un unico grande sistema di fini, il quale avrebbe complessivamente come scopo l'**uomo**, e addirittura la realizzazione, da parte dell'uomo, della finalità che gli è propria, cioè il rispetto della **legge morale**.

In tal modo il noumeno, ossia il regno della libertà, sembra riuscire effettivamente ad esercitare un influsso sul mondo dei fenomeni, nel senso che quest'ultimo sarebbe tutto orientato a quello come al suo fine più alto. È indubbiamente una visione grandiosa, che Kant non presenta come scientifica, ma che tuttavia è l'espressione più completa della sua filosofia.

6 RELIGIONE, STORIA, DIRITTO E POLITICA

Nella *Religione entro i limiti della sola ragione* Kant presenta la sua concezione puramente razionale della religione, riducendola ad un fatto esclusivamente morale. La religione, infatti, è per lui essenzialmente la conoscenza che l'uomo ha dei propri doveri, presentati come comandamenti divini. Essa nasce da un'esigenza morale, cioè dal fatto che gli uomini tendono ad unirsi tra loro per costituire la società di tutti coloro che osservano la legge morale, affinché ognuno si senta confortato nella sua lotta contro il male e stimolato nel suo impegno a fare il bene. Al fondo della natura umana c'è, infatti, secondo Kant, un «male radicale», che spinge gli uomini ad obbedire più agli impulsi sensibili che alla ragione. Attraverso questa unione, tuttavia, essi si aiutano reciprocamente e si orientano verso la ragione. Questa società di spiriti è, secondo Kant, la vera Chiesa, cioè la «Chiesa invisibile», alla quale ogni uomo appartiene in quanto rispetta la legge morale.

Poiché, tuttavia, l'uomo è anche un essere sensibile, ha bisogno anche di una Chiesa visibile, quella esistente nella storia, e ha bisogno di rappresentarsi i comandi della legge morale come comandamenti divini, accompagnati da un premio per chi li osserva e da un castigo per chi li viola. Nasce così l'idea di una rivelazione e con essa si passa dalla **religione razionale**, o naturale, alla **religione positiva**, o rivelata, o storica. Il cristianesimo, secondo Kant, è l'unica religione positiva che possa essere ridotta a pura religione naturale, perciò è la più alta fra tutte le religioni positive, ma più alta ancora è la religione naturale. La concezione kantiana della religione è dunque, come si vede, perfettamente illuministica. Del resto Kant aveva pubblicamente aderito all'Illuminismo nella *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, dichiarando che esso è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità.

Nelle *Idee per una storia universale* e nello scritto *Per la pace perpetua* Kant elabora anche una propria concezione della storia, presentando quest'ultima come contenente in sé una tendenza finalistica verso la **pace**. Le guerre, infatti, non servono a nulla, perché non fanno che sostituire ad ordini precedenti nuovi ordini, destinati anch'essi ad essere distrutti. A poco a poco, tuttavia, gli uomini si renderanno conto di questo e istituiranno, mediante l'adozione di ordinamenti migliori all'interno degli Stati e mediante la stipulazione di patti tra gli Stati, una situazione di pace, la quale tenderà ad essere perpetua.

Le condizioni indicate da Kant per l'istituzione della pace perpetua sono tre, cioè: 1) l'adozione, da parte di ogni Stato, di una costituzione repubblicana, ossia basata sul consenso di tutti, perché, dove tutti possono decidere le sorti dello Stato, prevale la scelta a favore della pace piuttosto che della guerra; 2) la creazione di una federazione mondiale fra tutti gli Stati; 3) la creazione di un «diritto cosmopolitico», cioè internazionale, ad opera della suddetta federazione, il quale renda possibile la libera circolazione degli uomini da uno Stato all'altro. Anche questa, come si vede, è una concezione illuministica della storia, dove quest'ultima viene presentata come realizzazione della ragione.

Nella *Metafisica dei costumi*, cioè nell'esposizione della sua etica, Kant ricava dalla seconda formulazione dell'imperativo categorico, quella che comanda di considerare le persone sempre anche come fini e mai soltanto come mezzi, una serie di norme che gli permettono di elaborare anche una concezione del diritto e della politica. Anzitutto egli distingue tra la «legalità», che è il semplice rispetto esteriore della legge,

e la «moralità», che è il rispetto della legge compiuto per l'adesione interiore alla legge stessa. Solo quest'ultima, come sappiamo, ha valore morale, mentre la semplice legalità costituisce il diritto. Il **diritto** è dunque un insieme di norme che regolano le azioni esterne, prescindendo completamente dall'intenzione di chi agisce. Esso stabilisce delle sanzioni, cioè delle punizioni, per chi trasgredisce le norme, perché è necessario tenere a freno gli impulsi sensibili degli uomini.

Non sempre le norme del diritto sono giustificabili anche dalla ragione, tuttavia la ragione prescrive di obbedirvi sempre. Quando le leggi sono giustificabili dalla ragione, sono leggi naturali, mentre quando non lo sono, sono semplicemente leggi positive. C'è, dunque, un **diritto naturale**, il quale è la parte razionale del diritto: esso dovrebbe fornire, secondo Kant, i princìpi immutabili per ogni legislazione positiva. Questi princìpi si riducono fondamentalmente a uno, quello secondo cui l'arbitrio, cioè il potere di agire, di ciascuno deve accordarsi con l'arbitrio di ciascun altro secondo una legge universale di libertà. Insomma, ciascuno deve essere libero di agire entro i limiti in cui la sua libertà non impedisca la libertà di tutti gli altri. In tal modo la **libertà**, fondamento della legge morale, si rivela anche fondamento del diritto naturale e, attraverso questo, dello stesso diritto positivo.

L'idea della libertà, vero nucleo ispiratore di tutta la filosofia kantiana, ispira anche la concezione che Kant ha della **società politica**. Questa nasce, a suo avviso, non in vista della felicità, come sosteneva la tradizione aristotelica, né in vista della semplice sicurezza, come sosteneva Hobbes, bensì in vista della libertà. Gli uomini si riuniscono insieme, insomma, per poter vivere liberi, cioè rinunciano alla libertà selvaggia e sfrenata dello stato di natura, che non è vera libertà, ma soggezione agli impulsi sensibili, per trovare la vera libertà nel rispetto di una legge che essi stessi si sono dati.

Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, cioè la nascita della società politica, avviene anche per Kant, come per Hobbes, Locke e Rousseau, attraverso il **contratto sociale**: questo tuttavia non è da concepirsi come un fatto storico realmente avvenuto, ma come un'idea della ragione, cioè una spiegazione razionale della società politica, che fonda sul consenso di tutti l'obbligatorietà delle leggi e vincola i legislatori a fare leggi che rispecchino effettivamente la volontà del popolo.

Ogni Stato, secondo Kant, deve cercare di avvicinarsi il più possibile allo Stato ideale, cioè allo Stato come deve essere secondo i princìpi puri del diritto. Tali princìpi sono: 1) la **libertà** di ogni membro della società in quanto uomo; 2) l'**uguaglianza** tra tutti i membri della società in quanto sudditi; 3) l'**indipendenza** di ogni membro della società in quanto cittadino. La libertà esige che ciascuno sia lasciato libero di cercare la propria felicità nel modo che preferisce, purché non impedisca la libertà di tutti gli altri di tendere allo stesso scopo. È da condannarsi, pertanto, ogni governo paternalistico, che pretenda di stabilire in che cosa debba consistere la felicità dei sudditi. L'uguaglianza è la condizione in cui tutti si trovano davanti alla legge, ad eccezione del sovrano, che non è membro dello Stato, ma è colui che lo crea o lo conserva: essa non è uguaglianza di condizioni sociali ed economiche, ma uguale possibilità per ciascuno di giungere a quel livello sociale ed economico che le sue capacità, il suo lavoro e la fortuna gli consentono. L'indipendenza, infine, è la possibilità di ciascuno di partecipare al potere legislativo attraverso il voto, cioè facendosi rappresentare. Secondo Kant, tuttavia, hanno il diritto al voto soltanto coloro che siano padroni di se stessi, cioè che dispongano di una proprietà sufficiente per mantenersi (quindi coloro che oggi chiameremmo i borghesi, non certo i semplici operai).

La condizione necessaria per realizzare i suddetti princìpi, cioè libertà, uguaglianza e indipendenza, è la **divisione dei poteri**, legislativo, esecutivo e giudiziario. Il potere legislativo deve appartenere a tutto il popolo, perché solo in tal modo non ci può essere ingiustizia, in quanto tutti concorrono a formare le leggi. Ciò non significa che lo Stato ideale sia necessariamente democratico: esso è quello in cui è sovrana la legge, in cui la volontà del popolo si identifica nella legge e si esprime attraverso un sistema rappresentativo. Un siffatto Stato è definito da Kant «repubblicano».

Il pensiero politico di Kant si colloca così a metà strada tra quello puramente liberale di Montesquieu e quello democratico di Rousseau: al primo aggiunge il principio della partecipazione di tutti i cittadini (votanti) all'esercizio del potere attraverso l'istituto della rappresentanza, e del secondo rifiuta l'idea della sovranità popolare, cioè della democrazia diretta. In particolare Kant era contrario a qualsiasi rivoluzione (biasimò infatti aspramente la Rivoluzione francese) e riteneva doveroso obbedire comunque all'autorità, riservandosi però il diritto di criticarla.

INDICE DEI NOMI

Abelardo, Pietro, 199-203, 205.
Abramo, 149, 208-209.
Abu al-Abbas, 209.
Abu Bakr, califfo, 209.
Abubacer (Abu Bakr Ibn Tofayl), 215, 217.
Academo, 51.
Acciaiuoli, Donato, 270.
Achillini, Alessandro, 294.
Aconcio, Jacopo, 288.
Adamo, 149, 151, 183-185, 214, 392-393.
Adelardo di Bath, 207, 220.
Adeodato, 179.
Adrasto di Afrodisia, 158-159.
Adriano, imperatore, 154.
Agobardo, 193.
Agostino, benedettino, 191.
Agostino, santo, 171, 178-186, 192, 194-195, 197, 226, 233, 236, 281, 284, 338, 358, 413.
Agricola, Rodolfo (Rudolf Huisman), 280, 283.
Agrippa, 162.
Alano di Lilla, 205-206.
Al-Battani, 217.
Alberti, Leon Battista, 265-266.
Alberto Magno, santo, 227-229, 235, 237-238, 241, 249, 254, 271.
Albino, 160, 169.
Al-Biruni, 217.
Alcibiade, 39-40, 50.
Alcinoo, 160-161.
Alcmeone di Crotone, 18, 31.
Alcuino, 192-193.
Alessandro di Afrodisia, 54, 159, 210-211, 222, 233, 269, 272, 293.
Alessandro di Ege, 158.
Alessandro di Hales, 225.
Alessandro Magno, 46, 89, 91, 93, 131-132, 138, 143.
Alessandro VI (Rodrigo Borgia), papa, 278.
Al-Farabi, 211-216, 218, 220.
Alfonso V il Magnanimo, re d'Aragona, 265.
Al-Gazali, 213-215, 220.
Alì, 209.
Al-Israeli, Isaac (Isacco Giudeo), 218.
Al-Khazini, 217.
Al-Khowarizmi, Ben-Musa, 217, 220.
Al-Kindi, 211-212, 220.
Al-Mamûn, 210-211, 217.
Alpetragio (al-Bitrugi), 217, 221.
Al-Razi, 214, 217.
Altusio, Giovanni, 347-348, 352.
Amalrico di Bène, 194, 204.
Ambrogio, santo, 178-180, 186, 281.
Amelio, 165.
Amicla di Eraclea, 87.
Aminia, 21.
Aminta III, re di Macedonia, 89.
Ammonio di Ermia, 166.
Ammonio Sacca, 163, 167, 171-173, 222.
Amr ibn al As, 168.
Anassagora, 25-29, 31, 33-35, 38, 68.
Anassarco, 138.
Anassimandro, 12-14, 18, 20.
Anassìmene, 13-14, 27-28.
Andronico di Rodi, 92, 158, 160, 295.
Angelo da Arezzo, 248.
Anito, 39, 44.
Anniceride di Cirene, 51.
Anselmo d'Aosta, santo, 196-197, 199, 226, 231, 243, 340, 357, 404.
Antifonte, 38.
Antioco di Ascalona, 145, 160, 163.
Antipatro, 91-92.
Antistene, 39, 45-48, 83.
Antonino Pio, imperatore, 154.
Antonio, Marco, 145.
Antonio Andreas (*Scotellus*), 250.
Apellicone di Teo, 158.
Apollinare di Laodicea, 155.
Apollonio di Perge, 131, 141, 311.
Apollonio di Tiana, 161.
Apuleio di Madaura, 161.
Arato di Soli, 135, 152.
Arcesilao di Pitane, 138-139, 145, 160.
Archelao, re di Macedonia, 39.
Archelao di Atene, 28, 38.
Archimede, 141-142, 207, 210, 222, 300, 303, 312-313, 360.
Archita di Taranto, 18, 51-52, 60, 86, 129.
Arete, 47.
Argiropulo, Giovanni, 270.
Ario, 173-174.
Aristarco di Samo, 141, 168.
Aristarco di Samotracia, 140.
Aristide, 154.
Aristippo, Enrico, 198, 221, 266.

Aristippo di Cirene, 39, 47-48, 51, 83, 134.
Aristobulo, 149, 155.
Aristocle di Messene, 158.
Aristofane, 34, 38-40.
Aristone di Alessandria, 158.
Aristonimo, 51.
Aristosseno di Taranto, 53, 88, 129.
Aristotele, 4-15, 17-18, 21-29, 32-33, 35, 39-40, 42-43, 45-46, 48-50, 52-54, 66, 74, 76, 81-86, 88-132, 135, 139-141, 145, 158-160, 165-169, 178-179, 183, 187, 190, 194-195, 198-199, 201, 205, 210-216, 218-225, 227-236, 238-242, 244-246, 248-249, 251, 256-257, 262-264, 266-275, 281-282, 284-285, 290-291, 293-297, 299, 302, 308, 313, 315, 324, 329, 331, 337, 343, 348, 351-354, 360-361, 378, 380, 382, 387, 391, 393, 396-398, 400-403, 406, 410, 412-414, 417, 431, 433-434, 462, 474-475, 482, 488-489, 499.
Arminio, Jacopo, 348.
Arnauld, Antoine, 333, 359-360, 364, 367, 369, 395-396.
Arnauld, Jacqueline, 359.
Arnobio, 177.
Arriano, Flavio, 147.
Asclepio, 166.
Aspasia di Mileto, 39.
Aspasio, 158, 240.
Atanasio, santo, 174.
Atenagora, 155.
Ateneo di Cizio, 87.
Attalo, re di Pergamo, 132.
Attico, 161.
Augusto, Ottaviano, imperatore, 132, 151.
Aureliano, imperatore, 168.
Avempace (Ibn Bagià), 214-215.
Avendauth (Giovanni ibn Daud), *detto* Giovanni Ispano, 220.
Averroè (Ibn Ruschd), 215-216, 219, 221, 228, 233, 235-236, 241, 248-249, 271-273, 293.
Avicebron (Avencebrol, Salomon ibn Gebirol), 218-220, 226, 240, 244, 373, 375.
Avicenna (Ibn Sina), 212-217, 219-221, 226, 228, 230-231, 241, 243.
Bacone, Francesco, 325-332, 336, 345, 351, 384, 386-388, 409-410, 440, 457, 465.
Bacone, Ruggero (Roger Bacon), 240-241, 246-247.
Barbaro, Ermolao, 272, 279.
Barozzi, Pietro, 273.
Bartolomeo di Messina, 221.
Basedow, Johann Bernhard, 460.
Basilide, 155-156.
Basilio di Cesarea, santo, 175, 178.
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 458, 462, 478, 487, 504.
Bayle, Pierre, 370-372, 396, 406.
Beccaria, Cesare, 443, 445, 463-465.
Becket, Tommaso, santo, 203.
Beda, *detto* il Venerabile, 191.
Beeckmann, Isacco, 332, 334.
Bellarmino, Roberto, 298, 304, 313, 318-319, 354, 393.
Bembo, Pietro, 278, 284.
Benedetti, Giovanni Battista, 303.
Benedetto da Norcia, santo, 191.
Berengario di Tours, 195.
Berkeley, George, 422-430, 459.
Bernardo di Chartres, 201-202.
Bernardo di Chiaravalle, santo, 200, 203, 206, 284.
Bernoulli, Daniel, 468, 470.
Bernoulli, Jacques, 467-468.
Bernoulli, Jean, 396, 470.
Bernoulli, Nicolas, 468.
Bérulle, Pierre de, 333, 366.
Bessarione, Giovanni, 269-270.
Bichat, François-Xavier, 476.
Biel, Gabriel, 253, 271, 284.
Bodin, Jean, 291-292, 297-298, 347-348, 353, 448.
Boehme, Jakob, 287.
Boerhaave, Hermann, 444, 475.
Boeto di Sidone, 158.
Boezio, Severino, 178, 186-188, 190, 192-195, 201-202, 241.
Boezio di Dacia, 236, 247.
Boileau-Despréaux, Nicolas, 369, 458.
Bonaventura da Bagnoregio (Giovanni Fidanza), santo, 225-227, 235-237, 240.
Bonifacio di Malmesbury, 191-192.
Bonifacio VIII (Benedetto Caetani), papa, 238.
Bonnet, Charles, 475.
Bordieu, Théophile, 475.
Borelli, Alfonso, 324, 408, 475.
Boscovich, Ruggero Giuseppe, 470.
Bossuet, Jacques-Bénigne, 367, 437, 440.
Botero, Giovanni, 293.
Bovillo (Charles Bouelles), 282.
Boyle, Robert, 321, 387-388, 394-395, 472.
Bracciolini, Poggio, 264.
Bradley, James, 471.
Bradwardine, Tommaso, 250.
Brahe, Tycho, 83, 302-303, 310.
Brown, Thomas, 434.
Brucker, Jakob, 454.
Bruni, Leonardo, 264, 266.
Bruno, Giordano, 298, 303-305, 326, 373, 375.
Brunswick-Lüneburg, Karl Wilhelm Ferdinand, duca di, 461.
Budde, Johann Franz, 454.
Buffon, Georges-Louis Leclerc, conte di, 440-441, 472, 475.
Burckhardt, Jacob, 261.
Buridano, Giovanni, 256, 271.
Butler, Joseph, 420.

Cabria, 51.
Calcidio, 167, 178, 198, 201.
Callia, 94, 103.
Callimaco, 131, 140.
Callippo di Cizio, 87, 118, 141, 168.
Callistene, 91, 131.
Caloprese, Gregorio, 409.
Calvino, Giovanni, 281, 286-287.
Campailla, Tommaso, 409.
Campanella, Tommaso (Gian Domenico), 303, 305-307, 326-327.
Capreolo, Giovanni, 271.
Cardano, Gerolamo, 299.
Carlo I, re d'Inghilterra, 332, 350.
Carlo II, re d'Inghilterra, 320, 332, 351, 387-388.
Carlo il Calvo, 193-194.
Carlo Magno, 192-193.
Carlo Martello, 209.
Carlo V, re di Francia, 257.

Carneade, 138-139, 144-145, 160.
Carpocrate di Alessandria, 156.
Cartesio, Renato (René Descartes), 170, 256, 306, 308, 315, 325-327, 331-345, 347, 350-351, 355, 357-358, 362-368, 370-371, 373-382, 384, 386-388, 390-391, 397-398, 403-404, 408, 410, 417-418, 423, 426, 430-431, 434, 437, 442, 444, 451, 456, 467, 479, 494.
Casearius, Johannes, 373.
Cassiodoro, 188.
Castelvetro, Ludovico, 296.
Castiglione, Baldassar, 278, 284.
Caterina d'Aragona, regina d'Inghilterra, 283.
Caterina II, imperatrice di Russia, 441-442.
Catone il Vecchio, 145.
Cattani, Francesco (Francesco Cattani da Diacceto), 283.
Cavendish, Henry, 471, 473.
Celestino III (Giacinto di Pietro di Bobone), papa, 224.
Celsius, Anders, 470.
Celso, 154, 161, 172.
Cesalpino, Andrea, 295.
Cesare, Gaio Giulio, 144, 158, 168.
Cesi, Federico, *detto* il Linceo, 312, 320.
Charron, Pierre, 282, 356.
Châtelet, Gabrielle Emile, marchesa du, 439.
Cherniss, Harold, 54.
Cicerone, Marco Tullio, 61, 137, 143-146, 158, 176, 178-179, 187, 191, 194-195, 201, 234, 261, 270, 281, 291.
Cipriano, santo, 177, 185.
Cirillo d'Alessandria, santo, 166.
Ciro, re dei Persiani, 11.
Clarke, Samuel, 396, 420, 435, 439.
Clauberg, Johann, 365.
Clavio, Cristoforo, 312, 335.
Cleante di Asso, 135, 138, 144, 152.
Clearco di Soli, 129.
Clemente Alessandrino, 172, 175.
Clemente Romano, santo, 154.
Clemente XIII (Carlo Rezzonico), papa, 440.
Clerselier, Claude, 365.
Clistene, 34.
Codro, re di Atene, 50.
Colbert, Jean-Baptiste, 358.
Colet, John, 282.
Collins, Anthony, 420, 425.
Colombano, santo, 191.
Commandino, Federico, 300.
Commodo, Marco Aurelio, imperatore, 169.
Condillac, Étienne Bonnot, abate di, 442-446, 464.
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marchese di, 450-451.
Conone, 131.
Contarini, Gaspare, 294.
Copernico, Niccolò, 19, 141, 168-169, 256-257, 301-302, 305, 313, 317, 484.
Corace, 36.
Cordemoy, Gerard de, 365.
Corisco, 51, 90, 94.
Cornelio, Tommaso, 408-409.
Cornelius, Heinrich, *detto* Agrippa di Nettesheim, 300.
Cornuto, Lucio Anneo, 147.
Cosimo II, granduca di Toscana, 312-313.
Costantino il Grande, imperatore, 166, 174, 176-177, 265-266, 417.
Coulomb, Charles-Augustin, 471.
Crantore, 85, 139.
Cratete di Atene, 135, 139.
Cratete di Tebe, 46, 85.
Cràtilo, 16, 50.
Cratippo, 158.
Cremonini, Cesare, 295, 312, 356.
Creso, re della Lidia, 11.
Crisippo, 135, 144.
Crisolora, Emanuele, 263-264.
Cristina, regina di Svezia, 333.
Cristina di Lorena, 318.
Critolao, 139, 144.
Critone, 39.
Crizia, 38-39, 50-51.
Croce, Benedetto, 411.
Cromwell, Oliver, 350-351.
Crusius, Christian August, 458-459, 478-480, 494.
Cudworth, Ralph, 387.
Cusano, Nicola (Nicolò), 255, 263, 274-279, 282, 305.
Cyrano de Bergerac, Savien de, 357, 369.

D'Alembert, Jean-Baptiste, 426, 436, 440, 442, 446, 451, 464, 468-469.
Damascio, 167.
Dante Alighieri, 30, 189, 235-236, 248-249.
Darjes, Joachim Georg, 457.
David, re d'Israele, 152.
Davide di Dinant, 194, 205.
Davide l'Armeno, 166.
De la Forge, Louis, 365.
De Sorbon, Robert, 225.
De Vio Tommaso, *detto* il Cajetano, 274, 296.
De Vogel, Cornelia, 54.
De Vries, Simone, 373.
De Witt, Giovanni, 374.
Decembrio, Uberto, 263.
Dedalo, 68.
Del Medigo, Elia, 273-274, 278.
Della Casa, Giovanni, 409.
Della Porta, Giambattista, 300.
Demetrio Falereo, 128, 131, 139, 158.
Democrito, 28-30, 34, 133-134.
Des Bosses, Barthélemy, 396.
Dexippo, 166.
Dicearco di Messina, 129.
Diderot, Denis, 419, 426, 436, 440-442, 445-446, 459, 464.
Digges, Thomas, 302.
Diocleziano, imperatore, 171.
Diodati, Elia, 356.
Diodoro Crono, 48, 100, 135.
Diodoro di Tarso, 175.
Diofanto, 170.
Diogene di Apollonia, 28.
Diogene di Seleucia, 135, 139, 144.
Diogene di Sinope, 45-46.
Diogene Laerzio, 50, 140, 266.
Dione, 51-52.
Dionigi di Tracia, 140.
Dionigi l'Areopagita, 188, 267.
Dionisio il Giovane, 18, 52, 55, 60, 74, 89.
Dionisio il Vecchio, 36, 47, 51-52.

Domenico, santo, 224.
Domiziano, imperatore, 147.
Donato, 179, 247.
Donato, Gerolamo, 272.
Doria, Paolo Mattia, 416.
Du Hamel, Jean-Baptiste, 358.
Duns Scoto, Giovanni, 227, 242-245, 249-250, 252, 256, 271, 274, 400.
Durando di San Porciano, 250.

Eckhart, Giovanni, 238, 254-255.
Edelmann, Johann Christian, 461.
Edesio, 166.
Egesia, 47.
Egidio Romano, 237-238.
Eimerico da Campo, 271, 274.
Elia, 166.
Elisabetta di Boemia, principessa, 334, 374.
Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 327.
Eloisa, moglie di Pietro Abelardo, 200.
Empedocle, 25-29, 35.
Enesidemo di Cnosso, 138, 162-163.
Enrico di Gand, 237-238.
Enrico II, re d'Inghilterra, 203.
Enrico III, re di Francia, 298.
Enrico IV, imperatore, 195.
Enrico IV, re di Francia, 291, 298.
Enrico VIII, re d'Inghilterra, 283.
Epicrate, 82.
Epicuro, 24, 29, 133-136, 144-145, 357, 444.
Epimenide, 255.
Epitteto, 147, 266.
Eraclide Pontico, 52, 83, 85, 141, 168.
Eraclìto, 14-17, 63, 65, 136-137, 482.
Erasistrato di Iulide, 131, 140.
Erasmo da Rotterdam (Geert Geertsz, Desiderio Erasmo), 255, 281-283, 285-286.
Erasto, 51, 90, 94.
Eratostene, 140, 142.
Ermanno di Carinzia, *detto* il Dalmata, 207, 221.
Ermanno il Tedesco (Alemanno), 221.
Ermete Trismegisto, 161, 267, 277.
Ermia, 90.
Ermino, 158.
Ermippo, 131, 140.
Ermodoro, 14, 54.
Ermotimo di Colofone, 87.
Erodoto, 19, 61.
Erofilo di Calcedonia, 131, 140.
Erone, 222.
Erpillide, 92.
Erveo, 246.
Eschilo, 34, 127, 131.
Eschine, 33, 39.
Esiodo, 8-9, 15, 20, 37.
Estienne, Henri, 282.
Estieo, 54.
Eubulide di Mileto, 48, 104.
Euclide di Alessandria, 83, 86-87, 141, 167, 170, 206-207, 210, 220, 300, 313, 350, 359, 376, 468-469, 484.
Euclide di Megara, 39, 48, 51, 54, 141.
Eudemo di Cipro, 90.
Eudemo di Rodi, 86, 91-92, 129, 131, 158.
Eudoro di Alessandria, 160.
Eudosso di Cnido, 52, 80, 82-83, 86-87, 89-90, 109, 118, 141, 168, 310.
Eufreo di Oreo, 51.
Eugenio IV (Gabriele Condulmer), papa, 266, 269, 275.
Euler, Leonhard (Eulero), 459, 469-470.
Euripide, 34, 39, 127, 131.
Eurito di Crotone, 18.
Eusebio di Cesarea, 173.
Eustrazio di Nicea, 222, 240, 267.
Eutiche, 174.
Eutifrone, 62.

Fabrici d'Acquapendente, Gerolamo, 300, 323.
Fahrenheit, Gabriel Daniel, 470.
Fardella, Michelangelo, 408.
Farrington, Benjamin, 329.
Fausto, 179.
Feder, Johann Georg Heinrich, 479.
Federico I Barbarossa, imperatore, 206, 224.
Federico I, re di Prussia, 396.
Federico II, re di Prussia, 439-440, 442, 444, 453, 455, 459, 469, 479.
Federico II di Svevia, imperatore, 221, 224.
Federico Guglielmo II, re di Prussia, 479.
Fedone, 39, 49, 138.
Fedro, 144.
Ferdinando II d'Asburgo, imperatore, 332.
Ferguson, Adam, 434.
Fermat, Pierre, 467.
Festide, 89.
Fichte, Johann Gottlieb, 479.
Ficino, Marsilio, 274, 277-279, 284.
Fidia, 34.
Filangieri, Gaetano, 466.
Filelfo, Francesco, 265.
Filippo di Mende, 87.
Filippo di Opunte, 52-53, 83.
Filippo II, re di Macedonia, 83-85, 89, 91, 93.
Filippo II Augusto, re di Francia, 224.
Filippo IV il Bello, re di Francia, 242.
Filistione, 52.
Filmer, Robert, 392-393.
Filodemo di Gadara, 144.
Filolao, 17-19, 86.
Filone di Alessandria, 48, 150-151, 154-155, 161, 165, 172, 277.
Filone di Larissa, 145, 160.
Filopono, Giovanni, 166-167, 210, 222, 256, 267.
Filostrato, 161.
Firmico Materno, 178.
Flacco, A. Persio, 147.
Focione, 51.
Fonseca, Pedro de, 297.
Fontenelle, Bernard le Bouvier de, 369, 371.
Formione, 51.
Fortescue, John, 389, 393.
Foscarini, Antonio, 313.
Fozio, 192, 266.
Fracastoro, Girolamo, 296, 299.
Francesco, santo, 224.

Francesco dei Silvestri, *detto* il Ferrarese, 296.
Francesco di Meyronnes, 250.
Francesco I, re di Francia, 282.
Franck, Sebastiano, 287.
Francke, August Hermann, 453-455.
Franklin, Benjamin, 419, 466, 471.
Fredegiso di Tours, 193.
Fulberto, 200.

Gaetano da Thiene, 272-273.
Gaiser, Konrad, 54.
Galeno, Claudio, 169-170, 207, 210, 222.
Galiani, Ferdinando, 466.
Galilei, Galileo, 81, 142, 256, 295-296, 298-299, 306, 308, 310, 312-324, 326, 330-333, 336, 341-342, 347, 350, 354, 357, 359-360, 388, 391, 397, 418, 465, 471, 483-484.
Gallieno, imperatore, 163.
Galvani, Luigi, 471.
Garin, Eugenio, 262.
Garve, Christian, 479.
Gassendi, Pierre, 333, 356-357, 365, 408-409, 417.
Gaunilone di Marmoutier, 197.
Gaza, Teodoro, 268-269.
Geber ibn Hayyan, 217.
Gennadio (Giorgio Scholarios), 268-269.
Genovesi, Antonio, 465-466.
Gentile, Marino, 54.
Gentile da Cingoli, 248.
Gentili, Alberico, 348.
Gerardo da Cremona, 220.
Gerberto d'Aurillac (papa Silvestro II), 194-195.
Gerolamo, santo, 281, 288.
Gerson, Giovanni, 253.
Gesù Cristo, 151-154, 156, 173-174, 176-177, 179, 184-185, 190, 193-195, 206, 208, 214, 285, 287-289, 318, 363, 384, 394, 413, 419, 461.
Geulincx, Arnold, 365-366, 405.
Giacobbe, 149.
Giacomo da Venezia (Giacomo Chierico), 198, 221.
Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra, 327, 332.
Giamblico, 166, 175, 178, 266, 277.
Giannone, Pietro, 417.
Giansenio (Cornelis Jansen), 358-360.
Gilbert, William, 303, 312, 329.
Gilberte, sorella di Blaise Pascal, 359.
Gioacchino da Fiore, 204.
Giorgio I, re d'Inghilterra, 396.
Giosuè, 301, 317.
Giovanni, apostolo, 153, 178, 182, 193.
Giovanni Damasceno, santo, 190, 205, 209, 222, 240, 282.
Giovanni de La Rochelle, 225.
Giovanni di Cornovaglia, 256.
Giovanni di Dacia, 247.
Giovanni di Jandun, 249-250.
Giovanni di Mirecourt, 253.
Giovanni di Salisbury, 201-203, 206.
Giovanni VII Paleologo, imperatore d'Oriente, 266.
Giovanni XXI (Pietro Ispano), papa, 246, 268.
Giovanni XXII (Jacques Duèze), papa, 249-250, 253-254.
Giovanni Paolo II (Karol Wojtyla), papa, 318.
Girolamo, santo, 179, 227.
Giuda Levita (Juda Halevi), 219.
Giuliano l'Apostata, 166.
Giuseppe II, imperatore d'Austria, 453, 464.
Giustiniano, imperatore, 167, 210.
Giustino, santo, 154-155.
Godescalco, 192-193.
Goethe, Johann Wolfgang von, 419.
Goffredo da S. Vittore, 204.
Goffredo il Bello, duca di Normandia, 202.
Gomperz, Heinrich, 54.
Gordiano, imperatore, 163.
Gorgia, 35-37, 45, 126.
Gottsched, Johann Christoph, 457-458.
Grassi, Orazio, 313.
Graziano, imperatore, 178.
Gregorio da Rimini, 253.
Gregorio di Nazianzo, santo, 175, 190.
Gregorio di Nissa, santo, 175, 193.
Gregorio Magno, santo, 191.
Gregorio VII (Ildebrando da Soana), papa, 195.
Grillo, 89.
Grimaldi, Francescantonio, 466.
Groote, Gerardo, 255.
Grossatesta (Greathead), Roberto, 222, 239-241, 246-247.
Grozio, Ugo (Huig Van Groot), 348-350, 352, 389, 407, 409, 412, 453-454.
Guglielmo, re di Sicilia, 221.
Guglielmo d'Alvernia, 225.
Guglielmo de la Mare, 236.
Guglielmo di Champeaux, 199-201.
Guglielmo di Conches, 202, 207.
Guglielmo di Heytesbury, 255, 272.
Guglielmo di Moerbeke, 222, 229, 264.
Guglielmo di Occam, 227, 250-253, 255, 265, 271.
Guglielmo di Shyreswood, 246.
Guglielmo III, principe di Orange, re d'Inghilterra, 388.
Guicciardini, Francesco, 291-292.
Gundisalvi, Domenico (Gundissalino), 220.
Gundling, Nikolaus Hieronymus, 454.
Gustavo Adolfo II, re di Svezia, 349.

Haller, Albrecht, 475.
Halley, Edmund, 319, 471.
Hartley, David, 435.
Harvey, William, 169, 323-324, 343, 474.
Hegel, Georg W.F., 255.
Helvétius, Claude-Adrien, 439, 441, 444-445, 451, 464.
Herder, Johann Gottfried, 478.
Hermann, Jacob, 468.
Herschel, Friedrich Wilhelm, 471.
Hertz, Marcus, 478.
Hervet, Gentian, 282.
Heytesbury, William, *vedi* Guglielmo di Heytesbury.

Hincmaro, 192.
Hobbes, Thomas, 333, 350-355, 357, 365, 385-387, 389, 391, 393-394, 396, 407, 410, 422, 427, 431, 447-449, 488, 507.
Hoffmann, Friedrich, 475.
Holbach, Paul-Henry Dietrich, barone di, 439-440, 444-445.
Honayn ibn Ishaq, 210.
Hooke, Robert, 319.
Hooker, Richard, 389, 393.
Huet, Pierre-Daniel, 358.
Huizinga, Johann, 261.
Hume, David, 253, 368, 426-432, 434, 445-446, 459, 464, 478, 480, 489-490.
Hus, Giovanni, 250.
Hutcheson, Francis, 421, 426-427, 431-432, 434, 480.
Huygens, Christian, 370-371, 395-396, 398, 407, 469-470.

Ibn Masarra, 214.
Ibn-an-Nadim, 217.
Iceta di Siracusa, 19.
Ignazio di Antiochia, santo, 154.
Ilario di Poitiers, santo, 178, 281.
Innocenzo IV (Sinibaldo Fieschi), papa, 224.
Ipazia, 166, 170, 175.
Iperide, 51.
Ipparco di Nicea, 131, 141, 168.
Ippaso di Metaponto, 17.
Ippia di Elide, 37.
Ippocrate di Chio, 29, 86, 207, 210, 222, 269.
Ippocrate di Cos, 31-32, 86, 169.
Ippolito di Roma, santo, 156.
Ireneo di Lione, santo, 281.
Ireneo di Smirne, santo, 156.
Isacco, 149, 208.
Isidoro di Siviglia, 188.
Ismaele, 208.
Isocrate, 74, 89-90, 126.
Italo, Giovanni, 267.

Jacobi, Friedrich Heinrich, 460, 463.
Jacqueline, sorella di Blaise Pascal, 359.
Jaeger, Werner, 73, 89.
Jefferson, Thomas, 435.

Kant, Immanuel, 323, 357, 365, 454, 457-461, 467, 471-472, 477-508.
Kaunitz, Wenzel Anton, 464.
Keplero, Giovanni (Johannes Kepler), 308, 310-312, 317, 319, 321, 326, 357, 471.
Kilwardby, Roberto, 229, 241-242, 246-247.
Klopstock, Friedrich Gottlieb, 461.
Knutzen, Martin, 457, 477, 479.
König, Samuel, 469.
Krämer, Hans J., 54.

La Bruyère, Jean de, 369.
La Fontaine, Jean de, 369.
La Mettrie, Julien Offray de, 439, 444-445, 461, 464, 475.
La Mothe le Vayer, François de, 356, 370-371.
Lagrange, Giuseppe Luigi, 469.
Laide, 47.
Lambert, Johann Heinrich, 459, 469-470, 478, 482-483.
Landino, Cristoforo, 277.
Lanfranco di Pavia, 195-196.
Laplace, Pierre-Simon de, 472, 477.
Lattanzio, 177, 179, 185.
Lauschen, Giovanni Gioacchino, *detto* Retico, 301.
Lavoisier, Antoine Laurent, 473.
Leeuwenhoek, Antonio van, 324, 395, 405, 474.
Lefèvre d'Etaples, Jacques, 282.
Legendre, Adrien Marie, 469.
Leibniz, Goffredo Guglielmo, 320, 365-367, 370, 374, 395-408, 410, 412-413, 418, 420, 428, 437, 439-440, 452-454, 456, 458-460, 467-469, 478-479, 483-484.
Leodamante di Taso, 86.
Leonardo da Vinci, 256, 300.
Leone, 86.
Leone Ebreo (Giuda Abrabanel), 278, 284.
Leonte di Salamina, 39.
Leopardi, Giacomo, 147.
Leopoldo II, granduca di Toscana, 320.
Lessing, Gotthold Ephraim, 460-463.
Leucippo, 28-29.
Liceti, Fortunio, 313.
Licone, 39, 44.
Licurgo, 51.
Linneo (Carl von Linné), 112, 474-475.
Lipsio, Giusto (Joost Lips), 281.
Lisandro, 50.
Lisia, 39.
Locke, John, 388-396, 403-404, 417-431, 435, 439-440, 442-443, 454, 457, 465, 507.
Lombardo, Pietro, 205, 224-226, 228-229.
Longino, Cassio, 163.
Lovato dei Lovati, 262.
Luca, santo, 152-153, 178.
Lucano, M. Anneo, 147.
Lucrezio Caro, Tito, 134, 144-145, 264, 266.
Ludovico il Bavaro, imperatore, 249-251.
Ludovico il Pio, 193.
Luigi XIII, re di Francia, 306.
Luigi XIV, re di Francia, 290, 292, 370-371, 436, 438.
Luigi XV, re di Francia, 436, 439, 443, 445, 450.
Luigi XVI, re di Francia, 479.
Lullo, Raimondo, 237, 282, 304, 334, 399.
Lutero, Martin, 253, 271, 281, 284-288, 301.

Machiavelli, Niccolò, 290-293, 297, 307.
Macrobio, 167, 178, 195.
Magalotti, Lorenzo, 408.
Maimonide, Mosè (Moseh Ben Maimon), 219, 373.
Malebranche, Nicolas, 366-369, 395-396, 408, 422-424, 465.
Malpighi, Marcello, 324, 408.
Mandeville, Bernard de, 421-422, 425, 433.
Manegoldo di Lautenbach, 195, 206.
Manetti, Giannozzo, 264-266.
Manfredi, re di Sicilia, 221.
Mani, 179.
Manuzio, Aldo, 278.
Maometto, 208-209.
Maometto II, 268.

Marcione, 156.
Marco, santo, 152.
Marco Aurelio Antonino, 143, 147, 154, 169.
Margherita d'Angoulême, regina di Navarra, 282.
Maria Celeste, figlia di Galileo Galilei, 313.
Maria Teresa d'Asburgo, imperatrice, regina d'Ungheria e di Boemia, 453.
Mariana, Juan de, 298, 348.
Marino, 167.
Marsilio da Padova (Mainardini), 249-250.
Martino di Dacia, 247.
Marx, Karl, 466.
Marziano Capella, 167, 188, 201.
Masham, figlia di Ralph Cudworth, 389.
Massimiliano di Baviera, duca, 332.
Massimo il Confessore, santo, 190, 193.
Matteo, apostolo, 152.
Matteo d'Acquasparta, 236.
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, 439, 441, 464, 469, 472, 474-475.
Maurizio, principe di Orange Nassau, 332.
Medici, Cosimo de', 277.
Medici, Lorenzo de', *detto* il Magnifico, 278, 289.
Melantone, Filippo, 288, 301, 395.
Meleto, 39, 44.
Melisso, 24-25, 27.
Mendelssohn, Moses, 460-461, 463.
Menecmo, 86.
Menedemo di Eretria, 49, 51.
Mersenne, Marino, 333, 350, 357, 359.
Metrodoro di Chio, 29.
Meyer, Ludovico, 373-374, 376.
Michele da Cesena, 250-251, 253.
Michele di Efeso, 222, 240, 266-267.
Minucio Felice, 176.
Mirto, 38.
Mocenigo, Giovanni, 304.
Moderato di Cadice, 161.
Molina, Luis de, 298, 358.
Monica, santa, 179.
Montaigne, Michel de, 282-284, 356, 362.
Montano, 176.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di, 437-438, 440, 442, 447-449, 464, 508.
Montgolfier, Joseph-Michel, 472.
Moore, Henry, 386-387.
Morgagni, Giambattista, 476.
Moro, Tommaso (Thomas More), 281, 283, 306, 327.
Mosè, 149-150, 161, 208, 219, 231, 277, 279.
Mozart, Wolfgang Amadeus, 419.
Müntzer, Tommaso, 287.
Muratori, Ludovico Antonio, 417.
Musonio Rufo, Gaio, 147.
Mussato, Albertino, 262.

Naudé, Gabriel, 356.
Nausifane, 133.
Neleo, nipote di Teofrasto, 128, 158.
Nemesio di Emesa, 175.
Nerone, 146-147, 151.
Nestorio di Antiochia, 174-175.
Newton, Isacco, 302, 319-323, 326, 357, 361, 370, 378, 387, 395-396, 398, 407, 410, 418, 420, 423, 425-426, 435, 439-440, 442-443, 465, 467-472, 478-480, 483.
Niccolò I, papa, 192.
Niccolò V (Tommaso Parentucelli), papa, 265, 275.
Nicola d'Autrecourt, 253.
Nicola Damasceno, 158.
Nicola di Amiens, 206.
Nicola di Oresme, 256-257.
Nicolai, Christoph Friedrich, 460-461.
Nicole, Pierre, 359, 364.
Nicoletti, Paolo, *vedi* Paolo Veneto.
Nicomaco, figlio di Aristotele, 92.
Nicomaco, padre di Aristotele, 89.
Nicomaco di Gerasa, 161, 187.
Nietzsche, Friedrich, 4-5.
Nifo, Agostino, 294.
Nizzoli, Mario, *detto* Nizolio, 299.
Notkero Labeone, 195.
Novara, Domenico Maria, 301.
Novaziano, 177.
Numenio di Apamea, 161.

Oldenburg, Enrico, 373, 396.
Olimpiodoro, 166.
Omar, califfo, 168, 209.
Omar Kayyam, 217.
Omero, 8-9, 12, 15, 20, 37, 75, 414-415.
Orazio, 462.
Orfeo, 19, 37, 267, 277.
Origene, cristiano, 163, 172-173, 175, 177, 190.
Origene, pagano, 163, 172.
Orsini, Alessandro, cardinale, 313.
Osiander (Andreas Hosemann), 301, 305, 354.
Oswald, James, 434.
Othman, 208-209.
Ottone di Frisinga, 206.

Pagano, Francesco Mario, 466.
Pago, Giovanni, 246.
Palingenio Stellato (Pier Angelo Manzolli), 284, 305.
Palmieri, Matteo, 265-266.
Panezio di Rodi, 144, 146.
Panteno, 172.
Paoli, Pasquale, 446.
Paolino da Aquileia, 192.
Paolo di Tarso, apostolo, 146, 151-156, 183-184, 188, 193, 228, 230, 267, 284-285, 298, 389, 420, 424.
Paolo Diacono, 192.
Paolo III (Alessandro Farnese), papa, 301.
Paolo Veneto (Paolo Nicoletti), 257, 271-272.
Papin, Denis, 470.
Pappo, 170, 300, 313-314, 335, 376.
Paracelso (Filippo Teofrasto Bombast di Hohenheim), 300.
Parmenide, 21-26, 48, 66-68, 71, 106, 114.
Pascal, Blaise, 333, 358-365, 369-370, 385.
Patrizi, Francesco, 284, 305.
Peckham, Giovanni, 229, 241-242.
Pelacani, Biagio, 257, 271-272.

Pelagio, 180, 184.
Perdicca, re di Macedonia, 51.
Pereira, Benito, 298.
Pericle, 25, 27, 34, 39.
Perrault, Charles, 369.
Petrarca, Francesco, 257, 262.
Petty, William, 387.
Pico della Mirandola, Gianfrancesco, 284.
Pico della Mirandola, Giovanni, 274, 278-280, 282, 284.
Pier Damiani, santo, 195-196.
Pietro, apostolo, 152.
Pietro Aureoli (d'Auriole), 250.
Pietro d'Abano, 248, 271.
Pietro d'Ailly, 253.
Pietro da Pisa, 192.
Pietro il Grande, zar di Russia, 396.
Pietro Ispano, *vedi* Giovanni XXI, papa.
Pilato, Ponzio, 151.
Pio II (Enea Silvio Piccolomini), papa, 275.
Pirrone di Elide, 138, 162-163, 356.
Pisone, Lucio Calpurnio, 144.
Pitagora, 17-19, 24, 45, 64, 86, 133, 277, 484.
Pizia, figlia di Aristotele, 90, 92.
Pizia, moglie di Aristotele, 90.
Platone, 4-10, 16, 18, 21, 23-24, 27-29, 32-35, 37-93, 96-99, 102-105, 108-111, 114, 119-120, 124-127, 130, 132, 135, 139, 141, 149-150, 155-156, 160-161, 163-168, 172, 175, 178, 182, 187, 195, 198, 201-202, 205, 207, 210, 215-216, 221-222, 263, 265-270, 273, 275, 277, 281, 291, 311, 316, 329, 331, 337, 367, 381-382, 386-387, 390, 393, 409-411, 493.
Pletone (Giorgio Gemisto), 267-269.
Plotino, 163-167, 178, 180, 182, 189, 210, 266, 277, 386.
Ploucquet, Gottfried, 457.
Plutarco di Atene, 166.
Plutarco di Cheronea, 50, 160-161.
Polemone, 85, 135, 139.
Poleni, Giovanni, 408, 469.
Polibio, 291.
Pòlibo, 31.
Policarpo di Smirne, santo, 154.
Policrate, 17.
Pompadour, Jeanne-Antoinette Poisson, marchesa di, 439, 445.
Pomponazzi, Pietro (Peretto), 293-294.
Porfirio, 163, 165-166, 178, 180, 187, 194-195, 198-199, 215, 277.
Porretano, Gilberto, 201-203.
Posidonio di Apamea, 144, 146.
Priestley, Joseph, 435, 473.
Prisciano, 247.
Proclo, 166-167, 188-189, 205-206, 210, 222, 228, 233, 266, 277, 331, 335, 386.
Prodico di Ceo, 37.
Prosseno di Atarneo, 89.
Protagora, 29, 34-35, 37-38, 44, 69, 145.
Psello, Michele, 266-267, 277.
Pseudo-Dionigi, 188-190, 193-194, 204-205, 222, 228-230, 240, 254, 277, 282.
Pseudo-Empedocle, 214, 218.
Pseudo-Scoto, 256.
Pufendorf, Samuel, 350, 407, 453-454.

Quesnay, François, 432, 440.

Rabano Mauro, 192.
Racine, Jean, 369.
Radberto, 193.
Raffaello Sanzio, 270.
Raimondo di Sabunde, 274, 277, 283.
Raimondo di Sauvetat, 220.
Ramo, Pietro (Pierre de La Ramée), 299.
Ratramno, 193.
Réaumur, René Antoine Ferchault de, 470.
Redi, Francesco, 324, 474.
Reid, Thomas, 434-435.
Reimarus, Hermann Samuel, 461-462.
Remigio di Auxerre, 194.
Renan, Ernest, 271.
Reuchlin, Giovanni, 280.
Reuter, Regina, 477.
Riccardo da S. Vittore, 204.
Riccati, Jacopo, 408, 468.
Ricci, Ostilio, 312.
Richelieu, Armand-Jean du Plessis, duca di, 306, 358.
Rinuccini, Alamanno, 265.
Robin, Léon, 54.
Robinet, Jean Baptiste René, 475.
Robortello, Francesco, 296.
Rodolfo II, imperatore, 310.
Roscellino di Compiègne, 199-200, 251.
Ross, William D., 54.
Rousseau, Jean-Jacques, 426-427, 436-437, 440, 442, 446-451, 465, 478, 480, 507-508.
Rüdiger, Andreas, 454.
Ruysbroeck, Giovanni, 255.

Saadyâ Ben Yosef, 218.
Sabellio, 173.
Saccheri, Gerolamo, 468.
Saint-Cyran, Jean du Vergier de Houranne, abate di, 359-360.
Salutati, Coluccio, 263-264, 266.
Sanchez, Francisco, 283.
Santippe, moglie di Socrate, 38.
Satornilo (Saturnino), 155.
Savery, Thomas, 470.
Savonarola, Girolamo, 278.
Scaligero, Giulio Cesare, 296.
Schelling, Friedrich Wilhelm, 479.
Schmidt, Johann Lorenz, 461.
Schultz, Franz Albert, 457, 477.
Scoto, Michele, 221, 235.
Scoto Eriugena, Giovanni, 193-194, 199, 204-205, 242.
Seleuco, re di Siria, 132.
Semler, Johann Salomon, 461.
Senarco di Seleucia, 158.
Seneca, Lucio Anneo, 146-147, 281-282.
Senocrate, 54, 82-85, 89-91, 97-98, 102, 109, 139.
Senofane, 20-23.
Senofonte, 33, 39-40, 89.
Serveto, Michele, 287-288, 304.
Sesto Empirico, 54, 138, 162-163, 169, 282.
Seuse, Heinrich (Suso), 255.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, conte di, 388-390, 421, 425, 441.

Shorey, Paul, 54.
Sigieri di Brabante, 235-236.
Silla, 158.
Simmaco, Quinto Aurelio, 178-179, 186.
Simone Mago, 155.
Simplicio, 167, 186, 222, 267, 318-319, 341.
Sinesio di Cirene, 166, 175.
Siriano, 166.
Sirone, 144.
Smith, Adam, 432-434, 445.
Smith, John, 386.
Socino, Fausto, 288.
Socino, Lelio, 288.
Socrate, 27-30, 32-33, 35, 38-51, 53, 55-60, 62, 70-71, 73-74, 76, 94-95, 99-100, 103, 105-106, 115, 117, 281, 406.
Sofocle, 34, 127, 131.
Solone, 33-34, 50.
Solonina, moglie di Gallieno, 163.
Sopatro di Apamea, 166.
Sosigene, 158.
Soto, Domingo de, 296.
Spallanzani, Lazzaro, 474.
Spener, Philipp Jakob, 453, 457, 477.
Speusippo, 52, 54, 82-86, 89-91, 97-98, 139.
Spinoza, Baruch, 366, 368-369, 371, 373-385, 395, 401, 405, 407, 417-418, 429-431, 437.
Spinoza, Benedetto, 255.
Stahl, Ernst, 473, 475.
Stasea di Napoli, 158.
Stefano, 166.
Stensen, Niels (Nicola Stenone), 324.
Stenzel, Julius, 54, 73.
Steuco, Agostino, 284.
Stewart, Dugald, 434.
Stilpone di Megara, 48-49, 135.
Stratone di Lampsaco, 130, 140, 158.
Strode, Rudolph (Strodo), 255, 272.
Suarez, Francisco, 297-298, 348, 393, 410.
Swammerdamm, Jan, 474.
Swedenborg, Emanuele, 480.
Swift, Jonathan, 420, 422.
Swineshead, Richard (Suisset), 255, 272.

Tacito, 409-410.
Taddeo da Parma, 248.
Taddeo degli Alderotti, 248.
Talete, 9, 11-13, 37, 484.
Tartaglia (Nicolò Fontana), 300, 303, 312.
Tartaret, Pierre, 271.
Tauler, Giovanni, 255.
Taziano, 155.
Teeteto, 86.
Telesio, Bernardino, 303-305, 326.
Temisone, re di Cipro, 90.
Temistio, 159, 210, 222, 233, 272.
Tempier, Stefano, 229, 236-237, 240-241.
Teodoreto di Ciro, 175.
Teodorico, re degli Ostrogoti, 186, 188.
Teodorico di Chartres, 202, 207, 221.
Teodorico di Vriberg, 238, 254.
Teodoro di Asine, 166.
Teodoro di Cirene, *detto* l'Ateo, 48, 86.
Teodoro di Mopsuestia, 175.
Teodosio, imperatore, 176, 178.
Teofilo, apologista, 155.
Teofilo, vescovo di Alessandria, 168.
Teofrasto, 4, 90, 128-131, 139-140, 158.
Teone di Alessandria, 166, 170.
Teone di Smirne, 161, 170.
Tertulliano, 176-177, 179, 183, 355, 364.
Tetens, Johann Nicolaus, 460, 502.
Teudio di Magnesia, 87.
Thomasius, Christian, 453-454.
Thomasius, Jakob, 395, 397, 453, 460.
Tiberio, imperatore, 151.
Tignosi, Niccolò, 277.
Timeo di Locri, 78.
Timone di Fliunte, 138.
Tindal, Matthew, 420, 425.
Tirannione, 158.
Tisia, 36.
Toland, John, 419, 425.
Toledo, Francisco de, 298.
Tolomeo, Claudio, 12, 141, 168-170, 210, 217, 220-222, 310.
Tolomeo I, re d'Egitto, 131-132, 139-140.
Tolomeo II, re d'Egitto, 130, 148.
Tolomeo VI Filometore, re d'Egitto, 149.
Tommaso d'Aquino, santo, 159, 213, 222, 225, 227, 229-238, 240-245, 249, 252, 268, 271-273, 289, 296-297, 349, 357.
Torricelli, Evangelista, 313, 359-360, 408.
Trapezunzio, Giorgio, 268-270.
Trasibulo, 51.
Trasillo, 52, 160.
Trasimaco di Calcedonia, 37-38.
Traversari, Ambrogio, 265-266.
Troeltsch, Ernest, 287.
Trombetta, Antonio, 274.
Tschirnhaus, Ehrenfried W. von, 396, 407.
Turgot, Robert-Jacques, 440, 445, 450-451.

Ubertino da Casale, 253.
Ugo da S. Vittore, 204, 206.
Ugo di Fleury, 206.
Ugo di Palermo, 198.
Urbano VIII (Maffeo Barberini), papa, 306, 313, 318-319, 341.

Valdès, Alfonso de, 283.
Valdès, Giovanni de, 283.
Valdo, Pietro, 204.
Valentino, 156.
Valla, Giorgio, 296.
Valla, Lorenzo, 265-266, 270.
Valletta, Giuseppe, 409.
Vallisneri, Antonio, 408, 472, 474.
Van Enden, Francesco, 373, 377.
Vanini, Giulio Cesare, 296, 304.
Veneto, Giacomo, 266.
Vernia, Nicoletto, 273-274, 278, 293.
Verri, Alessandro, 464.
Verri, Pietro, 463-464.
Vesalio, Andrea, 300-301, 323.
Vico, Giambattista, 354, 409-416, 458, 463, 465, 488.

Viète, François, 467.
Virgilio, 144, 178, 191.
Vitoria, Francisco de, 296-297, 348.
Vittorino, Mario, 178, 180, 187.
Vives, Giovanni Ludovico, 283.
Viviani, Vincenzio, 313.
Volta, Alessandro, 471.
Voltaire (François-Marie Arouet), 419, 436, 438-440, 447, 451, 459, 461, 464.
Von Kleist, Heinrich, 461.
Von Zedlitz, Joseph Christian, 478.

Wallis, John, 387.
Warens, Louise-Éléonore Delatour Depil, madame de, 446.
Watt, James, 470.
Weber, Max, 287.
Weigel, Erhard, 407.
Weigel, Valentino, 287.
Welser, Marco, 313.
Whichcote, Benjamin, 386.
Wilkins, John, 387.
Wilpert, Paul, 54.
Winckelmann, Johann Joachim, 462.
Witelo, 240.
Wolff, Christian, 297, 453-459, 468-469, 477, 479-480, 499.
Wollner, Johann Christian, 479.
Wren, Christopher, 387.
Wyclif, Giovanni, 250.

Zabarella, Giacomo, 294-295, 303, 312, 314.
Zenobia, 168.
Zenodoto, 140.
Zenone, imperatore, 210.
Zenone di Cizio, 135, 137-138, 144.
Zenone di Elea, 23-26, 28, 36, 44, 48, 71.
Zimara, Marco Antonio, 294.
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig, conte di, 453, 461.
Zoroastro (Zarathushtra), 179, 267, 277.
Zwingli, Ulrico, 281, 286-287.

INDICE DEL VOLUME

PARTE TERZA
OTTOCENTO E NOVECENTO 1

CAPITOLO **1**
IL ROMANTICISMO E L'IDEALISMO TEDESCO 3

1 Caratteri generali 3
Definizione, p. 3 ■ Manifesti, p. 3 ■ Temi e motivi ricorrenti, p. 4

2 Critica dell'Illuminismo e anticipazioni romantiche in Hamann e Herder 6
Hamann, p. 6 ■ Herder, p. 8

3 Il movimento dello «Sturm und Drang» 9

4 Il classicismo e l'età di Goethe 11
Goethe, p. 12 ■ Schiller, p. 12 ■ W. von Humboldt, p. 13 ■ Hölderlin, p. 14 ■ Jean Paul e Kleist, p. 15

5 Il romanticismo tedesco 16
Il primo romanticismo (gli Schlegel, Novalis), p. 16 ■ Il romanticismo posteriore (i Grimm, Görres, Creuzer, Müller), p. 18

6 La filosofia della fede: Jacobi, Schleiermacher 18
Jacobi, p. 19 ■ Schleiermacher, p. 20

7 Il postkantismo e la transizione all'idealismo: Reinhold, Schulze, Maimon, Beck 22
Reinhold, p. 23 ■ Schulze, p. 24 ■ Maimon, p. 24 ■ Beck, p. 25

8 Fichte 26
Vita e opere, p. 26 ■ I princìpi della «dottrina della scienza», p. 28 ■ La dottrina della scienza teoretica, p. 30 ■ La dottrina della scienza pratica, p. 30 ■ La dottrina del diritto e dello Stato, p. 32 ■ La filosofia dell'Assoluto, della religione e della storia, p. 33 ■ La fortuna, p. 34

9 Schelling 34
Vita e opere, p. 34 ■ Gli inizi fichtiani (1794-96), p. 38 ■ Filosofia della natura e idealismo trascendentale (1797-1800), p. 38 ■ La «filosofia dell'identità» (1801-5), p. 41 ■ La filosofia della libertà (1806-9), p. 42 ■ Le «età del mondo» e la «filosofia positiva» (1810-54), p. 43 ■ La fortuna, p. 44

10 Altre figure del romanticismo e dell'idealismo tedesco 44

CAPITOLO **2**
HEGEL 46

1 Vita e opere 46
Gli studi a Stoccarda e a Tubinga, p. 46 ■ Il precettorato a Berna (1793-96) e a Francoforte (1797-1800), p. 47 ■ L'insegnamento come libero docente a Jena (1801-7), p. 47 ■ Il periodo di Bamberga (1807-8) e di Norimberga (1808-16), p. 48 ■ L'insegnamento come professore ordinario a Heidelberg (1816-18) e a Berlino (1818-31), p. 48

2 La formazione del sistema 49
Gli scritti teologici giovanili, p. 49 ■ I primi scritti filosofici, p. 51 ■ I primi scritti etico-politici, p. 52 ■ La prima formulazione del sistema, p. 53

3 La «Fenomenologia dello spirito» 54
Significato dell'opera, p. 54 ■ Coscienza,

autocoscienza e ragione, p. 56 ■ Spirito, religione, sapere assoluto, p. 57

4 La logica 59
Il significato della logica hegeliana, p. 59 ■ La logica dell'essere, p. 60 ■ La logica dell'essenza, p. 62 ■ La logica del concetto, p. 63

5 La filosofia della natura e dello spirito soggettivo 64
Il concetto della Natura, p. 64 ■ Meccanica, fisica e organica, p. 65 ■ Il concetto dello spirito, p. 65 ■ Antropologia, fenomenologia e psicologia, p. 66

6 La filosofia dello spirito oggettivo e della storia 67
Spirito oggettivo, realtà e razionalità, p. 67 ■ Diritto, moralità ed eticità, p. 68 ■ Famiglia, società civile e Stato, p. 68 ■ La filosofia della storia, p. 70

7 La filosofia dello spirito assoluto e la storia della filosofia 72
Il problema dello spirito assoluto, p. 72 ■ L'estetica, p. 73 ■ La filosofia della religione, p. 74 ■ La filosofia e la storia della filosofia, p. 75

CAPITOLO 3
CONTEMPORANEI E CRITICI DI HEGEL 78

1 Schopenhauer 78
Vita e opere, p. 78 ■ Il mondo come rappresentazione, p. 79 ■ Il mondo come volontà, p. 81 ■ La visione pessimistica dell'uomo e della storia, p. 82 ■ Le vie della catarsi: arte, moralità, ascesi, p. 83 ■ La fortuna, p. 85

2 Herbart 86
Vita e opere, p. 86 ■ Logica e metafisica, p. 86 ■ Psicologia, p. 87 ■ Etica e pedagogia, p. 88

3 Trendelenburg 88
■ Vita e opere, p. 88 ■ Identità di logica e metafisica, p. 89 ■ La critica alla dialettica hegeliana, p. 90 ■ Natura e diritto naturale, p. 90

4 Destra e sinistra hegeliane 91
La distinzione tra «destra» e «sinistra», p. 91 ■ La sinistra hegeliana: Strauß, p. 92 ■ Heine, Bauer e Ruge, p. 92 ■ Stirner, p. 93

5 Feuerbach 93
Vita e opere, p. 94 ■ L'interpretazione di Hegel, p. 94 ■ La critica a Hegel, p. 95 ■ L'«essenza del cristianesimo», p. 95 ■ La «filosofia dell'avvenire», p. 96

6 Marx 97
Vita e opere, p. 97 ■ La critica a Hegel, p. 98 ■ Dalla filosofia all'economia, p. 99 ■ La concezione materialistica della storia, p. 101 ■ Il programma politico dei comunisti, p. 103 ■ La «critica dell'economia politica», p. 104

7 Engels 107
Vita e opere, p. 107 ■ La dialettica della natura, p. 108 ■ Il «materialismo dialettico», p. 108

8 Kierkegaard 109
Vita e opere, p. 109 ■ Il concetto di ironia, p. 111 ■ Gli stadi della vita, p. 112 ■ Esistenza, possibilità, angoscia, p. 113 ■ Filosofia e religione, p. 114

CAPITOLO 4
LA FILOSOFIA DEL PRIMO OTTOCENTO IN FRANCIA E IN ITALIA 116

1 Gli «ideologi»: Destutt de Tracy e Cabanis 116
Destutt de Tracy, p. 116 ■ Cabanis, p. 117

2 Lo spiritualismo di Maine de Biran e l'eclettismo di Cousin 117
Maine de Biran, p. 117 ■ Cousin, p. 118

3 I «tradizionalisti»: de Maistre, de Bonald, Chateaubriand, Lamennais 119
de Maistre, p. 119 ■ de Bonald, p. 119 ■ Chateaubriand, p. 120 ■ Lamennais, p. 120

4 Il socialismo utopistico: Saint-Simon, Fourier, Proudhon 121
Saint-Simon, p. 121 ■ Fourier, p. 122 ■ Proudhon, p. 122

5 Il liberalismo francese: Constant e Tocqueville 123
Constant, p. 124 ■ Tocqueville, p. 124

6 Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento 125

Romagnosi, p. 125 ■ Cattaneo, p. 126 ■ Ferrari, p. 127 ■ Mazzini, p. 127

7 Galluppi 128

8 Rosmini 129

Vita e opere, p. 129 ■ Critica dell'empirismo e dell'innatismo, p. 131 ■ L'idea dell'essere, p. 132 ■ Il sentimento fondamentale corporeo, p. 133 ■ La morale, p. 133 ■ Diritto e politica, p. 134 ■ Ontologia e teologia naturale, p. 135

9 Gioberti 136

Vita e opere, p. 136 ■ La critica del soggettivismo moderno, p. 137 ■ L'ontologismo e la sua «formola ideale», p. 137 ■ La filosofia della storia e della civiltà, p. 139

CAPITOLO 5

POSITIVISMO ED EVOLUZIONISMO 140

1 Caratteri generali del positivismo 140

2 Comte 141

Vita e opere, p. 141 ■ La «legge dei tre stadi», p. 142 ■ La successione delle scienze e la funzione della filosofia, p. 143 ■ La sociologia come «fisica sociale», p. 144 ■ Il positivismo in Francia: Littré, Renan, Taine, p. 145

3 Utilitarismo e positivismo in Inghilterra 146

Bentham, Malthus e Ricardo, p. 146 ■ James Mill e i suoi critici: Coleridge e Carlyle, p. 148

4 John Stuart Mill 149

Vita e opere, p. 149 ■ La logica, p. 150 ■ Il metodo delle scienze morali, p. 152 ■ Economia, politica ed etica, p. 152 ■ La critica di John S. Mill a Hamilton e Comte, p. 153

5 Il dibattito sulla trasformazione delle specie 154

6 Darwin 155

Vita e opere, p. 155 ■ L'origine delle specie e la discendenza dell'uomo, p. 156

7 Spencer 157

Vita e opere, p. 157 ■ Scienza, filosofia e religione, p. 158 ■ L'evoluzionismo, p. 158 ■ Etica e politica, p. 159

8 Il positivismo in Germania e la nascita della psicologia sperimentale 160

Il positivismo materialistico di Vogt, Moleschott e Büchner, p. 160 ■ La polemica sui limiti della scienza tra Du Bois-Reymond e Haeckel, p. 161 ■ Il positivismo fenomenistico di Laas e Schuppe, p. 162 ■ La nascita della psicologia sperimentale, p. 162

9 Il positivismo in Italia: Roberto Ardigò 164

Vita e opere, p. 165 ■ Scienza e filosofia, p. 165 ■ Evoluzionismo e psicologia, p. 166 ■ Etica, sociologia e pedagogia, p. 167 ■ Pedagogia e criminologia nel positivismo italiano: Gabelli e Lombroso, p. 167

CAPITOLO 6

NIETZSCHE, IL NEOKANTISMO, LO STORICISMO, LA FILOSOFIA DELLA VITA 169

1 Nietzsche 169

Vita e opere, p. 169 ■ L'interpretazione della grecità e la decadenza della civiltà occidentale, p. 170 ■ La critica della morale e del cristianesimo, la «morte di Dio» e il nichilismo, p. 171 ■ La volontà di potenza, il superuomo, l'eterno ritorno, p. 173 ■ La fortuna, p. 174

2 Il neokantismo 175

Caratteri generali, p. 175 ■ La Scuola di Marburgo, p. 176 ■ La Scuola del Baden, p. 179

3 Lo storicismo 182

Caratteri generali, p. 182 ■ Dilthey, p. 183 ■ Troeltsch e Meinecke, p. 185

4 La filosofia della vita e della «crisi» 186

Simmel, p. 186 ■ Spengler, p. 187 ■ Klages, p. 187 ■ E. Jünger, p. 188

5 Weber 188

CAPITOLO 7

ALTERNATIVE E REAZIONI AL POSITIVISMO 192

1 La critica alla concezione positivistica della scienza 192

Geometrie non euclidee e teorie fisiche non meccanicistiche, p. 192 ■ L'empiriocriticismo di Mach e Avenarius, p. 194 ■ Il convenzionalismo di Poincaré e Duhem, p. 195

2 Spiritualismo, contingentismo, intuizionismo e «filosofia dell'azione» in Francia 196
Ravaisson, Lequier, Renouvier e Lachelier, p. 196 ■ Émile Boutroux, p. 197 ■ Henri Bergson, p. 198 ■ Newman, Ollé-Laprune, Blondel e il modernismo, p. 200

3 Spiritualismo, neoidealismo e marxismo in Italia 202
Mamiani, Bonatelli e Acri, p. 202 ■ De Sanctis, Spaventa, Vera e Jaja, p. 203 ■ Labriola, p. 205 ■ Croce, p. 205 ■ Gentile, p. 208 ■ Varisco, Martinetti e Carabellese, p. 211

4 Il neoidealismo in Inghilterra e negli Stati Uniti 211
Stirling, Caird, Green, p. 212 ■ Bradley, Bosanquet e MacTaggart, p. 212 ■ Emerson e Royce, p. 213

5 Il pragmatismo americano e la sua influenza 214
Peirce, p. 214 ■ James, p. 216 ■ Influenza del pragmatismo in Italia: Vailati e Calderoni, p. 217 ■ Dewey, p. 217

CAPITOLO **8**

LA FENOMENOLOGIA, L'ESISTENZIALISMO, HEIDEGGER 220

1 Brentano e i «brentaniani» 220

2 Husserl 223
Vita e opere, p. 223 ■ Il programma fenomenologico delle «Ricerche logiche», p. 223 ■ La fenomenologia idealistico-trascendentale delle «Idee», p. 225 ■ Dalla fenomenologia «statica» alla fenomenologia «genetica», p. 226 ■ La diagnosi della crisi europea e il «mondo della vita», p. 227

3 Il movimento fenomenologico, Scheler, Hartmann 229
Scheler, p. 229 ■ Hartmann, p. 231

4 La «filosofia dell'esistenza» in Germania 233
Jaspers, p. 234 ■ La «filosofia del dialogo» (Rosenzweig, Buber), p. 235

5 L'esistenzialismo in Francia 236
Sartre, p. 237 ■ Marcel, p. 240 ■ Merleau-Ponty, p. 241

6 L'esistenzialismo in Italia 242

7 Heidegger 242
Gli anni di formazione, p. 242 ■ Il primo insegnamento di Friburgo (1919-23), p. 243 ■ Il periodo di Marburgo (1923-28), p. 244 ■ La questione dell'essere e lo sviluppo del pensiero heideggeriano, p. 245 ■ La questione dell'essere nell'analitica dell'esistenza, p. 246 ■ Il distacco definitivo da Husserl e gli scritti del 1929, p. 248 ■ L'intermezzo politico del 1933, p. 249 ■ Il pensiero heideggeriano dopo la «svolta», p. 250 ■ Il pensiero dell'essere in quanto «evento», p. 252 ■ L'essenza della tecnica e l'«impianto» («Ge-Stell»), p. 253 ■ Pensiero, poesia e linguaggio, p. 254 ■ Il testamento spirituale: «Itinerari – non opere», p. 255

CAPITOLO **9**

LE FILOSOFIE A INDIRIZZO LOGICO E ANALITICO 256

1 Gli sviluppi della logica-matematica tra Ottocento e Novecento 256

2 Russell 258
Vita e opere, p. 258 ■ La logica matematica, p. 259 ■ La teoria delle descrizioni, p. 260 ■ L'atomismo logico, p. 261 ■ Etica, politica e religione, p. 262 ■ Whitehead, p. 262

3 Moore 263
Vita e opere, p. 263 ■ Teoria della conoscenza, p. 264 ■ Etica, p. 265

4 Wittgenstein 265
Vita e opere, p. 265 ■ Il «Tractatus»: che cosa si può dire, p. 266 ■ Il «Tractatus»: che cosa non si può dire, p. 268 ■ Le «Ricerche filosofiche», p. 268

5 Il neopositivismo 269
Schlick, p. 270 ■ Carnap e Neurath, p. 271 ■ Reichenbach, p. 273 ■ Ayer e Waismann, p. 274

6 La filosofia analitica a Cambridge e Oxford 275
Wisdom, p. 276 ■ Ryle, p. 277 ■ Austin, p. 278 ■ Strawson, p. 279 ■ Hare e Toulmin, p. 280

7 Neopositivismo, logica e filosofia analitica negli Stati Uniti 281
Charles W. Morris , p. 281 ■ Quine, p. 282 ■ Stevenson, p. 283

CAPITOLO **10**

GLI SVILUPPI DEL MARXISMO 284

1 Il marxismo in Germania tra Ottocento e Novecento 284
Bernstein, p. 284 ■ Kautsky, p. 285 ■ Rosa Luxemburg, p. 286

2 L'«austro-marxismo» 286

3 Lenin e il «materialismo dialettico» 287
Lenin, p. 287 ■ Stalin, Trotskij e Mao, p. 289

4 Il «marxismo occidentale» 290
Lukács, p. 290 ■ Korsch, p. 292 ■ Bloch, p. 293

5 La «Scuola di Francoforte» 294
Horkheimer, p. 295 ■ Adorno, p. 296 ■ Marcuse, p. 298

6 Il marxismo in Italia 299
Mondolfo, p. 299 ■ Gramsci, p. 301 ■ Il marxismo come razionalismo e come scienza sociale: Banfi e Della Volpe, p. 302

7 Il marxismo in Francia 303
Il marxismo sociologico di Lefebvre e Goldmann, p. 304 ■ Il marxismo hegelianizzante di Kojève, Hyppolite e Weil, p. 305 ■ Il marxismo umanistico dell'ultimo Sartre e di Garaudy, p. 306 ■ Il marxismo antiumanistico di Althusser, p. 307

CAPITOLO **11**

LE FILOSOFIE DI ISPIRAZIONE CRISTIANA, LE NUOVE TEOLOGIE E LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE 309

1 La Neoscolastica 309
La Neoscolastica di Lovanio (Mercier, Maréchal), p. 310 ■ La Neoscolastica in Francia (Maritain, Gilson), p. 312 ■ La Neoscolastica italiana, p. 314 ■ La Neoscolastica tedesca, p. 315

2 Lo spiritualismo cristiano e il personalismo 316
Lo spiritualismo (Le Senne, Lavelle), p. 316 ■ Il personalismo (Mounier), p. 317

3 Le nuove teologie 319
La teologia protestante, p. 319 ■ La teologia cattolica, p. 322

4 La filosofia della religione, lo studio del mito, l'esoterismo 324

CAPITOLO **12**

LA NASCITA E LO SVILUPPO DELLE SCIENZE UMANE 327

1 Considerazioni generali 327

2 La psicologia e la psicoanalisi 328
La psicologia, p. 328 ■ La psicologia della forma, p. 329 ■ Il comportamentismo, p. 331 ■ Il cognitivismo, p. 332 ■ La Scuola di Palo Alto, p. 333 ■ Freud e la psicoanalisi, p. 334 ■ Gli sviluppi della psicoanalisi, p. 337

3 Il pensiero sociologico 340
Durkheim, p. 340 ■ Pareto, p. 341 ■ Mosca e Michels, p. 342 ■ Mead e Parsons, p. 342 ■ Tönnies, Sombart, Weber, p. 342 ■ Schütz, p. 343 ■ Luhmann, p. 343 ■ Plessner, Gehlen, Elias, p. 344

4 La filosofia del diritto e la filosofia della politica 344
Kelsen, p. 345 ■ Schmitt, p. 346

5 Strutturalismo e scienze umane 348
La linguistica, p. 349 ■ L'antropologia, p. 350 ■ Lo strutturalismo estetico-letterario, p. 352 ■ Sviluppi dello strutturalismo (Bataille, Lacan, Deleuze, Foucault), p. 352

CAPITOLO **13**

LA SCIENZA DEL NOVECENTO E LA NUOVA EPISTEMOLOGIA 356

1 La «seconda rivoluzione scientifica» 356
La teoria della relatività, p. 356 ■ La fisica quantistica, p. 358 ■ La biologia molecolare, p. 360 ■ La nuova cosmologia, p. 361

2 Riflessioni filosofiche sulla seconda rivoluzione scientifica: Bridgman e Bachelard 363
Bridgman, p. 363 ■ Bachelard, p. 364

3 La critica dell'epistemologia neopositivistica: Popper 365
La logica della ricerca scientifica, p. 366 ■ Critica dello storicismo, p. 367 ■ L'epistemologia evoluzionistica, p. 368 ■ La critica alla dialettica e la nascita delle logiche paraconsistenti, p. 368

4 Nuova epistemologia e storia della scienza 370
Kuhn, p. 370 ■ Lakatos, p. 371 ■ Feyerabend, p. 372

CAPITOLO 14

PROSPETTIVE ODIERNE DELLA RAZIONALITÀ FILOSOFICA 373

1 Considerazioni generali 373
2 La «nuova retorica» 374
3 L'ermeneutica 375
Gadamer, p. 376 ■ Ricoeur, p. 378 ■ Rorty, p. 379
4 La «filosofia pratica» 380
Il neoaristotelismo, p. 381 ■ L'«etica del discorso», p. 382 ■ L'«etica della responsabilità», p. 386 ■ Il «pratical reasoning», p. 386 ■ Il «comunitarismo», p. 387
5 Il «postmoderno» 388
6 Tentativi di un pensiero «postmetafisico» 390
Levinas, p. 390 ■ Derrida, p. 391
7 Nuovi problemi: l'«intelligenza artificiale» 392
8 Conclusione 395

INDICE DEI NOMI 397

PARTE TERZA

OTTOCENTO E NOVECENTO

CAPITOLO **1**

IL ROMANTICISMO E L'IDEALISMO TEDESCO

1 CARATTERI GENERALI

Definizione

Il romanticismo fu un movimento culturale, artistico, letterario e musicale che si sviluppò e si diffuse in tutta Europa tra gli ultimi anni del Settecento e la prima metà dell'Ottocento. Esso ebbe la sua prima teorizzazione esplicita e la sua espressione più rilevante in Germania. Qui fu affiancato dall'idealismo, col quale la speculazione filosofica raggiunse uno dei suoi vertici assoluti.

Da un punto di vista terminologico, la parola *romantic* era stata impiegata in Inghilterra verso la metà del Seicento per indicare in senso spregiativo le componenti fantastiche della letteratura romanzesca del tempo, e tale significato negativo fu mantenuto anche nel corso del secolo successivo. Un importante mutamento avvenne con l'adozione del termine da parte di Rousseau, che lo introdusse in Francia prima come sinonimo di «pittoresco», e poi per indicare quell'indefinito effetto di malinconia che un certo paesaggio suscita nell'animo umano. Fu però in Germania che il termine venne assunto in un significato decisamente positivo e venne esteso in generale a un atteggiamento e a un intero clima spirituale ed estetico, che Novalis compendia in una celebre definizione: «Il mondo va romanticizzato. Se ne ritrova così il senso originario. Romanticizzare non è altro che un potenziamento qualitativo. [...] Quando conferisco al comune un senso più elevato, all'ordinario un aspetto misterioso, al noto la dignità dell'ignoto, al finito un'apparenza infinita, allora io lo romanticizzo».

Manifesti

La nascita del romanticismo è annunciata da alcuni significativi «manifesti». In **Germania**, dove il movimento si formò e prese coscienza intorno alla rivista «Athenäum», fondata nel 1798 dai fratelli Schlegel, il suo primo manifesto e la sua prima elaborazione teorica furono i *Frammenti* di F. Schlegel pubblicati nel secondo numero della rivista. In essi la poesia romantica è definita come «poesia universale progressiva», libera e aperta all'infinito, per essenza «eternamente in divenire, mai compiuta in essere», destinata a unificare tutte le altre forme artistiche. In **Inghilterra** è considerato primo manifesto del romanticismo la prefazione di William Words-

worth e Samuel Taylor Coleridge alla seconda edizione (1800) delle *Lyrical Ballads* (la prima edizione era apparsa anonima nel 1798), e il romanticismo inglese sarà poi sviluppato in direzioni diverse nell'opera dei poeti G.G. Byron, P.B. Shelley e J. Keats, e quindi nella forma del romanzo storico da W. Scott. Grande fautrice e divulgatrice delle idee romantiche in **Francia**, dove queste ultime erano già preannunciate nell'opera di F.-R. Chateaubriand, fu Madame de Staël, il cui *De l'Allemagne* (1813) fu un testo capitale per tutto il romanticismo latino. In **Italia** fu proprio un articolo pubblicato dalla de Staël nella «Biblioteca italiana» di Milano (*Sulla maniera e l'utilità delle traduzioni*, 1816), che attaccava la provincialità della letteratura italiana, ad accendere le discussioni. Con la *Lettera semiseria di Giovanni Crisostomo* (1816) di G. Berchet la cultura italiana si inserì nel dibattito europeo, e di lì a poco uscirono altri manifesti importanti del romanticismo italiano: la *Lettera a M. Chauvet* (1820) e la lettera al marchese Cesare d'Azeglio *Sul romanticismo* (1823) di A. Manzoni, e il *Saggio sopra alcune tendenze della letteratura europea nel secolo XIX* (1829) di G. Mazzini, contenente il programma del romanticismo democratico-rivoluzionario. In **Spagna**, infine, del romanticismo cosiddetto soggettivo, o anche filosofico, di ispirazione byroniana, fu massimo esponente José de Espronceda con la sua leggenda in versi *El estudiante de Salamanca* (1839).

Temi e motivi ricorrenti

Se così, come categoria storiografica, il romanticismo può essere definito terminologicamente e cronologicamente in modo preciso, non altrettanto univoca è l'individuazione dei suoi contenuti tipici, che peraltro si diversificano a seconda delle varie aree linguistiche. È possibile tuttavia indicare alcuni temi e motivi ricorrenti che illustrano, meglio di ogni definizione, qual è l'anima del romanticismo.

Anzitutto, nella comprensione dell'uomo, concepito come **soggettività** e come **io**, vengono rivalutati il **sentimento** e la **passione** contro la preminenza della ragione fredda e astratta dell'Illuminismo. La vita umana appare determinata, più che dalla razionalità, dagli stati d'animo e dalla loro instabilità e irrequietezza, specialmente da quelle effusioni sentimentali che espongono e aprono l'uomo, nella sua finitezza, all'esperienza emotiva dell'infinito. L'uomo è «passione dell'infinito». Di qui lo stato d'animo tipicamente romantico della **Sehnsucht**, termine che significa letteralmente la «malattia dell'anelare», e che indica il languore, lo struggimento e la nostalgia di colui che, nella consapevolezza dell'irraggiungibilità dell'oggetto agognato, non smette per questo di ricercarlo. Di qui il senso di lacerazione, di malinconia e di infelicità che è personificato in figure-simbolo della letteratura romantica, come Werther, Adolphe, Oberman, René, Jacopo Ortis e altri ancora.

La tensione verso l'infinito – elemento di contrasto rispetto alla centralità del finito e del conchiuso, tipica del classicismo – si polarizza verso due direzioni: verso il **divino** e verso la **natura**. Si assiste così, per quanto concerne il primo aspetto, a una generale rivalutazione della religione contro il deismo e l'ateismo illuministici, e a una riscoperta delle mitologie. Per quanto riguarda la natura, essa non è più concepita come un meccanismo, sia pure dotato della perfezione di un orologio, bensì come un organismo animato, come una totalità vivente e persino divina, giungendo non di rado a concezioni panteistiche. Una grande influenza ebbe in questo senso la riscoperta di Spinoza nella cosiddetta «polemica sul panteismo» o

«polemica sullo spinozismo», che risvegliò un interesse generale per Spinoza (cfr. pp. 19-20).

Quale via privilegiata nella tensione dell'io verso l'infinito e quale modalità espressiva per eccellenza della soggettività è considerata l'**arte**. Con la sua potenzialità simbolica e creatrice essa getta un ponte tra finito e infinito, e non ha, dunque, un significato meramente estetico, ma, specialmente nel romanticismo tedesco, è considerata come un'apertura di verità e le è assegnato un valore filosofico. Superando la dimensione semplicemente estetica, l'arte oltrepassa altresì i canoni e le regole prescritti dalle poetiche e dalle estetiche, e viene considerata il frutto della **fantasia** e della **genialità** creatrici. In ogni caso, l'artista e il poeta non esplicano funzioni meramente espressive, ma trasmettono e comunicano anche, nel loro compito quasi sacerdotale di mediazione tra il finito e l'infinito, contenuti di verità.

Un altro motivo caratteristico del romanticismo è la riscoperta della **storia**. Rispetto all'immagine che di essa aveva il razionalismo illuministico, la storia non è più vista come l'inevitabile museo degli errori attraverso i quali l'umanità deve passare nel suo progresso verso il meglio, ma riacquista un valore positivo, specialmente per il fatto che essa, attraverso le distanze temporali che produce, è capace di formare orizzonti, prospettive e quindi **tradizioni** molteplici e diverse. Al posto dell'idea di una marcia trionfale della ragione nella storia, subentra la convinzione che ogni popolo abbia il proprio **spirito** (*Volksgeist*), ossia un proprio **linguaggio**, una propria **religione** e una propria **nazione**. È solo riconoscendosi in tali elementi, e non in un universalismo e in un cosmopolitismo astratti, che esso può realizzare concretamente e pienamente la propria libertà. Nasce di qui, assumendo rapidamente un significato politico determinante nella trasformazione dell'Europa, l'affermazione dell'idea di patria e di nazionalità come principio di legittimità e di rivendicazione politica. E nasce di qui – come testimonia l'opera dei fratelli Grimm – anche la riscoperta delle mitologie e delle fiabe, del folclore, delle tradizioni e delle poesie popolari.

Il nuovo senso della storia sollecita **i grandi ritorni** a civiltà dimenticate ovvero la **scoperta di altre culture**. Il ritorno più produttivo fu certamente quello orientato verso la **Grecia**, che in Germania fu trasfigurata e vagheggiata come un ideale dai principali esponenti del romanticismo, divenendo un motivo ricorrente nella loro produzione spirituale. L'opera di Hölderlin rappresenta l'interpretazione più accurata e integrale di questo ritorno. Ma vi fu anche il recupero al **Medioevo** cristiano e germanico, in cui alcuni romantici ritrovarono il loro spirito nazionale, una forma di vita intatta e unitaria, un sentimento religioso ricco e vivente che andava rinnovato. Anche qui basti l'esempio di **Novalis** con il suo scritto *Christenheit oder Europa* (*La cristianità ossia l'Europa*, 1799). Ma ci furono anche altre riscoperte, come quella della «pittura cattolica» del Rinascimento italiano (specialmente di Raffaello), lodata da W.H. Wackenroder nelle *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (*Effusioni del cuore di un monaco amante dell'arte*, 1797).

Per quanto riguarda l'attenzione verso altre culture, si possono ricordare gli studi dei fratelli **Schlegel**, in particolare di Friedrich, che, imparato il sanscrito, fece conoscere in Europa il pensiero indiano con l'opera *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (*Sulla lingua e la sapienza degli indiani*, 1808). Ma furono importanti anche gli studi di linguistica di Wilhelm von Humboldt nonché le esplorazioni geografiche ed etnolo-

giche del fratello Alexander, e, ancora, la scoperta della metafisica taoistica ad opera dei romantici francesi.

Oltre all'arte come ideale di vita, non va dimenticato un altro motivo privilegiato dai romantici: l'**amore** concepito come passione e liberato da legami e convenzioni sociali, e congiunto spesso all'idea dell'emancipazione femminile. Questo motivo ricorre già nei romanzi di **Wilhelm Heinse**, *Laidion oder die eleusinischen Geheimnisse* (*Laidion ovvero i misteri eleusini*, 1771) e *Ardinghello oder die glückseligen Inseln* (*Ardinghello ovvero le isole felici*, 1787). Ma fu soprattutto il giovane F. Schlegel a celebrare la funzione positiva dell'amore e a rivendicare l'emancipazione della donna: dapprima nel saggio *Über die Diotima* (*Su Diotima*, 1795), nel quale espose la propria teoria dell'*èros*, eleggendo la figura femminile del *Simposio* platonico a modello della nuova donna che si profonde nella passione cercandovi la propria realizzazione, e quindi nel romanzo *Lucinde* (1799), il cui modello ispiratore, non più platonico, era Dorothea Mendelssohn, la figlia del filosofo. Il discorso di Schlegel suscitò scandalo, ma esso corrispondeva ormai allo spirito dei tempi, tanto che trovò pure autorevoli difese, come quella del teologo e filosofo Schleiermacher, che ne prese le parti nei suoi *Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde* (*Lettere confidenziali sulla Lucinda di F. Schlegel*, 1800). A impersonare in maniera spregiudicata il nuovo corso stanno eminenti figure femminili del romanticismo tedesco, quali Dorothea Mendelssohn Veit (che si separò dal primo marito per sposare F. Schlegel), Caroline Michaelis (vedova del medico Böhmer, poi moglie di A.W. Schlegel e dal 1803 di Schelling, soprannominata «la signora Lucifero»), Bettina Brentano (sorella di C. Brentano, ammiratrice di Goethe, moglie di A. von Arnim), Caroline von Günderrode (amata da G.F. Creuzer), Rahel Varnhagen von Ense.

2 CRITICA DELL'ILLUMINISMO E ANTICIPAZIONI ROMANTICHE IN HAMANN E HERDER

Per quanto rapida fosse la sua affermazione nei primi anni del XIX secolo, il romanticismo fu in realtà preparato da una serie di motivi e di temi che ricorrono già nei pensatori dell'Illuminismo maturo. Un esempio precoce di questa anticipazione è la rivalutazione, contro la ragione illuministica, del sentimento e della naturalità da parte di un pensatore illuminista come Rousseau. In Germania una significativa preparazione del romanticismo è presente nell'opera di Hamann e di Herder: nella loro critica del razionalismo illuministico, essi introdussero alcune tematiche, come la storia, il linguaggio, la fede e la religione, che furono poi riprese e sviluppate dal romanticismo. Hamann e soprattutto Herder furono direttamente ispiratori del cosiddetto «Sturm und Drang», un movimento letterario di avanguardia che rappresenta il precorrimento più immediato del romanticismo.

Hamann

Una contrapposizione frontale al razionalismo illuministico, attraverso la riscoperta della fede intesa secondo una religiosità tipicamente pietistico-protestante, caratterizza il pensiero di **Johann Georg Hamann** (1730-1788).

Nato a Königsberg, e detto per questo e per il suo stile ispirato il «mago del Nord», Hamann non portò mai a termine gli studi intrapresi in teologia, giurisprudenza e poi in letteratura e lingue orientali. Prese attivamente parte alla vita del circolo intellettuale e artistico della sua città, che disponeva di un proprio giornale, del quale egli fu redattore, e fu in contatto amichevole con il suo illustre concittadino Kant, oltre che con Mendelssohn, Jacobi e Herder. Proprio su consiglio di Kant, Hamann si recò a Londra, dove rimase due anni e dove intendeva dedicarsi al commercio e agli affari. Vi fece invece, nel 1758, l'esperienza che fu decisiva per la sua vita e per il suo pensiero. Nel pieno di una situazione di crisi e di fallimento, fu profondamente toccato dalla lettura della *Bibbia*, e da tale lettura si sentì rigenerato, ispirato e illuminato. Ne ricavò una motivazione fondamentale per riscoprire il valore positivo della fede e del linguaggio, contro la ragione illuministica. Le sue opere più importanti, pubblicate entrambe anonime, sono le *Sokratische Denkwürdigkeiten* (*Memorabili socratici*, 1759), che influenzarono Kierkegaard, e i *Kreuzzüge eines Philologen* (*Crociate di un filologo*, 1762), in cui è inclusa l'importante *Aesthetica in nuce*. Morì a Münster in Westfalia, dove si era recato su invito della principessa Gallitzin.

Hamann interpreta la figura di Socrate in riferimento alla storia della salvezza cristiana come prefigurazione di Cristo e come annuncio pagano della fede cristiana: la morte di Socrate equivale al martirio, il suo sapere di non sapere è inteso come sentimento divinamente ispirato dell'impotenza della ragione e come primo presentimento dell'imperfezione creaturale dell'uomo e della necessità della sua redenzione. Analogamente, nell'opposizione di Socrate ai sofisti ateniesi Hamann vede prefigurata l'opposizione di Paolo alla sapienza mondana in forza del vero sapere ispirato da Dio. Entrambi, Socrate e Paolo, sono i modelli scelti da Hamann per la propria opposizione al razionalismo degli illuministi (e dello stesso Kant), sostenuta in nome non tanto di un irrazionalismo, ma di una illuminazione dell'Illuminismo intorno ai limiti che gli impediscono di aprirsi al mistero della fede. Luogo di tale illuminazione è il linguaggio umano, il quale, proprio nella sua insufficienza e limitatezza, rimanda a quello divino, aprendo lo spazio per la rivelazione di Dio nel mondo storico. Anche la ragione è linguaggio, ed è dunque sempre incarnata nella storicità e nella condizionatezza di quest'ultimo. Bisogna pertanto criticarne il «dispotismo» e i «sistemi», i quali altro non sono che «ragnatele» in cui la ragione si impiglia e si «autofraintende». Recependo il sensualismo e lo scetticismo humiani, Hamann ridà valore alla sensibilità e critica il trascendentalismo kantiano.

Hamann propone anche una fondazione dell'estetica su basi teologiche. Intendendola, come già Baumgarten, come dottrina della sensibilità prima ancora che come teoria del bello, egli la rivaluta nella convinzione che Dio non parla tanto alla ragione, ma piuttosto ai sensi. Pertanto, sia le Sacre Scritture sia il libro della natura possono essere adeguatamente interpretati solo se non ci si perde nelle astrazioni della ragione, ma si segue il «linguaggio materno del potere umano» parlato dalla poesia e rivolto principalmente al sentimento e alla passione. Esso ha la capacità di riavvicinare l'uomo al «linguaggio originario» della rivelazione che il peccato originale ha occultato. Di qui le «crociate filologiche» simbolicamente bandite da Hamann per liberare il Santo Sepolcro delle Scritture dagli illuministi infedeli e dall'ermeneutica biblica di orientamento razionalistico, impersonata al suo tempo soprattutto da J.D. Michaelis.

Herder

Discepolo di Hamann, per le tematiche, ma non nello stile e nel tono ispirati, fu **Johann Gottfried Herder** (1744-1803), che tradusse in conoscenze quelli che erano stati i presentimenti del maestro e amico. In particolare egli riprese le considerazioni sul linguaggio e le sviluppò nel quadro di una vera e propria filosofia della natura e della storia, decisiva per il romanticismo. A differenza di Hamann, però, nella sua critica dell'Illuminismo Herder mosse dai princìpi stessi dell'Illuminismo.

Nato a Mohrungen, nella Prussia orientale, Herder studiò nell'università di Königsberg, inizialmente medicina, poi teologia e filosofia, avendo come maestro il Kant precritico e come amico Hamann. Quando già aveva intrapreso la carriera di predicatore, fece nel 1769 un viaggio in Francia, dove a Parigi conobbe Diderot, D'Alembert e gli altri enciclopedisti. Fu poi nel 1770 prima ad Amburgo, dove incontrò Lessing, Reimarus e Matthias Claudius, quindi a Strasburgo, dove strinse una feconda amicizia con Goethe, dando inizio al movimento dello «Sturm und Drang». Nel 1778-79 compì un viaggio in Italia. A Weimar collaborò con Goethe e con Schiller, rompendo però in seguito con il loro classicismo (1796). Nel 1798 iniziò l'importante amicizia con Jean Paul. Morì a Weimar. Tra le sue opere principali vanno ricordate: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*Trattato sull'origine del linguaggio*, 1772), che fu premiato dall'Accademia Prussiana delle Scienze, *Auch eine Philosophie der Geschhichte zur Bildung der Menschheit* (*Ancora una filosofia della storia per la formazione dell'umanità*, 1774), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, 1784-91), *Briefe zur Beförderung der Humanität* (*Lettere per la promozione dell'umanità*, 1793-97). Ma vanno menzionati anche lo scritto *Gott* (*Dio*, 1787) col quale intervenne nella polemica sul panteismo (cfr. pp. 19-20), e la sua critica di Kant *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (*Intelletto ed esperienza. Ragione e linguaggio. Una metacritica della critica della ragione pura*, 1799).

La relativizzazione e la storicizzazione della ragione illuministica da parte di Herder passano per la sua riflessione sul linguaggio. Rispondendo al quesito sull'origine del linguaggio messo a premio nel 1770 dall'Accademia Prussiana delle Scienze, Herder critica sia le teorie razionalistiche, come quella di Condillac, sia l'idea dell'origine divina del linguaggio, sostenuta allora da J.P. Süßmilch, e afferma che **il linguaggio è un organo essenziale della ragione umana**: «senza linguaggio l'uomo non ha ragione e senza ragione non ha linguaggio». Il linguaggio, concepito da Herder come *enèrgeia*, consente all'uomo di imparare, di formarsi un mondo e una coscienza, una tradizione e una storia, distinguendosi dall'animale. Primo «essere libero del creato», l'uomo è privo nel suo rapporto col mondo della sicurezza che è data all'animale dall'istinto, e in questo senso è un «**essere incompleto**» (*Mängelwesen*). Ma tale incompletezza, nella quale il linguaggio e la ragione sopperiscono all'istinto, significa al tempo stesso libertà, apertura e possibilità di creare autonomamente una seconda natura. L'uomo sta in questo senso al centro della creazione ed è microcosmo.

Herder respinge la dualità di spirito e materia, e con essa anche i tentativi di spiegarne la conciliazione quali la dottrina leibniziana dell'armonia prestabilita. Sostiene invece un monismo dinamico in cui la **natura** è pensata come **unità**, come **organismo** regolato dal principio fondamentale della **misura**, che si esplica nelle leggi (1) della permanenza, (2) della repulsione degli opposti e dell'attrazione dei simili, (3) della progressiva assimilazione di tutte le forze. Il panteismo di Spinoza è da lui trasformato in un **panenteismo**, in cui la natura e il mondo sono considerati divini, senza che per ciò Dio sia identificato con essi: tutto è in Dio, ma non tutto è Dio.

Di importanza fondamentale sono le riflessioni di Herder sulla **filosofia della storia**. A differenza degli illuministi, lo sviluppo dell'umanità non è concepito nei termini di un progresso lineare, ma come una crescita organica in cui ogni civiltà ha la propria forma di vita, ogni popolo e ogni nazione la propria mentalità e la propria cultura, ogni epoca il proprio «spirito», da comprendere nella sua specificità. Per questo Herder – che fu il primo a rivalutare il Medioevo – è considerato uno dei padri della **coscienza storica**. E proprio per il valore assegnato al linguaggio e alle tradizioni storiche, egli, contro Rousseau, considera lo stato civile come lo stato naturale dell'uomo: si tratta di promuoverlo attraverso l'**educazione alla ragione e all'umanità**, quest'ultima definita come sintesi, nel concetto di **grazia morale**, di momenti estetici, etici, religiosi e di libertà politica.

3 Il movimento dello «Sturm und Drang»

Proprio negli anni in cui in Francia il fiorire dello spirito illuministico preparava il clima che avrebbe portato alla Rivoluzione francese, si sviluppava in Germania – contemporaneamente al maturare del pensiero di Kant – un movimento culturale e letterario, ma con risvolti filosofici non irrilevanti, che svolse un ruolo importante nella transizione dall'Illuminismo al romanticismo, e che si suole denominare *Sturm und Drang* (*Tempesta e impeto*). Tale denominazione fu suggerita originariamente dallo svizzero Christian Kaufmann, un ammiratore di Rousseau, a Friedrich Maximilian Klinger, un esponente del movimento, per dare un titolo più efficace a un dramma di quest'ultimo che doveva intitolarsi *Wirr-Warr* (*Caos*, 1777). L'espressione fu poi usata per la prima volta per denominare il movimento da A.W. Schlegel in lezioni tenute tra il 1801 e il 1804. Essa intende indicare l'irruenza del programma di contestazione e di ribellione proclamato dalla schiera di giovani scrittori tedeschi che vi aderirono, e che trovò espressione soprattutto in campo estetico e letterario. Il giovane **Johann Wolfgang Goethe** (1749-1832) – con il dramma *Goetz von Berlichingen*, il *Prometeo*, l'*Urfaust* e il romanzo *Die Leiden des jungen Werthers* (*I dolori del giovane Werther*), coronato da enorme successo – ne fu la personalità di maggior spicco e il principale punto di riferimento. Gli può essere associato l'esordiente **Friedrich Schiller** (1759-1805) con le tragedie *Die Räuber* (*I masnadieri*), *Die Verschwörung des Fiesco* (*La congiura di Fieschi a Genova*) e *Kabale und Liebe* (*Raggiro e amore*), che sono però di qualche anno posteriori. Entrambi, comunque, superarono ben presto questa loro esperienza giovanile.

Quasi tutti conoscenti o amici di Goethe furono pure gli altri principali esponenti dello «Sturm und Drang». Oltre a F.M. Klinger (1752-1831), essi sono: Jacob Michael Reinhold Lenz (1751-1792), originale drammaturgo, morto pazzo in Russia (il suo tragico destino è ricordato da G. Büchner nel racconto *Lenz*); Heinrich Leopold Wagner (1747-1779), anch'egli drammaturgo, ma di scarso genio (fu sospettato di plagio per la somiglianza della protagonista di un suo dramma con la Margherita del *Faust* di Goethe); Johann Heinrich Jung, detto Jung Stilling (1740-1817), che fu anche noto oculista, e la cui autobiografia fu edita a cura di Goethe; Friedrich Müller (1749-1825), chiamato Maler Müller, cioè «Müller pittore», perché a Roma, dove si era trasferito, si dedicò anche alla pittura; Johann Anton Leisewitz (1752-1806), che fece da tramite con un altro importante circolo costituitosi a Gottinga – il cosiddetto «Göt-

tinger Hain», che fu fieramente avversato da G.C. Lichtenberg, professore di fisica nell'università della stessa città, e il cui esponente più noto è Johann Heinrich Voss (1751-1826), traduttore in tedesco dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Da un punto di vista filosofico, le ispirazioni principali vennero da Hamann e Herder, e dalla ricezione tedesca di Rousseau.

L'inizio del movimento, il quale durò all'incirca un decennio, viene fatto risalire all'incontro del giovane Goethe con Herder, avvenuto a Strasburgo nel 1770. Il suo manifesto programmatico apparve a Strasburgo nel 1773, a cura di Herder, e si intitola *Von deutscher Art und Kunst* (*Del carattere e dell'arte dei Tedeschi*). Vi erano riuniti alcuni significativi saggi, tra i quali spiccano i due di Herder *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker* (*Estratto da un carteggio su Ossian e i canti dei popoli antichi*) e *Shakespeare*, e quello di Goethe *Von deutscher Baukunst* (*Dell'architettura tedesca*), la cui rivalutazione dell'arte gotica era rafforzata dal *Versuch über die gothische Baukunst* (*Saggio sull'architettura gotica*) dell'italiano Paolo Frisi, intellettuale del gruppo del «Caffè», ex-barnabita, che insegnò a Milano e a Pisa, facendo conoscere Newton in Italia. La raccolta di saggi rivalutava il genio e la creatività naturale della poesia e dell'arte popolare, specialmente tedesca, contro l'innaturale e artificiosa «poesia d'arte».

Un primo motivo predominante nello «Sturm und Drang» fu l'**opposizione al razionalismo illuministico**. Se infatti il ribellismo del movimento proseguì in un certo senso la lotta illuministica contro i pregiudizi, l'autorità e le convenzioni, andando alla ricerca di una dimensione più autentica e originaria, esso tuttavia non identificava più, come avevano fatto gli illuministi, la natura universale dell'uomo con la ragione. Al di là di quest'ultima, considerata un'entità astratta, gli «Stürmer und Dränger» si protesero alla ricerca di dimensioni dello spirito, di energie e di esperienze di senso più concrete e più profonde. Il motivo del **superamento della ragione** era stato in parte preparato in Germania da illuministi quali Lessing e soprattutto dal movimento religioso del pietismo, con la sua **rivalutazione del sentimento**, che era giunta nel *Messia* di F.G. Klopstock al suo massimo successo letterario. Ma l'impulso maggiore venne dalla diffusione in Germania del pensiero di Rousseau, dalla sua critica del razionalismo della civiltà moderna e dalla conseguente proclamazione della necessità di un ritorno all'originarietà della natura e all'ingenuità del sentimento. Le idee di Rousseau ispirarono, direttamente o indirettamente, un po' tutti gli esponenti del movimento dello «Sturm und Drang» e influenzarono poi in misura rilevante la formazione del romanticismo tedesco.

Contro la ragione furono esaltati il **sentimento** e la **passione**, contro la cultura la **naturalità** e l'**istintività**, contro la legge e la costrizione l'**autonomia** e la **libertà**, contro la regola la **fantasia** e la **genialità**. Senza autocontraddirsi nella teorizzazione sistematica di modelli di comportamento, i nuovi ideali di vita furono simboleggiati in alcune figure archetipiche come il **ribelle**, per il suo rifiuto coraggioso di ogni oppressione e autorità, il **fanciullo**, modello di naturalezza e spontaneità, il **genio**, per la sua capacità demiurgica di creare scuotendo ogni regola e canone. Se questi motivi portarono per un verso all'esaltazione della spontaneità e della produttività naturali del vivere e dell'agire, per un altro produssero quella dilatazione cosmica della finitudine umana, nel suo prometeico sforzo di protendersi verso la natura, verso l'alto, verso l'infinito, che generò un motivo tipico dell'anima tedesca, e cioè lo **spirito faustiano**, la continua ricerca dell'impossibile, l'incessante aspirazione dell'irraggiungibile, l'ansia e l'irre-

quietezza dell'anima umana che di nulla si appaga – motivo, questo, che dalla tragedia di Marlowe e dal dramma di Lessing, fu ripreso da Klinger, da Maler Müller e soprattutto da Goethe nel suo capolavoro.

I risvolti filosofici più interessanti di questo movimento si ebbero specialmente nelle riflessioni sull'arte e sulla religione. Nell'arte, estendendo la polemica di Lessing contro le tre unità tradizionali di tempo, di luogo e di azione della tragedia, si teorizzarono l'**emancipazione dai canoni** che impedivano l'espressione spontanea della fantasia, la libertà di linguaggio e l'istintività creatrice del genio e dell'artista. L'opera d'arte fu intesa come espressione assolutamente individuale e inconfondibile di una soggettività creatrice che imita nel finito l'opera infinita di Dio nell'universo, e l'attività artistica come una via privilegiata per dilatare e protendere l'esistenza finita nell'infinito. All'arte fu affiancata la religione, anch'essa rivalutata contro l'Illuminismo, non tanto, sebbene anche, nei suoi contenuti positivi, nei dogmi e nelle forme di culto delle religioni storiche, ma soprattutto come passione dell'infinito, come **sentimento ed esperienza panteistica del divino**.

4 Il classicismo e l'età di Goethe

Nonostante l'importante ruolo che svolse, lo «Sturm und Drang» presentava aspetti torbidi e scomposti, quali l'atteggiamento giovanile di ribellismo titanico e l'entusiasmo fantasticheggiante. Essi, anziché tradursi in realizzazioni artistiche e letterarie concrete, rischiavano di produrre, come spesso le «scapigliature» e le «avanguardie», un profondo dissidio con la realtà e un vuoto interiorismo, quindi l'anarchia o l'infecondità. Ad accorgersi di questi limiti del movimento furono i suoi stessi esponenti più autorevoli, come Herder, Goethe e Schiller, i quali maturarono ben presto esperienze più complete ed equilibrate.

Decisiva per questa maturazione fu la scoperta di alcuni modelli, primo fra tutti quello dell'**antichità**, concepita non come passato bensì come **classicità**, e vagheggiata nella sua validità ed esemplarità ultratemporali. Già in precedenza **Johann Joachim Winckelmann** (1717-1768), nella sua *Storia dell'arte dell'antichità* (1764), uno dei testi più importanti per la riscoperta del valore dell'arte classica, aveva additato nella scultura greca, e in particolare nella sua «nobile semplicità e tranquilla grandezza» (*edle Einfalt und stille Größe*), un modello da imitare, quasi una forma e una regola ideale, valida per tutti i tempi. L'influenza della pur discutibile interpretazione winckelmanniana dell'antichità classica sulla cultura tedesca fu assai importante e contribuì alla scoperta degli antichi fatta da pensatori provenienti dall'esperienza dello «Sturm und Drang» come Goethe e Schiller. Costoro, tuttavia, modificarono in un senso sostanziale il rapporto con l'antichità classica, giacché, lasciando cadere l'atteggiamento puramente imitativo e contemplativo, sostennero la necessità di una vera e propria **palingenesi** dei valori esemplari della classicità, vagheggiati proprio in quanto erano andati perduti.

Il classicismo tedesco in senso stretto viene fatto coincidere col periodo della collaborazione tra Goethe e Schiller, che va dal primo incontro tra i due (1794) fino alla morte di Schiller (1805). Esso si sviluppò in particolare alla corte di Weimar, dove nel 1775 il giovane duca Karl August aveva invitato Goethe a fargli da precettore e dove questi organizzò la vera e propria capitale culturale della Germania dell'epoca,

invitandovi nel 1776 Herder ed essendo raggiunto nel 1787 da Schiller, che vi si stabilì definitivamente nel 1799.

Goethe

Per quanto riguarda Goethe, decisive per stemperare le turbolenze dello «Sturm und Drang» nelle forme del classicismo furono, oltre all'impegno politico-culturale a Weimar, le esperienze maturate nel suo primo viaggio in Italia (1786-88). Il dramma *Ifigenia in Tauride*, condotto a termine proprio in Italia, è da considerare come l'espressione letteraria più alta del classicismo. Ifigenia, che libera Oreste dalle Furie, personifica l'imporsi degli ideali di purezza e di nobiltà sulla violenza, cioè la vittoria dell'umanesimo sulla barbarie. Ma ciò che della molteplice e inesauribile produttività di Goethe interessa da un punto di vista strettamente filosofico è soprattutto la sua **filosofia della natura**.

Essa fu elaborata anzitutto nel *Versuch die Metamorphosen der Pflanzen zu erklären* (*Tentativo di spiegare la metamorfosi delle piante*, 1790), che getta le basi per un'intera serie di ricerche naturali culminate nei due volumi sulla *Farbenlehre* (*Teoria dei colori*, 1810). Goethe propose un **paradigma qualitativo** per lo «studio della natura» (*Naturforschung*), studio che egli distingueva sia dalla scienza della natura di tipo causale e fisico-matematico, sia dalla considerazione statico-classificatoria, di cui la botanica di Linneo era l'esempio per eccellenza. Si tratta di una filosofia della natura concepita come **morfologia**: essa, servendosi dell'intuizione (*Anschauung*), indaga le forme naturali nella loro unità dinamica, nella loro genesi e nelle loro trasformazioni, fino a cogliere, al di là delle apparenze empiriche, la loro configurazione primordiale, il **fenomeno originario** (*Urphänomen*). Al fondo della natura Goethe ipotizza una «vita insondabile» – con funzioni analoghe a quelle svolte dalla kantiana cosa in sé – nella quale sono attive forze che si oppongono in una polarità dinamica, quali spirito e materia, attrazione e repulsione, contrazione ed espansione, e che servono alla finalità fondamentale del potenziamento della vita stessa. Una concezione della natura, questa, nella quale Goethe assimila ed elabora elementi neoplatonici e spinoziani, ma sulla quale influisce specialmente la lettura della *Critica del giudizio* di Kant.

Per quanto riguarda la teoria dei colori, riprendendo la tradizione aristotelica, Goethe contesta la possibilità di spiegare il fenomeno della vista umana riportandolo alle caratteristiche oggettive e quantificabili della luce, scomposta sperimentalmente nei colori spettrali, come aveva fatto Newton nella sua *Ottica* (1704). Egli sostiene invece l'indivisibilità della luce, spiegando la genesi dei colori attraverso la polarità fondamentale di luce e oscurità, bianco e nero.

Schiller

Se il classicismo di Goethe era maturato nel viaggio in Italia, quello di Schiller prese invece forma e fu temprato in un decennio di ritiro durante il quale, a partire dal 1787, dopo le esaltazioni rivoluzionarie della libertà, il poeta si raccolse in sé per dedicarsi allo studio della storia e della filosofia. Fu persino nominato professore di storia nell'università di Jena, iniziando la sua carriera con una lezione inaugurale divenuta famosa, sul tema: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (*Che cosa significa e a quale scopo si studia la storia universale?*, 1789). Questo de-

cennio di studi separa i due periodi della produttività letteraria di Schiller, quello giovanile caratterizzato dalla partecipazione allo «Sturm und Drang», e l'ultimo, quello della trilogia teatrale formata dal *Wallenstein* (1799), dalla *Maria Stuarda* (1800) e dal *Gugliemo Tell* (1804).

I testi principali nei quali si manifesta la concezione filosofica ed estetica di Schiller, per la quale fu decisiva la lettura di Kant, sono: il trattato *Über Anmut und Würde* (*Sulla grazia e sulla dignità*, 1793), *Über das Erhabene* (*Sul sublime*, 1793), le lettere *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (*Sull'educazione estetica dell'uomo*, 1793-95) e il saggio *Über naive und sentimentalische Dichtung* (*Sulla poesia ingenua e sentimentale*, 1795-96). Ma può essere ricordata anche la poesia filosofica giovanile *Das Ideal und das Leben* (*L'ideale e la vita*, 1795), che è un breve ma denso compendio della filosofia schilleriana.

Il classicismo di Schiller è caratterizzato dalla malinconica consapevolezza di una duplice frattura radicale: quella che nell'uomo oppone l'**ideale** alla **vita**, e quella che nella storia separa il mondo ingenuo e felice degli antichi da quello moderno, infelice e lacerato, nel quale – come recita già la poesia *Die Götter Griechenlands* (*Gli dèi della Grecia*, 1788) – la terra, abbandonata dagli dèi greci, è ridotta a deserto. Causa principale di questa frattura è considerato il cristianesimo (ma, in una seconda redazione della poesia, del 1793, questa critica viene sensibilmente corretta). Ai due mondi corrispondono – come Schiller teorizzerà nel saggio del 1795-96 – due forme fondamentali di poesia, che sono anche due forme di vita e di sentire, quella **ingenua** e quella **sentimentale**.

Una mediazione del conflitto tra l'ideale e la vita è prospettata nello scritto *Sulla grazia e sulla dignità* attraverso la figura dell'**anima bella** (*schöne Seele*), nella quale l'inclinazione sensibile e il dovere morale si armonizzano liberamente dando luogo alla **bellezza** e alla **grazia**, intese ad un tempo come qualità estetiche e morali. Nelle figure della **dignità** e del **sublime** ha invece luogo l'imporsi della ragione sulla sensibilità. Questo conflitto è ulteriormente analizzato nelle lettere *Sull'educazione estetica dell'uomo*, che espongono l'analitica schilleriana del bello in stretto riferimento a Kant. All'educazione estetica viene qui assegnato non solo il compito di educare alla conciliazione tra l'istinto materiale e l'istinto alla forma attraverso l'elemento del **gioco** e l'esperienza della totalità, ma viene assegnata pure l'importante funzione di educare alla **libertà**, consentendo in tal modo il passaggio dallo stato di natura allo stato razionale. Schiller arriva per questa via a prospettare l'utopia di uno **Stato estetico**.

Il classicismo di Goethe e Schiller, con la sua nuova considerazione dell'antichità, fu importante non solo per il pensiero e l'evoluzione dei due protagonisti, ma anche perché stimolò un diffuso ritorno ai classici, nel quale si inserirono esponenti importanti del pensiero classico-romantico, come Hölderlin con la sua trasfigurazione del mondo greco, W. von Humboldt con il suo umanesimo elevato a principio di rifondazione spirituale, scientifica e politica del mondo tedesco, Schleiermacher con la sua traduzione di Platone, Hegel con la sua valorizzazione speculativa delle filosofie di Platone e di Aristotele.

W. von Humboldt

Per quanto riguarda **Wilhelm von Humboldt** (1767-1835), egli fu importante, più che come filosofo in senso stretto, come linguista e come uomo e pensatore politico. Assieme al fratello Alexander (divenuto poi naturalista ed esploratore) si

era formato a Berlino in uno spirito ancora illuministico, espressione del quale era un celebre mensile, la «Berlinische Monatsschrift», quindi a Francoforte sull'Oder e a Gottinga, studiando Kant e facendo la conoscenza di Jacobi. Fu a Parigi nell'anno dello scoppio della Rivoluzione francese e, tornato in Germania, stese le *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (*Idee per un tentativo di definire i limiti dell'attività dello Stato*, 1792), considerato uno dei testi fondamentali del liberalismo europeo. Tale scritto contiene la formulazione del principio fondamentale dell'umanesimo humboldtiano: «Il vero fine dell'uomo è **la formazione massima e proporzionata** delle sue forze in un tutto». Sul fondamento di tale principio W. von Humboldt teorizza inoltre la sua idea di **università libera**, cioè non statale, mirante alla formazione globale dell'uomo secondo il criterio della **libertà di insegnamento e di ricerca**. Nel 1810 egli avrà un ruolo decisivo nella fondazione dell'università di Berlino (di cui il primo rettore sarà Fichte). Importanti furono ancora il suo soggiorno a Jena (1794-97), dove fu in contatto con Goethe e Schiller, e quello romano (1802-8), in qualità di ambasciatore presso la Santa Sede, durante il quale approfondì lo studio del mondo classico.

Benché impegnato nella carriera diplomatica e politica, egli si dedicò, specialmente durante i periodi liberi che trascorreva nel castello di Tegel a Berlino, a studi di linguistica. Tra questi ha un'importanza filosofica soprattutto l'introduzione a uno studio sulla lingua kawi dell'isola di Giava, intitolata *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (*Sulla diversità della struttura linguistica umana e sul suo influsso sullo sviluppo spirituale del genere umano*, 1832). In essa W. von Humboldt formula l'ipotesi che sussista una relazione tra la visione del mondo di un popolo e la lingua da esso parlata. Quanto al problema di come sia da intendere filosoficamente la **lingua**, egli dice – impiegando la terminologia aristotelica – che essa è **attività** (*enèrgeia*) e non opera (*èrgon*), e precisa che tale attività è «lavoro dello spirito».

Hölderlin

Merita di essere ricordata qui, nell'età di Goethe, anche la figura del poeta lirico **Friedrich Hölderlin** (1770-1843), che sta in realtà a sé, tra classici e romantici. Seguendo un proprio percorso solitario Hölderlin si era formato un'immagine della Grecia del tutto personale e non si era associato a nessuno dei gruppi romantici. Aveva studiato insieme a Hegel e Schelling nello *Stift* di Tubinga, abitando nella stessa stanza, e a loro era legato da un profondo sodalizio personale e di pensiero, avendo interpretato con loro la poesia e la filosofia della Grecia classica (specialmente i tragici e Platone), Spinoza, Kant, Rousseau, ed essendosi entusiasmato come loro per la Rivoluzione francese. Un significativo documento del sodalizio filosofico fra i tre è il cosiddetto *Ältestes Systemprogramm des Deutschen Idealismus* (*Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*), un breve scritto anonimo che ha per tema la totalità della vita, della filosofia e dell'epoca, e che proclama la necessità di una nuova visione della natura, di una nuova religione e di una nuova mitologia, sostenendo il primato della bellezza e la funzione della poesia come educatrice dell'umanità per la conquista della libertà universale e dell'uguaglianza degli spiriti. Solo recentemente di tale documento sono stati stabiliti con sicurezza l'autore, che è Hegel, e, attraverso l'analisi della carta, la data di composizione (tra la fine del 1796 e il febbraio

del 1797); ma quando fu pubblicato da Franz Rosenzweig nel 1917, esso fu ritenuto una trascrizione di Hegel di un testo composto da Schelling, e fu poi attribuito anche a Hölderlin.

La svolta decisiva nella vita di Hölderlin è segnata da una profonda crisi, i cui primi segni si manifestarono al ritorno da un viaggio nella Francia meridionale, dove a Bordeaux era stato precettore privato. In seguito all'aggravarsi della crisi, nel 1806, egli cadde in un obnubilamento mentale dal quale non si riprese più. Dichiarato inguaribile, fu affidato alle cure di una famiglia, trascorrendo gli ultimi tre decenni e mezzo della sua esistenza a Tubinga, rinchiuso in una torre, divenuta poi per questo celebre. In tale periodo continuò a produrre, ma i suoi testi poetici e letterari, firmati spesso «Scardanelli», risultano di difficile interpretazione. A lungo ignorato, Hölderlin è stato successivamente riscoperto come uno dei massimi poeti lirici tedeschi, e più recentemente, specialmente in seguito alle interpretazioni proposte da Heidegger, alla sua poesia e alle sue riflessioni è stata data importanza anche filosofica.

Nel romanzo pedagogico in forma epistolare *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* (*Iperione o l'eremita in Grecia*, 1797-99) e nel dramma in versi incompiuto *Der Tod des Empedokles* (*La morte di Empedocle*) Hölderlin recupera il mondo greco come un mondo ideale perduto, che unisce in sé bellezza, amore e libertà, ma senza vagheggiarlo in termini classicheggianti. In questo recupero compaiono i motivi centrali del suo pensiero, come la funzione della bellezza e della poesia, capaci di cogliere l'**uno-tutto**, il sentimento di appartenenza a questo uno-tutto inteso come **Natura** che sta al di sopra degli dèi e dei mortali, infine il compito profetico e quasi sacerdotale del pensatore poeta. Questi motivi si ritrovano nei frammenti inediti, pubblicati solo molto più tardi, tra i quali va ricordato in particolare *Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes* (*Sul modo di procedere dello spirito poetico*).

Jean Paul e Kleist

Sempre qui, nell'età di Goethe, possono essere ricordate altre due figure, anch'esse, a rigore, né classiche né romantiche, che hanno un certo rilievo filosofico, anche se non comparabile alla loro grande importanza letteraria. Il primo è **Jean Paul** (in realtà: Johann Paul Friedrich Richter) (1763-1825). La sua *Vorschule der Ästhetik* (*Propedeutica all'estetica*, 1804) pone le basi di un'estetica che è indirizzata sia contro il «materialismo poetico», cioè contro il principio dell'arte intesa come mimesi, sia contro il «nichilismo poetico», cioè contro il soggettivismo romantico. Rifacendosi a Hamann, Herder e Jacobi, Jean Paul sostiene che l'uomo è *animal metaphysicum* e che il suo bisogno di trascendenza può essere soddisfatto dalla «magia naturale dell'immaginazione». La sua estetica, dunque, può essere considerata come una risposta alla crisi della metafisica del tardo Illuminismo tedesco. Ma egli è da ricordare pure per le suggestioni filosofiche della celebre *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* (*Discorso di Cristo morto, tenuto dall'alto dell'universo, sulla non esistenza di Dio*).

L'altro è **Heinrich von Kleist** (1777-1811), attivo a Berlino, dove fondò e diresse il primo quotidiano, e dove morì suicida. La sua «crisi kantiana» (1801) ci dà un segnale importante per capire l'influenza che il filosofo di Königsberg ebbe su tutto il suo tempo. Kleist, la cui visione del «fragile assetto del mondo» è di un tagliente realismo e si oppone ai trionfalismi dell'idealismo, può essere ricordato qui

specialmente per il saggio *Über das Marionettentheater* (*Sul teatro delle marionette*, 1810), ricco di intuizioni filosofiche acute. La marionetta non è considerata da Kleist come espressione di meccanicità e di artificiosità, bensì come simbolo di una vita ingenua e paradisiaca, non ancora corrotta dalla riflessione e dalla coscienza, diretta da un burattinaio, simbolo del destino o di Dio, che infonde «grazia» nei suoi movimenti.

5 IL ROMANTICISMO TEDESCO

Il primo romanticismo (gli Schlegel, Novalis)

La nascita vera e propria del romanticismo tedesco avvenne ad opera del cosiddetto «gruppo di Jena». Con questa denominazione si intendono gli scrittori, i poeti e i pensatori che si raccolsero e furono attivi a Jena attorno alla rivista «Athenäum», fondata nel 1798 dai fratelli **August Wilhelm** (1767-1845) e **Friedrich Schlegel** (1772-1829), e che diedero il primo contributo sistematico a una teorizzazione del pensiero romantico. Oltre agli Schlegel, del gruppo facevano parte gli scrittori Johann Ludwig Tieck (1773-1853), Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798), il poeta e pensatore Novalis, i filosofi Fichte e Schelling, e il teologo Schleiermacher.

Quanto ai fratelli Schlegel, l'importanza di August Wilhelm, che fu accompagnatore e consigliere letterario di Madame de Staël, è circoscritta essenzialmente all'ambito della letteratura e della traduzione. Celebre è rimasta la sua versione di Shakespeare, portata a termine in collaborazione con Tieck; tradusse anche Petrarca e Dante. Importanza filosofica ha invece il fratello Friedrich, il primo vero teorizzatore del romanticismo, già ricordato come autore della *Lucinda* e come scopritore della filosofia indiana in Europa. Egli fu amico di Novalis e, per un certo periodo, a Berlino, anche di Schleiermacher. Aveva iniziato da grecofilo e da ammiratore del mondo classico, come attestano i saggi *Über das Studium der griechischen Poesie* (*Sullo studio della poesia greca*, 1797), nel quale è proposta una distinzione tra **poesia oggettiva** e **poesia interessante** corrispondente a quella schilleriana tra poesia ingenua e sentimentale, *Die Griechen und Römer* (*I Greci e i Romani*, 1797), *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* (*Storia della poesia dei Greci e dei Romani*, 1798). La sua entusiastica celebrazione giovanile della poesia greca incappò tuttavia nelle critiche di Goethe e di Schiller, che la castigarono come «grecomania».

Nella fase del programma protoromantico, i due aspetti filosofici più importanti nelle riflessioni di F. Schlegel sono l'idea di una **poesia trascendentale**, ossia una «poesia della poesia», come forma suprema dello spirito capace di ricomporne le lacerazioni presenti, e la teorizzazione del concetto di **ironia**, concepito come atteggiamento metodologico e spirituale che, consentendo di relativizzare e quindi di superare ogni immediatezza finita, si propone quale apertura all'esperienza dell'infinito.

Dopo la sua conversione al cattolicesimo, avvenuta nel 1808, Schlegel fu chiamato a Vienna, dove collaborò con Metternich, sostenendone con la sua penna il programma politico, specialmente durante il Congresso di Vienna. Qui egli fondò inoltre la rivista «Concordia» (1820-23), alla quale collaborarono i più importanti esponenti del tardo romanticismo (A. Müller, F.X. von Baader, K.L. von Haller, Zacharias Werner, Franz von Buchholz). Egli, che da giovane, nel *Versuch über den Begriff des Repu-*

blikanismus (*Saggio sul concetto di repubblicanesimo*, 1796), aveva criticato lo scritto *Per la pace perpetua* di Kant per l'insufficiente universalità dell'idea kantiana di libertà, divenne allora fautore del romanticismo politico e sostenitore del pensiero della Restaurazione.

La sua filosofia assunse in questo ultimo periodo una connotazione mistica e religiosa, e la sua preoccupazione principale fu quella di superare i sistemi dell'idealismo per arrivare alla restaurazione di un teismo universale. Egli considerava l'idealismo tedesco come un ciclo ormai concluso di quattro sistemi, quelli di Kant e Jacobi, Fichte e Schelling. Quanto alla filosofia di Hegel, ritenuta un mero derivato di quella fichtiana, F. Schlegel la giudicò una forma di «satanismo», ripagando in questo modo il giudizio che nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel aveva dato del suo concetto di ironia, definendolo «male assoluto». F. Schlegel intendeva dunque uscire dall'idealismo, al fine di cogliere la vita nella sua pienezza – e non solo come forma di coscienza, per quanto alta essa fosse. Ma questo non gli pareva possibile né per mezzo di un perfezionamento del metodo speculativo (Fichte, Schelling), né per mezzo di un «salto mortale» (Jacobi, Kant), bensì solo cogliendo il **principio della vita** stessa come personalità. Egli espose queste sue tarde riflessioni filosofiche specialmente in tre cicli di lezioni, i primi due tenuti a Vienna – nel 1827 sulla *Philosophie des Lebens* (*Filosofia della vita*) e nel 1828 sulla *Philosophie der Geschichte* (*Filosofia della storia*) – e il terzo nel 1830 a Dresda, sulla *Philosophie der Sprache und des Wortes* (*Filosofia del linguaggio e della parola*).

Molto vicino a F. Schlegel nella fase protoromantica fu **Novalis** (1772-1801), pseudonimo di George Philipp Friedrich von Hardenberg. Fu il poeta più significativo del primo romanticismo, ma, come la sua definizione di romanticismo summenzionata indica (cfr. p. 3), ebbe una certa importanza anche come teorico del movimento, nonostante la morte precoce (morì consunto dalla tubercolosi a soli 29 anni). Nel suo pensiero, in cui si fondono idealismo, mistica cristiana e filosofia della natura, e cui tema centrale è la conciliazione tra **natura** e **spirito**, vengono solitamente distinti tre periodi. Il primo è segnato dalla lettura di Fichte e dalla pubblicazione delle *Hymnen an die Nacht* (*Inni alla notte*, 1800) – la notte come regno infinito della fantasia e del sogno – in cui l'esperienza fondamentale è quella della morte interpretata come soglia verso una forma di vita superiore. La seconda, in cui Novalis abbozza la novella simbolica *Die Lehrlinge zu Saïs* (*I discepoli di Saïs*), è la fase dell'**idealismo magico** nella quale il poeta, nella sua missione che mira a scoprire l'incantesimo della natura, cerca la sublimazione di quest'ultima nello spirito. Al posto dell'io-ragione di Fichte, Novalis pone l'io-immaginazione che dovrebbe produrre un «potenziamento transrazionale» del sapere nella creatività dello spirito. Nell'ultima fase – quella del romanzo incompiuto *Heinrich von Ofterdingen*, concepito in opposizione al *Wilhelm Meister* di Goethe, considerato prosaico – Novalis annuncia un «vangelo dell'armonia» che riconosce il divino nella fusione di spirito e natura. Importante per il romanticismo politico divenne poi lo scritto già ricordato *La cristianità ossia l'Europa*, nel quale il Medioevo era celebrato come epoca di unità politica e spirituale sotto l'egida universale della Chiesa; Lutero e la Riforma così come la Rivoluzione francese e Napoleone erano invece stigmatizzati come altrettanti propagatori di irreligiosità. Novalis arrivava a prospettare l'utopia di un «cristianesimo dell'avvenire» sotto il cui segno l'Europa si sarebbe avviata verso una nuova età aurea, verso un'umanità rigenerata e una «poetizzazione del mondo».

Il romanticismo posteriore (i Grimm, Görres, Creuzer, Müller)

Sotto questa designazione possono essere raccolti alcuni gruppi romantici eterogenei fra loro, come i romantici di Heidelberg, quelli attivi a Berlino, e il cosiddetto romanticismo politico o il romanticismo della Restaurazione.

A Heidelberg si formò un importante gruppo di romantici, raccolto intorno ad alcune eminenti personalità: **Clemens Brentano** (1778-1842), **Achim von Arnim** (1781-1831), entrambi poeti e scrittori, i fratelli **Jacob** (1785-1863) e **Wilhelm Grimm** (1786-1859), la cui opera è fondamentale nel campo della linguistica storica e per lo studio delle tradizioni popolari, della mitologia e delle fiabe tedesche, e infine **Johann Joseph Görres** (1776-1848), che ha un certo rilievo filosofico. I suoi scritti politici – *Deutschlands künftige Verfassung* (*La costituzione futura della Germania*, 1816), *Deutschland und die Revolution* (*La Germania e la rivoluzione*, 1819), e *Europa und die Revolution* (*Europa e la rivoluzione*, 1821) – si oppongono radicalmente all'Illuminismo e a Napoleone (considerato l'Anticristo) e si inscrivono nel movimento del romanticismo politico. Passato a Monaco nel 1820, Görres si dedicò a studi di mistica e di teologia, da cui nacque l'opera *Die christliche Mystik* (*La mistica cristiana*, 1836-42).

Una certa importanza per la filosofia ha pure **Georg Friedrich Creuzer** (1771-1858), che insegnò a lungo filologia classica nell'università di Heidelberg (dal 1807 al 1845). La sua opera *Symbolik und Mythologie der alten Völker, insbesondere der Griechen* (*Simbolismo e mitologia dei popoli antichi, in particolare dei Greci*, 1810-12) fu letta da Schelling e Hegel, e più tardi anche dallo studioso del matriarcato Johann Jacob Bachofen. Creuzer contribuì pure, con la sua edizione di Plotino del 1835, alla riscoperta del neoplatonismo in Germania.

Adam Heinrich Müller (1779-1829), di Berlino, è l'esponente più tipico del cosiddetto **romanticismo politico**, al quale contribuirono anche Novalis e l'ultimo F. Schlegel. Assieme al già menzionato Görres, sostenne il pensiero politico della Restaurazione in Germania. Egli aveva in realtà cominciato con *Die Lehre vom Gegensatz* (*La dottrina dell'opposizione*, 1804), che anticipa un motivo di Schleiermacher e di Hegel. Ma la sua notorietà è legata specialmente al pensiero politico elaborato nell'opera *Die Elemente der Staatskunst* (*Gli elementi dell'arte dello Stato*, 1809). Ispirandosi alla teocrazia medievale e al pensiero politico di E. Burke, Müller si oppose alla concezione illuministica della politica e sostenne, contro l'assolutismo sia del principe, sia dello Stato, l'idea di uno Stato cristiano concepito come organismo. La realizzazione concreta di tale progetto fu affidata al «Circolo cristiano-germanico», una associazione di aristocratici fortemente conservatori, capeggiata dai fratelli Ludwig e Leopold von Gerlach, consiglieri del re Federico Guglielmo IV, i quali, oltre che a Müller, si ispirarono alla *Restauration der Staatswissenschaft* (*Restaurazione della scienza dello Stato*, 1816-34) di **Karl Ludwig von Haller** (1768-1854), fautore di una concezione patriarcale e legittimistica dello Stato.

6 LA FILOSOFIA DELLA FEDE: JACOBI, SCHLEIERMACHER

Il problema della fede e della religione, che, come abbiamo visto, venne generalmente rivalutato dai primi critici dell'Illuminismo e dai romantici contro il deismo e l'ateismo, sta al centro della speculazione di due figure importanti del pensiero di que-

sto periodo: Jacobi, che è della generazione di Hamann e Herder, e Schleiermacher, che fa parte di quella dei primi romantici.

Jacobi

Il pensiero di **Friedrich Heinrich Jacobi** (1743-1819) riflette nel suo arco di sviluppo la transizione dall'Illuminismo, attraverso i precorrimenti e le prime esperienze romantiche, fino all'idealismo. Egli infatti conobbe Lessing e Wieland, fu poi in contatto con Hamann e con Herder, per essere infine interlocutore e critico degli idealisti Fichte, Schelling e Hegel.

Nativo di Düsseldorf, intendeva dedicarsi alla professione del commercio, ma a Ginevra, dove si era recato per un apprendistato, fu iniziato alla filosofia dal fisico e filosofo svizzero George-Louis Lesage. Fu anche a Parigi, dove conobbe Diderot e Bonnet, e dove ritornò anche in seguito. In contatto con le avanguardie romantiche, diventò famoso con i due romanzi epistolari *Allwill* (1777) e *Woldemar* (1779), che interpretavano lo spirito dello «Sturm und Drang» ed ebbero molto successo. Come filosofo raggiunse la notorietà nella celebre polemica sul panteismo (*Pantheismusstreit*) o sullo spinozismo, che si infiammò in seguito alla pubblicazione nel 1785 delle sue lettere a Moses Mendelssohn col titolo *Über die Lehre des Spinoza* (*Sulla dottrina di Spinoza*), ripubblicate in una versione ampliata nel 1789. Intervennero in tale polemica, più o meno direttamente, lo stesso Mendelssohn, Goethe, Herder, Kant, Schleiermacher e Schelling. Jacobi difese anche in seguito la sua posizione nel *Sendschreiben an Fichte* (*Missiva per Fichte*, 1799) e in *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (*Delle cose divine e della loro rivelazione*, 1811), indirizzato contro Schelling, che reagì con una severa stroncatura. Nel 1805 fu accolto nell'Accademia Bavarese delle Scienze, della quale fu poi presidente (1807-12). Morì a Monaco.

La **polemica sul panteismo**, da lui sollevata, fu l'occasione per la riscoperta dello spinozismo, che ebbe una profonda influenza sull'idealismo tedesco. Nelle lettere a Mendelssohn, Jacobi dichiarava che in un colloquio con Lessing del luglio del 1780, dunque poco prima della morte (1781), questi gli aveva confessato di essere spinoziano. Ma lo spinozismo – come spesso era stato ripetuto – equivaleva a una forma di ateismo, in quanto il suo determinismo portava a negare il Dio cristiano, la creazione e la libertà. Riconoscendo la coerenza del sistema filosofico spinoziano, e accettando – con riferimento anche a Kant – l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di Dio e la libertà dell'uomo, Jacobi sosteneva però che al di là del razionalismo vi è una forma di sapere che è la **fede** (*Glaube*), la quale permette di compiere il «salto mortale» di cui l'intelletto non è capace. La fede era intesa però – come Jacobi precisava nello scritto *Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (*Hume sulla fede, ovvero idealismo e realismo*, 1787) – non come un semplice «tenere per vero» (Mendelssohn) e neppure soltanto come fede religiosa, bensì come quella forma di **certezza immediata** che è «elemento di ogni conoscere umano». Mentre il dimostrare è un produrre, limitato all'ambito del finito, il sapere della fede è un recepire, un ricevere che si può aprire all'Assoluto. Jacobi usa come equivalente per indicare questa «facoltà dell'Assoluto» il termine **sentimento** (*Gefühl*) e più tardi anche **ragione** (*Vernunft*), sottolineando, sulla scia di Herder, l'etimologia di *Vernunft* dal verbo *vernehmen*, che significa appunto «percepire», «recepire» – come egli spiega nel saggio *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* (*Sull'impresa del criticismo di*

riportare la ragione all'intelletto, 1802) e nell'importante *Introduzione* all'edizione delle sue opere (1815). L'idealismo, che concepiva la ragione come processo e mediazione dialettica, era per lui inevitabilmente una forma di ateismo, anzi di **nichilismo** (termine che Jacobi introdusse così per primo in filosofia).

La polemica rivelò Jacobi come filosofo, come profondo conoscitore di Spinoza, e anche di Kant (fu il primo, tra l'altro, a far notare i cambiamenti che questi aveva introdotto nella seconda edizione della *Critica della ragione pura*). Ma essa attirò pure su di lui attacchi da tutte le parti. Mendelssohn, nello scritto *Agli amici di Lessing*, difese quest'ultimo dall'accusa di spinozismo. Kant, nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), ribadì l'impossibilità di conoscere l'Assoluto. Goethe dichiarò che Spinoza era «theissimus et christianissimus» e altrettanto fece Herder nello scritto *Dio* (1787), distinguendo tra panteismo e panenteismo. Schleiermacher dichiarò nei *Discorsi sulla religione* che Spinoza «era pieno di religione e di Spirito Santo». Novalis lo definì «un uomo ebbro di Dio». Contro le intenzioni di Jacobi, ne risultò l'immagine di uno Spinoza trionfante, cristianizzato dagli uni e romanticizzato dagli altri. D'altra parte, i fautori della razionalità della filosofia accusarono Jacobi di misticismo e di fideismo. In particolare Hegel, pur riconoscendogli il grande merito di avere capito l'importanza di Spinoza e di avere penetrato lo spirito dello spinozismo meglio dei suoi sostenitori, nel saggio giovanile *Fede e sapere* gli rimproverò nondimeno di considerare la ragione solo come un «semplice istinto».

Schleiermacher

Una filosofia della fede, ma in un senso diverso che in Jacobi, può essere considerato il pensiero di **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher** (1768-1834), che fu il più importante teologo e filosofo della religione dell'età romantica.

Nato il 21 novembre 1768 a Breslavia, in Slesia, dopo avere studiato nell'università di Halle, importante centro dell'Illuminismo tedesco, e a Berlino, divenne qui predicatore. Nel 1797 fu introdotto nel salotto di Henriette Herz, centro del romanticismo berlinese, dove conobbe F. Schlegel, con il quale strinse presto una profonda amicizia, tanto che i due, nel Natale dello stesso anno, decisero di andare ad abitare insieme. A Berlino pubblicò anonimi i discorsi *Über die Religion* (*Sulla religione*, 1799; nella seconda edizione modificata del 1806 fu aggiunto il nome dell'autore), i *Monologen* (1800), ricavati dall'elaborazione della predica di capodanno del 1792 *Über den Wert des Lebens* (*Sul valore della vita*), e la già ricordata difesa dell'amico Schlegel nelle *Lettere confidenziali sulla Lucinda*.

Sempre a Berlino, Schleiermacher concepì con Schlegel il progetto di una traduzione tedesca di tutto Platone, che portò a compimento da solo (1804-28), anche perché l'amicizia con Schlegel venne meno con l'avvicinamento e la conversione di quest'ultimo al cattolicesimo. Oltre che sul suo stesso pensiero – fu soprannominato un «Platone cristiano» – la sua traduzione di tutto Platone esercitò una larga influenza sulla cultura tedesca e fu decisiva per la conoscenza e l'interpretazione del filosofo greco (specialmente per la valorizzazione dei *Dialoghi* e per l'azzeramento dell'importanza delle dottrine non scritte).

Nel 1804 fu nominato professore di teologia nell'università di Würzburg, e nell'ottobre dello stesso anno in quella di Halle, dove fu pure predicatore. Nel 1807 fece ritorno a Berlino. Qui fu dapprima (1809) predicatore nella Chiesa della Trinità e quindi (1810) professore e preside nella Facoltà di teologia. Nel 1814 divenne segretario dell'Accademia Prussiana delle Scienze. Importanti sono le lezioni berlinesi, specialmente quelle sulla dialettica, sull'ermeneutica, sulla psicologia, sull'estetica e sull'etica. A Berlino, assieme a Fichte, W.

von Humboldt, il barone von Stein, il principe von Hardenberg e il generale Scharnhorst, fu alla guida del riscatto spirituale e politico della Prussia dopo l'onta subita ad opera di Napoleone. Nel 1819 ebbe una dura polemica con Hegel e quando nel 1821-22 pubblicò *Der christliche Glaube* (*La fede cristiana*), la sua opera teologica più importante, per la quale è oggi considerato tra i padri fondatori della teologia protestante, Hegel la stroncò come una «teologia del sentimento». Nel 1824-25 intervenne sui diritti del re in materia di religione. Morì il 12 febbraio 1834 di polmonite.

Il pensiero di Schleiermacher è importante anzitutto per la filosofia della religione (Schleiermacher stesso impiega in realtà questo termine per indicare l'analisi comparativa delle religioni storiche). Già il suo primo libro – *Sulla religione*, con il significativo sottotitolo: *Discorsi indirizzati ai suoi biasimatori intellettuali* – traccia le linee essenziali della sua analisi filosofica del fenomeno religioso, che sarà più tardi sviluppata sistematicamente ne *La fede cristiana*. Contro il punto di vista razionalistico e illuministico degli intellettuali del suo tempo, Schleiermacher sostiene che la religione non deve essere respinta dagli uomini di cultura, ma deve anzi essere accolta affinché la cultura sia veramente completa e illuminata. Egli distingue la religione sia dalla metafisica, sia dall'etica, riservando ad essa «una propria provincia nell'animo». La religione non è infatti né un sapere né un fare, ma un sentire: è «senso e gusto dell'infinito». Essa viene definita come sentimento e intuizione, e precisamente «**sentimento dell'universo**» e «**intuizione dell'infinito**». Il sentimento religioso e la fede prendono origine dal senso di finitezza e di nullità che l'uomo prova di fronte all'infinito, dal «**sentimento di dipendenza**» (*Abhängigkeitsgefühl*) che lo mette in contatto con l'Assoluto. Nei *Monologhi* Schleiermacher riprende questo discorso, per mostrare che tale sentimento non nasce solo dinanzi all'universo e all'infinito naturali, ma anche nel raccoglimento dell'io in se stesso, nel suo rivolgersi al proprio universo morale. Anzi, universo e infinito naturali altro non sono che lo «specchio magico» del nostro spirito. Donde l'importanza che Schleiermacher assegna all'etica.

Per quanto riguarda la teoria filosofica di Schleiermacher in senso stretto, essa è esposta soprattutto nelle lezioni berlinesi sulla *Dialettica* (pubblicate postume nel 1839, e severamente criticate da un allievo di Hegel, K.L. Michelet). La **dialettica** è per Schleiermacher l'arte del pensiero finito che esce dall'opinione soggettiva e vuole diventare sapere, ma ancora non lo è. Essa sviluppa e attraversa le **opposizioni** del reale e dell'ideale, alla ricerca del fondamento di possibilità per la coincidenza tra il pensiero, che vuole diventare sapere, e l'essere. Ma questo fondamento unitario, che rende possibile l'unità degli opposti, non può essere colto dal pensiero concettuale che è essenzialmente strutturato per opposizioni. Esso può essere solo intuito nel sentimento. Il sentimento di dipendenza è qui la rappresentazione del fondamento unitario e assoluto nella nostra autocoscienza, ed è dunque l'atto supremo nella vita del nostro spirito. Mettendoci in rapporto con l'Assoluto, esso genera l'esperienza religiosa. In essa il mondo appare come l'«unità includente tutti gli opposti», Dio invece come l'«unità escludente tutti gli opposti». Mondo e Dio sono correlati: «Il mondo non è senza Dio, Dio non è senza il mondo».

Tra le discipline filosofiche particolari, Schleiermacher ha sviluppato in particolare l'etica, non solo nello scritto del 1803 *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (*Linee fondamentali di una critica dell'etica tradizionale*), ma anche in corsi universitari ripetutamente tenuti a Berlino. L'etica considera per Schleiermacher le leggi dell'a-

gire razionale ed è articolata in tre parti: la dottrina dell'obbligazione morale, la dottrina delle virtù e la dottrina del bene sommo – articolazione che è messa in parallelo con la considerazione meccanica, dinamica e organica della natura. Pur concependole tutte come parti integranti dell'etica, Schleiermacher finisce per dare particolare importanza – contrariamente a quanto era avvenuto in Kant – alla **dottrina del bene sommo**.

Soprattutto per merito di Dilthey (cfr. pp. 183-85), e più recentemente di Gadamer (cfr. pp. 376-78), è stata colta l'importanza delle lezioni di Schleiermacher sull'**ermeneutica**. Tradizionalmente l'ermeneutica era stata intesa come *ars interpretandi*, cioè come la tecnica per l'interpretazione di testi, dunque come una disciplina ausiliaria della teologia, della giurisprudenza o della filologia classica. Il merito di Schleiermacher consiste nell'avere colto che l'operazione conoscitiva dell'interpretare e del comprendere non è tanto legata a discipline particolari, ma ha un carattere universale: è il compito del coglimento del senso, indipendentemente dalla determinazione del vero e del falso. L'ermeneutica non deve quindi essere concepita come una disciplina particolare, ma come una **teoria generale del comprendere**. La peculiarità della comprensione (*Verstehen*) consiste nel fatto che in essa ha luogo ciò che Schleiermacher per primo chiama un «**circolo ermeneutico**». Come era stato osservato già nella retorica antica, le singole parti di un testo vengono comprese in virtù di una anticipazione del senso del testo nella sua totalità, ma il testo nel suo insieme, a sua volta, è compreso in base alle singole parti. L'anticipazione che prefigura il senso complessivo di un testo si esplicita e si stabilizza come comprensione nella conferma che essa trova nelle singole parti. Ebbene, questo «circolo» che caratterizza il comprendere come tale non è un «circolo vizioso», non implica cioè un errore logico, ma è un circolo inevitabile: è la condizione indispensabile per cogliere il senso di ciò che va interpretato. Ma la totalità, a cui nell'interpretazione ci si riferisce come all'orizzonte per la comprensione delle parti, è duplice: è la totalità del linguaggio di un autore, ed è la totalità del suo pensiero. A esse Schleiermacher fa corrispondere la comprensione del linguaggio e la comprensione del pensiero di un autore, oggetto rispettivamente di interpretazione grammaticale e di interpretazione psicologica.

7 IL POSTKANTISMO E LA TRANSIZIONE ALL'IDEALISMO: REINHOLD, SCHULZE, MAIMON, BECK

Tra la fine del Settecento e i primi anni dell'Ottocento la filosofia di Kant fu ampiamente letta e discussa da pensatori, letterati e poeti, lasciando spesso tracce importanti nella loro biografia intellettuale. Essa rappresentò un centro di irraggiamento speculativo e un tema di discussione generale già durante la vita di Kant, e fu tale non solo per la svolta che rappresentava, ma anche per gli stimoli che trasmetteva e per i problemi che apriva. Proprio dalla riflessione su tali problemi nacque e si sviluppò l'idealismo. Vi è in particolare un gruppo di pensatori, di cui saranno qui menzionati solo i quattro più importanti, che possono essere considerati come «postkantiani» e come precorritori immediati dell'idealismo: essi si soffermarono soprattutto a riflettere sulla *Critica della ragione pura*, in particolare su alcuni punti controversi dell'opera, come il problema della cosa in sé oppure la discontinuità tra sensibi-

lità e intelletto, proponendo correzioni e trasformazioni del criticismo che preludono all'idealismo.

Reinhold

La prima importante trasformazione del kantismo fu proposta da **Karl Leonhard Reinhold** (1758-1823) nella sua «**filosofia elementare**»: egli intendeva spiegare tutta l'attività della ragione a partire da un unico principio, e cioè dalla facoltà della rappresentazione (*Vorstellungsvermögen*), proponendo così una rigorizzazione sistematica alla filosofia kantiana.

Nato a Vienna, dopo gli studi a Lipsia passò a Weimar, dove divenne collaboratore della rivista «Deutscher Merkur» di C.M. Wieland, del quale sposò la figlia. In questa rivista pubblicò i *Briefe über die Kantische Philosophie* (*Lettere sulla filosofia kantiana*, 1786-88), che furono apprezzati da Kant e gli procurarono la nomina di professore nell'università di Jena. Del 1789 è la sua opera fondamentale *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (*Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*). Gli scritti successivi – *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (*Contributi alla rettifica dei malintesi sinora avutisi tra i filosofi*, 1790-94) e *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (*Sul fondamento del sapere filosofico*, 1791) – apportano soltanto ulteriori chiarimenti. Lasciata l'università di Jena nel 1794, dove gli succedette Fichte, passò in quella di Kiel, città in cui morì. Nelle ultime opere che compose si avvicinò prima a Christian Gottfried Bardili (1761-1808), accogliendone le indicazioni in direzione del realismo nei *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der neueren Philosophie* (*Contributi per una più agevole sinossi dello stato della recente filosofia*, 1801), e si dedicò infine all'analisi del linguaggio filosofico nella *Grundlegung der Synonimik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften* (*Fondazione della sinonimica per l'uso generale del linguaggio nelle scienze filosofiche*, 1812).

La **facoltà della rappresentazione**, che è una facoltà della coscienza, è per Reinhold la radice unitaria della sensibilità e dell'intelletto che sono i due ceppi del nostro conoscere: «La rappresentazione della coscienza è distinta dal rappresentante e dal rappresentato ed è riferita ad entrambi». Nella rappresentazione, la coscienza costituisce il principio unitario che tiene assieme il soggetto che rappresenta, cioè l'elemento formale, e l'oggetto che è rappresentato, cioè l'elemento materiale. Reinhold chiama ciò «**principio della coscienza**». La rappresentazione non è dunque una sorta di immagine della cosa in sé, ma è prodotta dalla sintesi di forma e materia nella coscienza. La cosa in sé, causa dell'affezione della sensibilità, diventa, in quanto inconoscibile, il concetto dell'«indeterminato». Rispetto a Kant, che usava «cosa in sé» e «noumenon» come sinonimi, Reinhold tiene i due termini rigorosamente separati: la cosa in sé è il qualcosa indeterminato e inconoscibile, «noumena» sono invece le idee della ragione che valgono come princìpi regolativi.

Per il resto Reinhold è fedele a Kant, ammettendo tre gradi di unificazione del materiale conoscitivo, ossia l'intuizione (*Anschauung*), l'intelletto (*Verstand*) e la ragione (*Vernunft*). La conoscenza scaturisce dalla sintesi e dall'unificazione a cui i concetti dell'intelletto, cioè le categorie, sottopongono gli elementi materiali intuiti. I concetti della ragione, o idee, che Kant trattava nella «dialettica trascendentale», diventano per Reinhold oggetto di una «teoria della ragione». La ragione non consente di conoscere, ma solo di pensare l'unità suprema dell'incondizionato, e precisamente nelle tre idee del soggetto assoluto, della causa assoluta e della comunità dei soggetti.

Schulze

La posizione di Reinhold fu severamente attaccata in uno scritto apparso anonimo nel 1792 col titolo *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Ammaßungen der Vernunftkritik* (*Enesidemo ovvero sui fondamenti della filosofia propinata a Jena dal sig. prof. Reinhold, assieme a una difesa dello scetticismo contro le pretese della critica della ragione*). L'autore, come di lì a poco si seppe, era **Gottlob Ernst Schulze** (1761-1833), professore di filosofia a Helmstedt (e successivamente a Gottinga, dove ebbe come auditore Schopenhauer). L'attacco che egli portava a Reinhold, quindi a Kant e, in generale, a tutto il criticismo, fu decisivo per la transizione all'idealismo.

Come indica il circostanziato titolo dell'opera, che è composta in forma di scambio epistolare tra Ermia ed Enesidemo, l'autore assume una **posizione scettica**, rifacendosi allo scetticismo antico e moderno, in particolare a Hume. Il motivo di tale adesione è che egli si dichiara convinto dell'eterna perfettibilità della ragione umana, e non quello di sostenere una totale sfiducia in quest'ultima e quindi uno scetticismo di principio. Egli critica il kantismo di Reinhold per la contraddittorietà e l'incoerenza di alcune sue dottrine. Anzitutto il principio della coscienza non può essere il principio primo e assoluto della conoscenza, giacché esso è subordinato ad altro, in primo luogo al principio di non-contraddizione. Inoltre l'inferenza dall'ordine logico-mentale a quello ontologico-reale, cioè il passaggio dal pensiero all'essere, è indebita. La causa come condizione di conoscibilità non implica necessariamente l'esistenza di una causa nella realtà. Ma, soprattutto, ciò che nel criticismo è contraddittorio, è il dire che la categoria di **causa** può essere applicata solo ai fenomeni, e l'affermare contemporaneamente che la cosa in sé, la quale non rientra tra i fenomeni, è causa delle affezioni della sensibilità. Per essere coerente, il criticismo avrebbe dovuto negare rigorosamente l'esistenza della cosa in sé. Ed è proprio questo il passo che verrà compiuto dagli idealisti e che, in fondo, era già stato compiuto da Salomon Maimon.

Prima di passare ad esaminare la posizione di quest'ultimo, va detto ancora che Schulze riprese in modo sistematico il tentativo di demolire il criticismo kantiano in un'opera in due volumi *Kritik der theoretischen Philosophie* (*Critica della filosofia teoretica*, 1801), che fu stroncata da Hegel in una lunga recensione pubblicata nel 1802 nel «Kritisches Journal der Philosophie» («Giornale critico della filosofia») col titolo *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (*Rapporto dello scetticismo con la filosofia*).

Maimon

Salomon Maimon (1754-1800), pseudonimo di Salomon Ben Josua, fu il primo ad affermare l'insostenibilità della cosa in sé.

Ebreo-lituano, ammiratore di Mosè Maimonide da cui prese il nuovo nome, marito a 11 anni e padre a 14, visse in condizioni di precarietà, aiutato temporaneamente da Mendelssohn e da Marcus Herz. Il suo pensiero, oltre che da Kant, fu influenzato soprattutto dallo studio di Spinoza e di Leibniz. Kant stesso, in una lettera a M. Herz, ne apprezzava l'ingegno. La sua proposta filosofica fu esposta per la prima volta nel *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (*Saggio sulla filosofia trascendentale*, 1790), poi nel *Philosophisches Wörterbuch* (*Dizionario filosofico*, 1791), quindi nel *Versuch einer neuen Logik* (*Saggio di una nuova logica*, 1794) e infi-

ne nelle *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* (*Ricerche critiche sullo spirito umano*, 1797). Egli è anche autore di un saggio *Über die Progresse der Philosophie* (*Sui progressi della filosofia*), con cui rispose al quesito messo a premio nel 1792 dall'Accademia Prussiana delle Scienze (senza però partecipare ufficialmente al concorso, avendo egli saputo in ritardo del bando) e di uno studio su *Die Kategorien des Aristoteles* (*Le categorie di Aristotele*, 1794). La pubblicazione della sua *Lebensgeschichte* (*Autobiografia*, 1792-93) suscitò un considerevole interesse letterario.

Il concetto di **cosa in sé** (*Ding an sich*), se pensato come «fondamento dei fenomeni» e come loro causa esistente al di fuori della coscienza, è per Maimon una «non-cosa», una «mostruosità» (*Unding*). Applicare infatti la categoria di causa alla cosa in sé significa trasformare indebitamente quest'ultima in oggetto di possibile esperienza. Maimon avanza la proposta, in seguito lasciata cadere, di concepire la cosa in sé come un «concetto limite» (*Grenzbegriff*), come un «differenziale» (il che ebbe più tardi influenza su H. Cohen, fondatore del neokantismo, cfr. pp. 177-78). Esso sarebbe il concetto che sta a indicare quell'aspetto non chiaribile dell'esperienza che è la provenienza dell'elemento materiale presente nella coscienza, il valore limite minimo della coscienza, al quale ci si può approssimare come mediante la serie dei numeri reali ci si avvicina ai numeri irreali.

Anche per quanto riguarda il rapporto tra sensibilità e intelletto, Maimon si discosta decisamente da Kant, affermando che tra le due facoltà v'è una differenza solamente di gradi e che l'intelletto scaturisce dalla sensibilità. Maimon ammette pure l'idea di un «**intelletto infinito**», il quale si distingue da quello finito perché produce tutti i concetti e tutte le relazioni, e quindi può conoscerli in modo analitico. Questa idea ebbe influenza sull'interpretazione fichtiana di Kant, anche se in realtà Maimon – come si vede già dal saggio del 1789 *Über die Weltseele, Entelecheia Universi* (*Sull'anima del mondo, entelechia dell'universo*) – concepisce tale intelletto archetipo in modo ben diverso da Kant, cioè come anima del mondo e finalità interna dell'universo.

Beck

Avversario della filosofia elementare di Reinhold fu **Jacob Sigismund Beck** (1761-1840), che aveva studiato a Königsberg e che fu poi professore a Halle e quindi a Rostock, dove morì. Animato da intenti di fedeltà scolastica a Kant, realizzati in un compendio della filosofia kantiana in tre volumi, nella sua opera principale, *Einzigmöglicher Standpunkt, aus welchem die Kritische Philosophie beurteilt werden kann* (*L'unico punto di vista dal quale può essere giudicata la filosofia critica*, 1796), Beck si allontana in realtà dal pensiero kantiano: egli critica l'idea secondo la quale la cosa in sé produrrebbe attraverso l'affezione il materiale delle rappresentazioni, senza avere però un'esistenza nello spazio e nel tempo. E ne evince che quando Kant parla di «cosa in sé» fa in realtà una concessione al lettore «dogmatico», cioè metafisico, ma solo provvisoriamente. La concessione viene infatti ritirata una volta raggiunto **il punto di vista dell'«io penso»** quale unità sintetica dell'appercezione, che è il punto di vista vero e proprio dal quale ci si deve porre per capire il criticismo kantiano.

Con gli sviluppi del kantismo attuati nelle opere di Reinhold, Schulze, Maimon e Beck furono poste le premesse per eliminare la cosa in sé come entità indeterminata e inconoscibile esterna al pensiero e per assegnare a quest'ultimo della capacità di

produrre non solo la conoscenza, ma anche la realtà che è conosciuta. È questa l'idea fondamentale dell'idealismo, via via diversamente interpretata e sviluppata nel pensiero dei suoi maggiori esponenti, cioè Fichte, Schelling e Hegel.

Proprio quest'ultimo, definendo la propria posizione nei confronti dei primi due, ha fornito uno schema interpretativo diventato canonico, secondo il quale il pensiero di Fichte sarebbe una forma di **idealismo soggettivo**, quello di Schelling un **idealismo oggettivo** e il proprio un **idealismo assoluto**. Questo schema ha un suo fondamento di verità, se di Fichte e di Schelling si tiene conto esclusivamente delle prime fasi del loro pensiero, quelle che Hegel ebbe presenti e con le quali si confrontò. Ma se si considerano gli sviluppi tardi della speculazione di Fichte (che Hegel non conosceva) e di Schelling (che visse e continuò a produrre oltre vent'anni dopo la morte di Hegel), lo schema proposto da Hegel va relativizzato, anche se può essere mantenuto per la sua efficacia e utilità.

8 FICHTE

Vita e opere

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) nacque a Rammenau, nell'Alta Lusazia, in Sassonia, da una famiglia di umili condizioni. Il padre era tessitore di nastri e il giovane Fichte, primo di otto fratelli, dovette contribuire al sostentamento della famiglia, facendo il guardiano di oche. Grazie all'aiuto di un benefattore, il barone von Militz, che ne intuì le doti, egli poté però intraprendere gli studi nel collegio di Pforta, e quindi nelle università di Jena e di Lipsia, dove studiò teologia, interessandosi specialmente di Spinoza. Fu precettore prima in alcune località della Sassonia, poi in Svizzera (1788-90), e si dedicò allo studio di Kant, che nel 1791 conobbe personalmente. Nel 1792, per interessamento di Kant, fu pubblicato, ma anonimo, il suo *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (*Saggio di una critica di ogni rivelazione*), che fu scambiato per l'attesa opera di Kant *La religione entro i limiti della sola ragione*, uscita invece l'anno seguente. Kant stesso intervenne nella «Allgemeine Literatur-Zeitung» rivelando il nome del vero autore, e Fichte divenne d'un colpo famoso. Tornato in Svizzera – dove si sposò con Johanna Maria Rahn, una nipote di Klopstock, dalla quale ebbe un figlio, Immanuel Hermann, che diverrà anch'egli filosofo – vi pubblicò anonimo il discorso *Zurückforderung der Denkfreiheit* (*Rivendicazione della libertà di pensiero*, 1793) e i *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (*Contributi per la rettifica dei giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, 1793), nei quali ammetteva, contro Kant, il diritto di resistenza del popolo e criticava la nobiltà, la Chiesa e la tolleranza degli ebrei.

Agli inizi del 1794 uscì una sua importante recensione all'*Enesidemo* di Schulze, in cui si intravedono già le linee del suo pensiero. Nel marzo dello stesso anno, su indicazione di Goethe, fu chiamato nell'università di Jena quale successore di Reinhold. Lo scritto *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (*Sul concetto della dottrina della scienza*, 1794) presenta il programma dei suoi corsi e al tempo stesso l'impianto fondamentale della sua filosofia, poi sviluppata sistematicamente nelle opere *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, 1794) e *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* (*Profilo della particolarità della dottrina della scienza*, 1795). A Jena Fichte pubblicò inoltre le lezioni *Über die Bestimmung des Gelehrten*

(*Sulla missione del dotto*, 1794), la *Grundlage des Naturrechts* (*Fondamento del diritto naturale*, 1796-97), e il *System der Sittenlehre* (*Sistema della dottrina dei costumi*, 1798).

La vita universitaria a Jena non fu per Fichte tranquilla. Già nel 1795 aveva avuto grosse difficoltà con le associazioni segrete degli studenti, dotate allora di un potere non trascurabile. A Jena ne erano attive tre: i «Fratelli Neri», i «Costantisti» e gli «Unitisti». Grazie alla sua autorevolezza Fichte era riuscito a ottenere lo scioglimento delle prime due, ma la terza sobillò gli studenti contro di lui: le sue lezioni furono disturbate, sua moglie importunata, la sua abitazione messa nottetempo a soqquadro. Nel semestre estivo Fichte si rifiutò, con l'autorizzazione governativa, di tenere lezioni. Ma nel 1799 sopravvenne una difficoltà ben più grave, la cosiddetta **polemica sull'ateismo** (*Atheismusstreit*), in seguito alla quale Fichte fu costretto a lasciare l'università di Jena. Nel 1798 egli aveva pubblicato nel «Philosophisches Journal», di cui era co-redattore, un articolo di F.K. Forberg intitolato *Lo sviluppo del concetto di religione*, nel quale era sostenuta la concezione razionalistico-moralistica della religione propria di Kant e da lui stesso ripresa. Fichte vi aggiunse in appendice uno scritto *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*) in cui identificava Dio con l'ordine morale del mondo, respingendone le immagini metafisiche e cosmologiche. Uno scritto pubblicato anonimo col titolo *Lettera di un padre al figlio studente sull'ateismo di Fichte e Forberg* provocò l'intervento del governo della Sassonia che sequestrò la rivista a Lipsia e a Wittenberg, facendo inoltre pressioni sul granduca di Weimar perché fosse aperta un'inchiesta. L'intento del granduca di lasciar cadere la cosa fu vanificato dallo stesso Fichte, che scrisse una *Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus* (*Appello al pubblico contro l'accusa di ateismo*, 1799), irrigidendo la sua posizione e preferendo rassegnare le dimissioni da professore. Queste, con l'approvazione di Goethe, furono accettate.

Trasferitosi a Berlino, frequentò il circolo romantico intorno a F. Schlegel e Schleiermacher, e tenne lezioni da libero docente. Nel 1800 pubblicò *Die Bestimmung des Menschen* (*La missione dell'uomo*) e *Der geschlossene Handelsstaat* (*Lo Stato commerciale chiuso*). Del 1801 è il *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (*Rapporto chiaro come il sole al gran pubblico sulla vera essenza della filosofia più recente*), che contiene un'esposizione divulgativa della dottrina della scienza. Nel 1805 fu nominato professore nell'università di Erlangen, e pose come condizione il diritto di poter passare l'inverno a Berlino; vi insegnò comunque poco, perché con la pace di Tilsit (luglio 1807) la città fu perduta dalla Prussia. Dalle lezioni che tenne nacque lo scritto *Das Wesen des Gelehrten* (*L'essenza del dotto*). Nel 1806 pubblicò i *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Tratti fondamentali dell'epoca presente*) e la *Anweisung zum seligen Leben* (*Iniziazione alla vita beata*). Andatosene provvisoriamente da Berlino per l'avanzata napoleonica, insegnò nel semestre invernale 1806-7 a Königsberg. Nel 1807-8 tenne le *Reden an die deutsche Nation* (*Discorsi alla nazione tedesca*), divenute celebri, nelle quali spronava la nazione al rinnovamento spirituale, ponendo le basi del nazionalismo tedesco. Nel 1810 fu nominato professore nell'università di Berlino appena fondata, divenendo il primo preside della Facoltà di filosofia e, nel 1811, il primo rettore elettivo (ma solo fino al 1812, a causa della sua scarsa diplomaticità). Importanti sono in questo periodo le rielaborazioni della *Dottrina della scienza*. Morì il 29 gennaio 1814, di tifo, contagiato probabilmente dalla moglie impegnata nell'assistenza ai feriti di guerra.

I princìpi della «dottrina della scienza»

Il testo fondamentale nel quale Fichte espose la propria filosofia è la *Dottrina della scienza*, opera che fu sottoposta a continue rielaborazioni. Il vero punto di vista filosofico è per Fichte quello di Kant, ossia il punto di vista trascendentale, secondo il quale la filosofia è «dottrina della scienza» – termine già impiegato da Reinhold – la quale non si occupa, come le scienze particolari, di determinati oggetti, ma è teoria del sapere in assoluto inteso come attività pura del soggetto. Si tratta per Fichte di trovare il principio unico che permetta una deduzione e quindi una fondazione sistematica dell'intera dottrina della scienza, colmando alcune crepe presenti in Kant, come l'opacità della cosa in sé, insondabile da parte del soggetto conoscente, oppure la mancanza di unità tra il soggetto della conoscenza e il soggetto dell'agire.

Nello scritto *Sul concetto della dottrina della scienza*, Fichte riconosce a Reinhold il merito di avere indicato la necessità di individuare tale principio unitario, ma gli rimprovera di essersi limitato nella sua ricerca del principio all'ambito teoretico della rappresentazione, mentre si tratta di trovare il punto d'origine comune sia dell'attività teoretica della conoscenza (determinata dall'oggetto), sia di quella pratica dell'azione (che si autodetermina). Tale principio comune è concepito da Fichte come attività pura; esso non è un fatto, ma è **atto** (*Tathandlung*). Partendo da qui, Fichte intende spiegare in quale modo la ragione, nella sua libera attività, produce da sola i propri oggetti come necessari, senza bisogno di ammettere la cosa in sé come origine indipendente del materiale conoscitivo. A Maimon e Beck egli riconosce il merito di avere cominciato la demolizione di tale concetto kantiano. La posizione filosofica che formula in maniera rigorosa il principio dell'autodeterminazione dell'io in quanto produttore del proprio oggetto e non avente nulla di esterno a sé, è l'**idealismo**. Fichte lo contrappone al **realismo** o **dogmatismo** in cui il pensiero è invece concepito come determinato dall'oggetto esistente fuori dell'io (Spinoza ne è il rappresentante per eccellenza). La scelta per l'una o per l'altra posizione ha un significato anche morale, giacché per Fichte «la filosofia che si ha, dipende dall'uomo che si è». Così, il dogmatismo implica per Fichte il materialismo e il fatalismo, mentre l'idealismo significa una scelta per lo spiritualismo e per la libertà.

Nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Fichte stabilisce in maniera rigorosa i tre princìpi fondamentali della dottrina della scienza, che si succedono logicamente come tesi, antitesi e sintesi. Tali princìpi esprimono i momenti fondamentali dell'attività pura dell'io, e ad essi corrispondono le leggi logiche del pensiero (nella terminologia di Fichte: principio di identità, principio di opposizione e principio di ragione). Fichte rovescia il tradizionale rapporto tra logica e filosofia: è per lui infatti l'attività dell'io pensante che è originaria, e non le sue forme logiche; ed è sul fondamento della dottrina della scienza che va compresa la genesi e la validità delle regole della logica, e non viceversa.

Il primo atto fondamentale dell'io è la propria autoposizione, che è espressa nel seguente primo principio: «**L'io pone assolutamente il proprio essere**». L'io di cui Fichte qui parla non è l'io individuale, ma è quell'io a cui anche Kant pensava quando distingueva l'io puro dell'appercezione trascendentale dall'io empirico; con la differenza, rispetto a Kant, che Fichte non pensa solo all'io della conoscenza, ma all'io puro, assoluto, sciolto da ogni limite e da ogni determinazione. È la soggettività come tale, che Fichte chiama anche «egoità» (*Ichheit*), concependola come attività

pura, precedente ogni distinzione tra determinazioni teoretiche e determinazioni pratiche, e come sapere assoluto, precedente la distinzione tra soggetto che sa e oggetto saputo. Quanto all'essere dell'io, che nella tesi è posto, esso sta a indicare tutte le determinazioni dell'io stesso. Il primo principio della dottrina della scienza significa dunque che tutte le determinazioni, le caratteristiche e le proprietà dell'io, quindi anche le sue rappresentazioni e conoscenze, sono frutto dell'attività del suo auto-porsi. L'io puro non è consapevole di se stesso mediante una sorta di autoconstatazione o auto-osservazione, bensì per mezzo della sua stessa attività. Il principio di identità, espresso in logica dalla formula A = A, non è che il riflesso astratto della sola forma di tale attività di posizione.

Al primo principio si contrappone come antitesi il secondo principio fondamentale della dottrina della scienza: «**All'io viene contrapposto assolutamente un non-io**». L'attività di cui tale principio parla, è, come la precedente, infinita nella forma, ma nella materia è invece finita. Il principio postula infatti l'esistenza di una realtà che rispetto all'attività dell'io è indipendente e indeterminata, e che per questo può essere denominata in un primo momento solo come non-io. Si tratta allora di capire come la conoscenza di oggetti che non sono posti dall'io possa essere il prodotto di un'autodeterminazione e di un'autoposizione dell'io. Fichte ipotizza una funzione autolimitativa propria dell'io stesso, che, seguendo Kant, egli chiama **immaginazione produttiva** (*produktive Einbildungskraft*), e la cui natura è di essere inconsapevole e infinita.

Con il terzo principio fondamentale Fichte intende spiegare in che modo le determinazioni e le caratteristiche degli oggetti possano essere concepite come limiti dell'autoposizione e autodeterminazione dell'io. L'io assoluto, autodeterminandosi liberamente, arriva ad agire nel mondo, in quanto io divisibile, e a porre al tempo stesso i limiti e la resistenza al proprio agire. Il terzo principio esprime dunque un'attività che, dovendo congiungere al tempo stesso il porsi dell'io e il contrapporsi ad esso del non-io, consiste in un reciproco negarsi e determinarsi parziale dei due: «**Contrappongo nell'io** [infinito] **all'io divisibile** [finito] **un non-io divisibile** [finito]». Ciò significa che nell'io assoluto, mediante la sua spontaneità libera, viene posto un io finito divisibile, ossia un soggetto finito che agisce in un determinato modo, e a questo viene contrapposto un non-io divisibile, cioè un oggetto finito quale negazione dell'agire di quel determinato soggetto, e tale contrapposizione è infinita. In altre parole, l'attività infinita dell'io pone continuamente entro se stessa dei limiti per potere continuamente superarli: in questo si forma la consapevolezza e l'unità dello spirito; in questo consiste l'infinito divenire del mondo, il quale, in quanto non è che una estrinsecazione dell'io, è un sistema infinito di atti e non un insieme di cose.

Ma tale attività dell'io può essere scomposta in due aspetti: a) l'io si pone come determinato dal non-io, e b) l'io pone il non-io come determinato dall'io, ovvero l'io pone se stesso come determinante il non-io. Corrispondentemente, la dottrina della scienza si divide in due parti: quella teoretica, corrispondente all'estetica e all'analitica di Kant, e avente come compito la spiegazione dell'attività del non-io sull'io (ovvero come l'io arrivi ad avere degli oggetti); e quella pratica, corrispondente alla dialettica e alla critica della ragione pratica, che spiega l'attività dell'io sul non-io e risponde alla questione di come l'io prenda coscienza della propria causalità libera.

La dottrina della scienza teoretica

La prima parte della dottrina della scienza spiega in che modo l'io si pone come determinato dal non-io. Ciò significa spiegare non soltanto che l'io ha intuizioni, concetti e coscienza, come aveva fatto Kant, ma anche perché esso debba averli. Ora, dire che «l'io si pone come determinato dal non-io», può voler dire che esso arriva ad avere le proprie rappresentazioni in maniera passiva, cioè recependole come effetti delle cose concepite come esterne all'io. È – come si è visto – il punto di vista del realismo, o dogmatismo, che nella sua forma più radicale attribuisce realtà solo alle cose, negandola invece all'io. Ma la stessa tesi può essere letta nel senso che «l'io *si pone* come determinato dal non-io», cioè può significare anche – ed è questo il punto di vista dell'idealismo – che è esso stesso a porsi come determinato, e che dunque le rappresentazioni sono affezioni della sua stessa attività. Ciò presuppone un'autolimitazione originaria dell'attività dell'io, che si produce nella sensibilità, e che risulta dalla funzione autolimitativa inconsapevole dell'immaginazione produttiva: le rappresentazioni, e quindi gli oggetti, appaiono come esterni all'attività conoscitiva dell'io, ma scaturiscono in realtà da essa come limiti e impedimenti che l'io stesso inconsapevolmente oppone alla propria attività: «Ciò che tu ritieni coscienza dell'oggetto, non è che la coscienza del tuo porre un oggetto».

Nelle fasi successive del processo conoscitivo l'io supera progressivamente la limitazione costituita dalla rappresentazione di un mondo esterno. Le sensazioni vengono organizzate secondo le intuizioni di spazio e tempo interne all'io; il materiale fenomenico, organizzato secondo lo spazio e il tempo, viene sussunto mediante gli schemi dell'immaginazione produttiva nelle forme a priori delle categorie proprie dell'intelletto; infine anche l'intelletto è superato: prima nella facoltà del giudizio riflettente e astraente, poi nella coscienza del poter astrarre (da ogni contenuto dell'immaginazione), la quale è la ragione pura o l'**autocoscienza** stessa. In quest'ultimo grado supremo del sapere, mediante l'**intuizione intellettuale** (*intellektuelle Anschauung*), l'io arriva a conoscere se stesso e la propria attività – possibilità, questa, che Kant aveva negato all'uomo.

Ciò che in tal modo Fichte intende spiegare a priori non è soltanto la forma dell'esperienza possibile, come Kant aveva fatto, ma il suo intero oggetto. Egli offre una «deduzione» completa dell'intera esperienza a partire dall'autocoscienza dell'io – intendendo per «deduzione» non una dimostrazione o derivazione, ma una ricostruzione genetica che è da lui chiamata anche «storia pragmatica dell'intelligenza o dello spirito umano». Ciò che alla fine della dottrina della scienza teoretica rimane ancora da spiegare, e che essa non arriva a spiegare, sono i motivi che danno all'io la spinta (*Anstoß*) per limitare o per dare corso alla propria spontaneità.

La dottrina della scienza pratica

Spetta alla parte pratica della dottrina della scienza spiegare il modo in cui l'io pone se stesso come determinante il non-io, ovvero come la ragione pratica agisce sul mondo, come la libertà esercita il suo effetto sulla necessità. Per potere esplicarsi come attività infinita l'io ha bisogno di un ostacolo, di una resistenza. È urtando in un ostacolo da superare che l'io può produrre uno sforzo (*Streben*) e quindi una azione. Tale ostacolo è il non-io, la natura, il mondo esterno, che è l'io stesso a porsi per superarlo in una continua e progressiva affermazione della propria li-

bertà, verso una sempre più completa realizzazione di sé. La realtà del mondo è dunque concepita come una produzione ideale dell'io, il cui fine è l'esplicarsi dell'infinita attività di quest'ultimo nella forma dell'azione morale, del dover essere (*Sollen*), che, in quanto libero, non è mai un dover essere per forza (*Müssen*). In tal modo Fichte rifonda il **primato della ragione pratica**, con la differenza, rispetto a Kant, che mentre in quest'ultimo l'ambito teoretico e l'ambito pratico, la natura e il regno dei fini, rimanevano essenzialmente estranei ed eterogenei l'uno all'altro, in Fichte invece il primato della ragione pratica significa l'unificazione dei due ambiti nei termini di una subordinazione della dimensione teoretica a quella pratica come mezzo e fine. La natura è il mezzo di cui l'io si serve per poter attuare il fine della propria libertà. Il mondo è il teatro per l'azione morale, il cui compimento è la più piena realizzazione della libertà. In ciò consiste la «missione dell'uomo». Per questo l'idealismo di Fichte è stato chiamato anche **idealismo etico**.

Il modo in cui, attraverso l'azione morale determinata dalla ragione, l'uomo supera continuamente l'ostacolo rappresentato dall'elemento materiale, è ampiamente esaminato da Fichte nella *Dottrina dei costumi*. L'opera è divisa in tre parti: la prima tratta della deduzione del principio della moralità, cioè spiega da dove scaturisca l'obbligazione interiore ad agire secondo un determinato principio che l'uomo morale esperisce indipendentemente da un fine; la seconda tratta dell'applicabilità e della realtà di tale principio; la terza del sistema dei doveri.

Fichte distingue nella natura dell'uomo un istinto naturale e un istinto puro, la cui sintesi dà luogo all'**istinto morale** (*sittlicher Trieb*). Quest'ultimo è l'oggetto proprio della dottrina morale, mentre il primo è studiato dalla dottrina della felicità e il secondo dalla metafisica generale dei costumi. Il principio che decide sulla bontà dell'azione innescata dall'istinto morale è la coscienza (*Gewissen*), la quale deve vegliare in modo che si agisca sempre per amore del dovere, quindi che il piacere non sia mai fine dell'agire e, qualora sopraggiunga, lo sia soltanto come effetto concomitante. Qualsiasi motivazione dell'agire diversa dalla coscienza, cioè esteriore, priva l'agire stesso della sua bontà morale.

Fichte distingue inoltre diversi **stadi della libertà**: la libertà formale, propria dell'agire secondo l'istinto cosciente; la libertà del volere conforme a massime di vita, in base alle quali, da animale intelligente, l'uomo mira alla propria felicità; la libertà dell'agire eroico, la cui motivazione è l'entusiasmo per il bene, che porta alla generosità ma non alla giustizia; infine la libertà propria dell'agire per il dovere morale.

L'agire umano, nella sua tensione verso il massimo grado di libertà, può essere frenato da una **inerzia**, la quale rappresenta nell'uomo il **male radicale** che dà origine ai vizi. Per superare tale inerzia e raggiungere il grado massimo della libertà è dapprima utile la forza degli esempi, forniti specialmente da profeti, fondatori di religioni o uomini moralmente eccezionali. Ma è necessario poi specificare i contenuti del principio morale che, nella sua formula generale, comanda di seguire la coscienza. Tra le specificazioni indicate da Fichte, importanti sono il considerare le preoccupazioni materiali della vita come semplici mezzi rispetto all'agire per il dovere, il praticare la ricerca scientifica non per vana curiosità ma per il senso del dovere, infine l'entrare a far parte della comunità degli spiriti, il cui fine massimo è la subordinazione di tutti gli istinti naturali alla legge morale. Paradigma di tale comunità è la Chiesa, la quale però, al pari dello Stato, è chiesa di necessità, è cioè un mezzo in vista dell'entrata nella comunità perfetta degli spiriti buoni. Utile per realizzare tale comunità è considerato da

Fichte lo scambio di opinioni, che, mentre nella comunità politica o ecclesiastica è sottoposto a certi vincoli, nella comunità dei filosofi non deve subire limitazioni.

La dottrina del diritto e dello Stato

L'io finito, empirico, che è un momento particolare dell'io universale, nella realizzazione della sua libera attività entra in rapporto con le attività degli altri individui particolari. Il diritto ha la funzione di regolare tale rapporto, cioè di limitare la libertà dell'uno in relazione alla libertà dell'altro, affinché possa essere realizzata la libertà universale. Poiché però ciò che nel rapporto con gli altri appare come io è soprattutto il corpo, è la persona fisica che va considerata come soggetto giuridico. Ogni individuo diventa soggetto giuridico sottomettendo il proprio diritto naturale alla libertà alla condizione che esso non leda la libertà altrui. Solo in forza di tale accettazione, in un libero contratto, vengono legittimati l'obbligazione giuridica e il diritto coercitivo (*Zwangsrecht*), che determinano doveri e diritti dei cittadini al fine della realizzazione della libertà universale. Il rispetto del diritto è garantito e sancito dal potere dello Stato, reso sovrano dal libero contratto di tutti gli individui. La validità delle leggi dello Stato non è però incondizionata, come quella della legge morale che vale assolutamente, ma dipende da condizioni fattuali. In tal senso Fichte separa radicalmente legalità e moralità. Poiché inoltre l'ordine statuale ha come fine la possibilità della comunità degli spiriti liberi, lo Stato e il diritto sono solo strumenti destinati a scomparire una volta conseguito il loro scopo ultimo.

Ma se il diritto produce una coazione, come può conciliarsi con il fine della libertà a cui dovrebbe servire quale mezzo? Consapevole di questa difficoltà, nelle lezioni del 1813 sulla *Staatslehre* (*Dottrina dello Stato*) Fichte tenta di trovare una conciliazione tra moralità e legalità asserendo che lo Stato deve superare la sua iniziale funzione di Stato poliziesco e diventare, assumendo l'importante **funzione dell'educazione**, uno **Stato di ragione**, cioè uno **Stato etico**. Con questa dottrina Fichte sviluppa uno spunto venutogli dallo studio della pedagogia di Johann Heinrich Pestalozzi (che nel 1793 egli aveva conosciuto personalmente).

Oltre al diritto alla sicurezza, lo Stato garantisce il diritto dei cittadini al benessere. Ciò è possibile mediante la proprietà e il lavoro. Lo Stato deve quindi assicurare a ogni cittadino una proprietà e la possibilità di sostentarsi col proprio lavoro. E lo può fare perché a esso spetta la prerogativa sia di regolare la produzione, sia di distribuire la ricchezza. Ma questo è a sua volta possibile soltanto se lo Stato è organizzato come **Stato commerciale chiuso**, cioè soltanto se esso, riuscendo a produrre al proprio interno tutti i mezzi necessari alla sopravvivenza dei suoi cittadini, impedisce loro ogni rapporto con l'esterno e avoca a sé le relazioni con gli altri Stati. Solo allora lo Stato sarà veramente chiuso in se stesso, cioè indipendente, autosufficiente e autarchico. Una sola eccezione è ammessa a tale chiusura: nell'ambito della scienza e della filosofia non solo è opportuno, ma è anzi necessario il più ampio scambio di opinioni.

Contro il cosmopolitismo illuministico, Fichte delinea così una **concezione nazionalistica e socialistica dello Stato**, che nei *Discorsi alla nazione tedesca* egli applica alla situazione storica del proprio tempo per fondare e affermare, contro l'oppressione napoleonica, il **mito del popolo tedesco**. Per elezione divina, quest'ultimo deve farsi carico del compito di rigenerare spiritualmente il mondo dalla decadenza in cui con

la romanità e con i popoli neolatini esso è precipitato. Elevandosi a questa sua superiore autocoscienza, il popolo tedesco può assumere la guida spirituale dell'umanità nel suo processo di trasformazione e rigenerazione.

La filosofia dell'Assoluto, della religione e della storia

Anche in seguito ai fraintendimenti nei quali la sua esposizione era incorsa presso i contemporanei, nel periodo del suo insegnamento berlinese (1800-14) Fichte riprese e riformulò più volte la propria dottrina della scienza, lasciando cadere la teoria dei tre princìpi fondamentali e insistendo in particolare, più che sugli aspetti fondativo-gnoseologici della dottrina, sul rapporto del sapere con l'**Assoluto** in quanto **libertà** e in quanto **unità di soggettivo e oggettivo**. Schelling, che nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) era arrivato per primo a concepire il principio come Assoluto, accusò Fichte di essere passato alla nuova dottrina solo grazie alla via da lui aperta. Ma Fichte rivendicò l'originalità e la continuità del suo intento speculativo, sostenendo che il proprio Assoluto non è identità e indifferenza di sapere ed essere, di soggettivo e oggettivo, come quello di Schelling, ma è il *primum* inattingibile e ineffabile. L'Assoluto è Assoluto e nient'altro. Come tale esso non può entrare nemmeno nell'orizzonte conoscitivo della dottrina della scienza, se non in quanto è posto come sapere assoluto. Si capisce quindi perché, per indicarlo, Fichte faccia ricorso in questa fase a metafore di provenienza neoplatonica, come ad esempio a quella della luce.

In questo nuovo quadro Fichte sviluppa inoltre una filosofia della religione e della storia, per mezzo delle quali intende spiegare come l'umanità pervenga a una sempre più completa partecipazione alla vita dell'Assoluto. Per quanto riguarda la filosofia della religione, inizialmente Fichte le diede una connotazione razionalistica e moralistica. L'uomo religioso si contraddistingue per il suo agire morale attraverso il quale aspira alla libertà, inserendosi nell'ordine morale del mondo. Dio non può essere concepito né come essere né come sostanza, giacché essere e sostanza sono per il primo Fichte il non-io, l'elemento oggettivo, materiale e negativo posto dall'io. Non può essere nemmeno persona, perché altrimenti sarebbe ridotto alla forma di un essere finito. Dio è lo stesso ordine morale del mondo, il fine ultimo dell'agire morale. Mantenendo la convinzione che la religione rappresenti una forma superiore di moralità e di vita, nella sua tarda speculazione, detta anche «giovannea» per il richiamo al *Vangelo* di Giovanni e per la contrapposizione a s. Paolo, Fichte riprende, specialmente nell'*Iniziazione alla vita beata*, la dottrina dell'eternità del Verbo in Dio, negando la creazione del mondo e concependo Dio come spiritualità e attività eternamente presenti. In quanto tale, Dio non può mai essere oggettivato in un sapere. A lui ci si può soltanto approssimare nella vita beata, la cui forma perfetta non è tanto l'agire morale che tende a Dio come al suo fine ultimo, ma piuttosto l'**atto di unione dell'amore**.

Quanto alla filosofia della storia, essa è sviluppata da Fichte specialmente nello scritto sui *Tratti fondamentali dell'epoca presente*. Considerando compito del filosofo la determinazione a priori del «**piano del mondo**» (*Weltplan*), e compito dello storico lo studio a posteriori dei fatti, Fichte individua nella storia dell'umanità cinque epoche fondamentali. Queste sono intese come paradigmi ideali dello sviluppo umano verso il fine del vivere secondo ragione e libertà, e scandiscono nella storia concreta il progressivo emanciparsi e affermarsi della ragione in forme sempre più pure. La prima è l'epoca dell'in-

nocenza, nella quale la ragione domina nella forma dell'istinto. Nella seconda la ragione si impone nelle forme dell'autorità e della coercizione esteriori, e in essa l'umanità entra in uno stadio di incipiente peccaminosità. Nella terza, che è l'epoca della peccaminosità completa, l'umanità si ribella all'autorità esteriore e, abbattendo ogni ordine razionale, cade nell'anarchia. Nella quarta epoca, con l'avvio della scienza della ragione, la verità è riconquistata come principio e come valore, e ha così inizio la redenzione. Nella quinta, epoca della redenzione e della santificazione, ogni attività avviene secondo libertà e ragione. L'epoca presente corrisponde al terzo stadio di sviluppo, perché essa si è liberata dell'autorità, ma la libertà è concepita ancora in modo solo negativo, individualistico ed egoistico. Ci troviamo dunque in un'epoca di peccaminosità, che però – come nei *Discorsi alla nazione tedesca*, Fichte prospetta nell'orizzonte della fiducia in una rigenerazione spirituale del popolo tedesco – è ormai arrivata a compimento.

La fortuna

La filosofia di Fichte influì sui contemporanei specialmente nella prima formulazione della «dottrina della scienza» del 1794-95. Essa fu letta con particolare entusiasmo dai romantici per l'idea dell'infinito e per l'affermazione dell'io come principio assoluto, e Schlegel arrivò al punto di considerarla, assieme al *Wilhelm Meister* di Goethe e alla Rivoluzione francese, come la terza direttiva fondamentale del suo tempo.

La profonda evoluzione che il pensiero fichtiano subì specialmente nel corso del periodo berlinese non fu invece recepita dai suoi contemporanei. Si poté così affermare l'idea che l'idealismo fichtiano, inteso come idealismo soggettivo, rappresentasse una fase dello sviluppo della filosofia tedesca da Kant a Hegel. L'immagine dell'attività berlinese di Fichte, basata sulle sole opere da lui stesso edite, era quella di un'attività pubblicistica a carattere politico e religioso, che rinunciava fondamentalmente all'approfondimento teoretico e speculativo per impegnarsi nelle questioni e nelle polemiche d'attualità.

La pubblicazione degli inediti (1834-35) e quindi delle opere complete (1845-46) a cura del figlio Immanuel Hermann, comprendente le elaborazioni inedite della *Dottrina della scienza* e i numerosi corsi universitari tenuti a Berlino, fornì materiale in abbondanza per mettere in questione e rovesciare questa immagine riduttiva. È venuto alla luce non solo il vasto sforzo di approfondimento della sua teoresi, ma si è reso visibile anche l'articolato percorso speculativo attraverso il quale Fichte supera l'idealismo soggettivo della prima fase pensando l'unità di soggettivo e oggettivo nell'Assoluto. In tal senso il suo pensiero esce dal quadro interpretativo di uno sviluppo dell'idealismo secondo la sequenza progressiva Fichte-Schelling-Hegel, configurando addirittura per taluni una alternativa all'idealismo assoluto di Hegel.

9 SCHELLING

Vita e opere

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) nacque a Leonberg, presso Stoccarda, nel Württemberg, il 27 gennaio 1775. Per la straordinaria precocità dimostrata, fu ammesso agli studi universitari nello *Stift* di Tubinga, un istituto per la

formazione dei teologi protestanti, già nel 1790, cioè tre anni prima dell'età minima prevista di 18 anni. Qui strinse una feconda amicizia con Hölderlin e Hegel, entrambi più anziani di lui di cinque anni. Essi furono suoi contubernali nello *Stift* fino al 1793, anno in cui entrambi conclusero gli studi.

Nell'ambiente dello *Stift*, gli avvenimenti della Rivoluzione francese furono seguiti e accolti con entusiasmo, come testimoniano alcuni significativi episodi quali la fondazione di un «circolo politico» di studenti, i festeggiamenti con la piantagione di un albero dedicato alla libertà, la versione in tedesco della *Marsigliese* attribuita proprio a Schelling. Da un punto di vista filosofico, tale entusiasmo si tradusse per Schelling nella lettura degli scritti di Rousseau, di Kant e soprattutto del primo Fichte (che egli incontrò personalmente durante un passaggio di quest'ultimo a Tubinga). Molto importante per lui fu pure la lettura delle lettere *Sulla dottrina di Spinoza* di Jacobi, il quale nella seconda edizione ampliata (1789) presentava Giordano Bruno come precursore del panteismo e dell'ateismo di Spinoza, esibendo come prova alcuni brani tradotti dello scritto *De la causa, principio e uno*.

Gli studi nello *Stift* prevedevano un biennio di filosofia e un triennio di teologia. Alla fine del biennio filosofico, nel 1792, Schelling presentò la dissertazione *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (*Saggio critico e filosofico per spiegare il più antico filosofema sull'origine dei mali umani, Genes. III*). Nell'inverno del 1792-93 portò a termine un ulteriore lavoro *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (*Sui miti, le leggende storiche e i filosofemi del mondo antico*). Il triennio di teologia fu concluso con la dissertazione *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore* (1795).

Ma prima ancora di concludere gli studi a Tubinga, Schelling aveva pubblicato alcuni scritti filosofici di **adesione alla filosofia fichtiana**, che gli diedero la celebrità: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (*Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*), apparso nel 1794, cioè nello stesso anno della *Dottrina della scienza* di Fichte, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (*Dell'io come principio della filosofia o sull'incondizionato nel sapere umano*, 1795) e i *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (*Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, 1795-96).

Divenuto precettore dei due giovani baroni von Riedesel, a Stoccarda, per curarne la formazione giuridica Schelling si interessò di diritto e pubblicò la *Neue Deduktion des Naturrechts* (*Nuova deduzione del diritto naturale*, 1796-97). A questo periodo risale *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*. Accompagnati nel 1796 i due educandi a Lipsia per far loro intraprendere gli studi universitari, Schelling vi rimase fino al 1798, compiendo approfonditi studi di fisica, chimica e medicina, che furono decisivi per lo sviluppo della sua «**filosofia della natura**», di cui egli diede un primo abbozzo negli scritti *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (*Idee per una filosofia della natura*, 1797), e *Von der Weltseele* (*Dell'anima del mondo*, 1798).

Nel luglio del 1798, per interessamento di Fichte (lusingato dalla rapida e acuta assimilazione del proprio pensiero da parte del giovane filosofo) e soprattutto per l'autorevole intervento di Goethe (sensibile alla sua filosofia della natura), Schelling fu nominato professore a Jena, centro culturale di primaria importanza. A Jena condusse un'attività intensa di relazioni sociali e di ricerca. Fu in stretto contatto con Fichte fino a quando, nel 1799, questi dovette andarsene per la polemica sull'ateismo; con Goethe, collaborando direttamente con lui a esperimenti sulla teoria dei colori

(tanto che alla fine del 1799 passò quasi un mese a casa sua); con Schiller, col quale ampliò la sua cultura estetica. Fu inoltre uno dei membri più attivi del circolo romantico dei fratelli Schlegel. Sempre a Jena Schelling fu in stretto rapporto col fisico J.W. Ritter ed ebbe i primi allievi: H. Steffens e G.H. von Schubert. Ebbe inizio a Jena anche la relazione sentimentale con Caroline Michaelis, figlia di un celebre orientalista di Gottinga, che, dopo la separazione dal primo marito e il secondo matrimonio con A.W. Schlegel, sposò nel 1803, in terze nozze, Schelling. Tra le opere di questo primo periodo jenese spiccano l'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (*Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, 1799) e il capolavoro *System des transzendentalen Idealismus* (*Sistema dell'idealismo trascendentale*, 1800), che stanno a indicare i due fulcri tematici della speculazione schellinghiana in questo periodo, cioè la **filosofia della natura** e la **filosofia dello spirito** nella forma dell'**idealismo trascendentale**. Ma può essere ricordato anche il poema in versi *Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerpostens* (*Professione di fede epicurea di Heinz Widerpost*, 1799), diretto contro l'idea di religione di Schleiermacher e di Novalis, che non fu pubblicato nella rivista «Athenäum» solo per i timori che la recente «polemica sull'ateismo» suscitava. Agli inizi del 1800 Schelling fondò la «Zeitschrift für spekulative Physik» («Rivista di fisica speculativa»).

Il 1800 fu l'anno della rottura dei rapporti col circolo dei romantici, in particolare con Schlegel, motivata soprattutto dall'inimicizia tra Caroline e Dorothea Veit, amante e poi moglie di quest'ultimo. In compenso Schelling iniziò un fruttuoso rapporto di collaborazione con Hegel, che nel 1801, su suo invito, venne a Jena, pubblicandovi il suo primo libro a stampa *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie* (*Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling*, 1801) e prendendo chiaramente posizione a favore di Schelling. Nel 1802-3 i due diressero assieme il «Giornale critico della filosofia». In questo periodo Schelling pubblicò la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (*Esposizione del mio sistema di filosofia*, 1801), *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (*Bruno o sul principio divino e naturale delle cose*, 1802), espressioni di una nuova fase del suo pensiero, la cosiddetta «**filosofia dell'identità**», che sviluppò negli ultimi anni di Jena e poi a Würzburg. Fu il periodo di maggior successo di Schelling, riconosciuto come detentore del primato che era stato prima di Fichte e che subito dopo passerà a Hegel.

Nel 1803 venne nominato professore nell'università di Würzburg. Qui pubblicò le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (*Lezioni sul metodo degli studi accademici*, 1803) e *Philosophie und Religion* (1804), in cui si annunciano gli ampliamenti religiosi e teosofici della sua filosofia. Stese inoltre il *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (*Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*) e la *Philosophie der Kunst* (*Filosofia dell'arte*), pubblicati entrambi postumi. Nel 1805 fondò con Marcus una nuova rivista, gli «Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft» («Annali di medicina scientifica»), pubblicandovi, tra l'altro, gli *Aphorismen über die Naturphilosophie* (*Aforismi sulla filosofia della natura*). L'ambiente di Würzburg non si rivelò però favorevole a Schelling, che dovette fare fronte a diverse ostilità. Quando con la pace di Presburgo (26 dicembre 1805) la Baviera, che aveva combattuto con i Francesi contro l'Austria, fu ingrandita e divenne reame, cedendo però Würzburg a Ferdinando, granduca di Toscana, fratello dell'imperatore Francesco II, Schelling rifiutò di sottomettersi al nuovo governo e chiese una nuova sistemazione, divenendo membro dell'Accademia Bavarese delle Scienze di Monaco.

A Monaco Schelling rimase dal 1806 al 1841, fatta eccezione per un soggiorno a Stoccarda nel 1810 e per i sette anni durante i quali fu a Erlangen (1820-27). Il primo periodo di Monaco è il periodo della «**filosofia della libertà**», caratterizzato da un sempre più intenso orientamento verso la problematica religiosa e teosofica. Importante fu per questo sviluppo l'amicizia con F.X. von Baader. Del 1809 sono le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*). Il 1809 è anche l'anno della morte di Caroline, un evento traumatico per Schelling (Hegel, invece, commentò l'evento dicendo che se l'era presa il demonio), che lo spinse a occuparsi intensamente del problema della vita nell'aldilà, come attesta lo scritto *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* (*Clara o della connessione della natura con il mondo degli spiriti*).

Tra gli avvenimenti di questo periodo vanno segnalate tre rotture clamorose. Nel 1806 avvenne la definitiva resa dei conti con Fichte nella *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (*Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina migliorata di Fichte*). L'anno dopo ci fu la rottura con Hegel, che nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* aveva criticato il suo concetto di Assoluto. A proposito del successo dell'orazione accademica *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (*Sul rapporto delle arti figurative con la natura*, 1807), che valse a Schelling la nomina a segretario dell'Accademia di arti figurative, Hegel scriveva: «A che cosa ci tocca assistere! Il mare produce frumento, il deserto d'Arabia vino, e a Monaco prosperano pentametri, esametri e discorsi estetico-filosofici». I due si incontrarono di nuovo nel 1812, 1815 e nel 1829, ma poterono intendersi solo evitando di toccare argomenti filosofici. Del 1812 è infine l'aspra polemica con Jacobi, il cui scritto *Delle cose divine e della loro rivelazione* fu duramente stroncato da Schelling nel suo *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* (*Monumento dello scritto sulle cose divine*). Nel 1812 Schelling sposò Pauline Gotter.

Importanti furono le lezioni tenute a Stoccarda, dove Schelling soggiornò dal gennaio all'ottobre del 1810. In esse è ripresa la tematica dello scritto sulla libertà e sono posti i fondamenti della grande opera più volte annunciata, ma rimasta incompiuta *Die Weltalter* (*Le età del mondo*). La filosofia delle **età del mondo** si prefigge di esporre, nei suoi periodi, il processo del manifestarsi di Dio, e questo tema verrà ripreso nella «filosofia positiva».

Dopo l'intermezzo di sette anni a Erlangen, Schelling fece ritorno a Monaco, dove fu nominato professore di filosofia e presidente dell'Accademia delle Scienze, godendo di un successo e di un prestigio eccezionali. Dal 1835 divenne precettore straordinario del principe ereditario Massimiliano. Oltre a continuare gli studi di filosofia moderna, rielaborò la speculazione sulle età del mondo nella **filosofia positiva** – contrapposta alla «filosofia negativa», cioè razionalistica – sviluppandola in due direzioni di ricerca: la **filosofia della mitologia** e la **filosofia della rivelazione**.

Nel 1841 Schelling accettò di trasferirsi nell'università di Berlino, sulla cattedra che era stata di Hegel. L'invito gli veniva direttamente dal re Federico Guglielmo IV, che lo lusingava chiedendogli di adempiere a una missione educativa, quella di liberare lo Stato e la Chiesa da quel «seme di drago che è il panteismo hegeliano». Alla prolusione inaugurale erano presenti gli uomini di cultura più prestigiosi della Berlino d'allora, per Schelling la «metropoli della filosofia tedesca»: A. von Humboldt, Michelet, von Savigny, Strauß, Trendelenburg, Varnhagen von Ense. Ed erano presenti anche, da ignoti ascoltatori, personaggi che avrebbero segnato la storia del pensiero: Bakunin,

Burckhardt, Engels, Kierkegaard. Il successo iniziale dell'insegnamento di Schelling andò tuttavia scemando, sia per l'opposizione degli hegeliani di destra e di sinistra, sia per il carattere ostico della materia trattata. Infastidito poi dal fatto che gli appunti delle sue lezioni fossero pubblicati dagli ascoltatori senza il suo consenso, dal 1846 Schelling non tenne più lezioni e si dedicò completamente all'attività di ricerca e di conferenziere per l'Accademia Prussiana, della quale dal 1842 era membro. Morì il 20 agosto 1854 a Bad Ragaz, in Svizzera, dove si era recato per delle cure.

Gli inizi fichtiani (1794-96)

La prima fase della speculazione di Schelling è caratterizzata dall'adesione alla filosofia di Fichte, considerata come inveramento sistematico del criticismo kantiano. Ne sono espressione gli scritti *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, *Dell'io come principio della filosofia* e le *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*. Benché largamente ispirati alla dottrina della scienza fichtiana, essi rivelano già la genialità del loro giovanissimo autore.

In effetti, sviluppando la problematica discussa dai pensatori postkantiani, Schelling fa proprie l'eliminazione fichtiana della cosa in sé, la riconduzione della ragione teoretica ad unità con la ragione pratica, l'idea di un'attività infinita dello spirito umano e la concezione della libertà come essenza stessa della realtà. Ma questa appropriazione presenta alcuni tratti che connotano già l'originalità di Schelling rispetto a Fichte, e che diverranno motivi costanti del suo pensiero. Essi sono essenzialmente due. In primo luogo la tendenza a oltrepassare l'io per arrivare mediante l'intuizione intellettuale al coglimento dell'Assoluto, inteso come uno-tutto (e chiamato in seguito unitotalità). L'altro tratto caratteristico è una critica della riduzione della natura a non-io: Schelling è convinto che l'opposizione di spirito e natura sia solo apparente e nasconda una loro profonda e inconsapevole identità. Nel saggio *Dell'io*, scrive: «Il fine ultimo dell'io è fare delle leggi della libertà leggi della natura e delle leggi della natura leggi dell'io, di produrre nell'io la natura e nella natura l'io». S'annuncia qui la tendenza di Schelling a sviluppare il proprio sistema filosofico su due versanti complementari: la filosofia della natura e la filosofia dello spirito.

Filosofia della natura e idealismo trascendentale (1797-1800)

Nel periodo di Lipsia, per risolvere e superare l'unilaterale riduzione fichtiana della natura a non-io, Schelling elabora una propria filosofia della natura, esposta nei due scritti *Idee per una filosofia della natura* e *Dell'anima del mondo*. L'idea di fondo è che esiste uno stretto legame, anzi, uno stesso *nisus formativus*, uno stesso slancio vitale che percorre e unisce natura e spirito, mondo e io, realtà materiale e realtà ideale. **La natura è spirito visibile e lo spirito natura invisibile**. Essi formano nella loro polarità di positivo e negativo una totalità, un organismo universale. Il sistema della natura e il sistema dello spirito non mettono dunque in luce che i due aspetti di uno stesso essere.

Se Schelling ritrovava il motivo della rivalutazione della natura in pensatori a lui familiari come Bruno o Spinoza, ciò non significa che egli riprenda il loro concetto «dogmatico» di natura come elemento oggettivo. Concepire la natura come spirito significa per Schelling spiegarne l'origine muovendo da quello stesso principio atti-

vo dal quale Fichte aveva fatto derivare anche la vita dello spirito. Di qui l'idea di un parallelismo costante tra la natura e lo spirito: al potenziamento della natura corrisponde lo sviluppo di forme di coscienza sempre più complesse, tale che tra la natura e lo spirito non v'è un processo teleologico ascendente, ma piuttosto una circolarità. La natura anticipa sì lo spirito, ma non perché essa sia destinata a compiersi e risolversi in esso, bensì perché in sé lo contiene continuando a essere se stessa. Per questo Schelling può dire che «la pianta è l'organigramma dell'anima».

Si tratta allora di determinare quali sono i caratteri della natura così concepita. Essi sono gli stessi che Fichte attribuiva allo spirito. La natura è anzitutto **attività**, cioè creatività, spontaneità che produce forme ed eventi infiniti. Ma nell'esplicare la propria attività la natura si dualizza, genera cioè nel suo dinamismo una polarità di forze opposte e contrarie: l'una positiva, generatrice, espansiva; l'altra negativa, corruttrice, contrattiva. Dalla loro incessante opposizione, dal loro confliggere e dal loro equilibrarsi, si sviluppa quella che Schelling chiama la «**storia della natura**», la quale si dispiega secondo tre **potenze reali**, cioè secondo tre princìpi: la **materia**, con la formazione dello spazio e della corporeità; la **luce**, con la rivelazione del regno delle infinite forme visibili; l'**organismo**, con l'organizzazione dinamica, dialettica e polare delle specie viventi.

La struttura che scandisce e organizza il ritmo dei processi naturali è la **polarità**. Così strutturata e organizzata, la natura è inoltre **finalità** (corrispondentemente il giudizio teleologico non è più un giudizio soltanto riflettente, ma è un atto di conoscenza oggettiva); è **unità** e **totalità**. A fondamento dell'attività, della polarità, della finalità, dell'unità e totalità della natura sta l'«**anima del mondo**» (*Weltseele*), il principio che connette tutti i fenomeni della natura in un processo teleologico unitario, in un organismo universale. Ma se la natura è in tal modo tutto ciò che anche lo spirito è, essa lo è però in modo diverso, cioè inconsciamente e con la prevalenza del polo oggettivo.

Con la sua filosofia della natura Schelling supera decisamente non solo le unilateralità della concezione fichtiana, ma anche quelle del meccanicismo paleomoderno, prospettando una **visione dinamica, organica e finalistica della natura**. Egli traduce in sistema filosofico il sentimento romantico della natura e le sue esaltazioni artistiche e letterarie. Bruno e Spinoza, per l'idea di natura in generale, ma anche Kant, per il concetto di organismo (trattato nella *Critica del Giudizio*) e per l'opposizione della concezione dinamica della natura a quella matematica o meccanica (presente nei *Princìpi metafisici della scienza della natura*), sono i suoi punti di riferimento filosofici. Ma importante fu per lui anche lo studio delle scienze naturali del proprio tempo, della fisica, della chimica e della medicina, nonché dei fenomeni dell'elettricità e del magnetismo, che avvaloravano l'ipotesi di un'unità basilare di tutte le forze della natura. In tal senso un contributo stimolante venne dalla scoperta della trasformazione dell'energia chimica in energia elettrica e dagli studi sull'«elettricità animale» di Galvani (*De viribus electricitatis in motu musculari commentarius*, 1792) e di Volta (*Memoria sull'elettricità animale*, 1792). A ciò si aggiunsero le scoperte chimiche di Lavoisier, la dottrina dell'irritabilità del medico scozzese Brown (ripresa dai medici tedeschi Marcus e Röschlaub, entrambi amici di Schelling) e soprattutto la teoria dello sviluppo della vita del biologo K.F. von Kielmeyer (maestro di Cuvier, il fondatore dell'anatomia comparata): secondo quest'ultimo la vita si caratterizza per le tre funzioni fondamentali della sensazione, del movimento e dell'autoconservazione, svolte dalle tre forze organiche della sensibilità, dell'irritabilità e della riproduzione. Il merito di Schelling fu di

saper ricavare dalle scoperte scientifiche che si andavano facendo la nuova visione della natura, dando ad essa una formulazione e una fondazione filosofica.

La filosofia della natura, inoltre, in Schelling non sta a sé come una dottrina isolata. Poiché natura e spirito sono i due lati di un unico essere, i due aspetti di un unico processo, essa è strettamente connessa alla filosofia dello spirito. Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, capolavoro che Schelling scrisse pressoché di getto, è sviluppata una filosofia dello spirito conforme a tale impianto e dunque parallela alla filosofia della natura; in essa si mostra come il sistema dell'idealismo trascendentale tenga assieme e saldi i due momenti. Mentre la filosofia della natura, partendo dall'oggetto, ne esibisce il carattere di soggetto, la **filosofia dello spirito**, detta anche **filosofia dell'io** o **filosofia dell'intelligenza**, muove dall'elemento soggettivo per ricavare quello oggettivo. Così, se l'una mostra l'idealità della natura, l'altra mostra la realtà dello spirito.

Punto di partenza per l'analisi schellinghiana della vita dello spirito è l'**intuizione intellettuale**, nella quale l'io si intuisce e si istituisce come soggetto che sa e che è, ovvero come sapere e come essere, e dalla quale tutta la vita dello spirito è dedotta. Nella coincidenza di essere e sapere nell'io è contenuta l'opposizione di due attività fondamentali, quella illimitata, reale, oggettiva e quella limitante, ideale, riflessa e soggettiva. La considerazione preferenziale dell'attività reale e della limitazione dell'io dà luogo al realismo, mentre l'accentuazione dell'attività ideale e della spontaneità produttiva dell'io dà come risultato l'idealismo. L'idealismo trascendentale di Schelling intende essere un «**ideal-realismo**» e valorizzare entrambi gli aspetti, articolandosi in una filosofia teoretica e in una filosofia pratica, e compiendosi nella sintesi della filosofia dell'arte. Tre sono corrispondentemente le potenze ideali indagate, cioè i tre princìpi della vita dello spirito: sapere, agire e arte.

La **filosofia teoretica** spiega l'idealità del limite, mostrando come il limite che l'io conoscente trova posto dinanzi a sé altro non è se non un prodotto della sua stessa attività inconscia. Questa cognizione viene raggiunta attraverso l'analisi della «**potenza ideale**» **del sapere**, e della corrispondente idea del vero, e attraverso la ricostruzione della genesi dell'autocoscienza, cioè della trasformazione dell'inconscio nel conscio, che passa per tre tappe: dalla sensazione originaria all'intuizione produttiva, da quest'ultima alla riflessione, dalla riflessione alla volontà assoluta.

La **filosofia pratica** muove dal punto di arrivo di quella teoretica, cioè dalla volontà, intesa come l'atto di autodeterminazione mediante il quale l'intelligenza agisce su se stessa. La «**potenza ideale**» **dell'agire**, con la corrispondente idea del bene, analizzata dalla filosofia pratica, si manifesta nell'opposizione fondamentale di libertà e necessità. La libertà di ogni singolo soggetto agente è il fulcro della morale. Nel diritto, che deve regolamentare l'interagire delle singole volontà agenti, la tendenza naturale spontanea alla libertà viene necessariamente vincolata, e il diritto è tanto più perfetto quanto più universale è la sua estensione all'intera umanità. La composizione del conflitto tra libertà e necessità avviene nella **storia**: in essa l'agire di ogni singolo individuo appare da un lato come libero, ma dall'altro i suoi presupposti e i suoi risultati appaiono dipendenti da una forza superiore e necessitante, il destino, la natura o la provvidenza, vale a dire la forza dell'Assoluto che opera e si realizza attraverso il libero agire dei singoli.

Ma se può risolvere le opposizioni dello spirito, la storia non è in grado di comporre l'opposizione fondamentale di spirito e natura. È questo il compito della **filosofia**

dell'arte, la quale indica come al fondo dell'una e dell'altra sia operante uno stesso principio, una stessa attività. La **bellezza**, prodotto della «**potenza ideale**» **dell'arte**, rappresenta il punto di convergenza di infinito e finito, di spirito e natura, di conscio e inconscio. Il coglimento del senso dell'unità e della totalità è demandato quindi non alla ragione, pratica o teoretica che sia, ma all'**intuizione estetica** propria dell'arte, la quale porta a compimento l'intuizione intellettuale della filosofia. La filosofia dell'arte rappresenta dunque il compimento del sistema dell'idealismo trascendentale, che è per questo al tempo stesso un **idealismo estetico**.

La «filosofia dell'identità» (1801-5)

Con tale designazione, o con quelle meno usate, ma equivalenti, di **filosofia dell'indifferenza** o **filosofia dell'uni-totalità**, tutte coniate dallo stesso Schelling, si indica il pensiero degli ultimi anni di Jena e del periodo di Würzburg, che sarà particolarmente criticato da Hegel. Esso è sviluppato dapprima nell'*Esposizione del mio sistema di filosofia*; è esposto poi in forma letteraria nel dialogo *Bruno*; in forma poetica negli *Aforismi sulla filosofia della natura*; in forma enciclopedica nelle *Lezioni sul metodo degli studi accademici*; in prospettiva religiosa in *Filosofia e religione*. Ma la trattazione sistematica più completa della filosofia dell'identità è contenuta in testi pubblicati postumi, specialmente nel *Sistema dell'intera filosofia* e nella *Filosofia dell'arte*.

Questa nuova fase è caratterizzata dallo sforzo che Schelling compie di pensare, nell'Assoluto, l'identità, l'unitotalità e l'indifferenza di spirito e natura, da cui deriva poi il parallelismo di filosofia della natura e idealismo trascendentale. L'Assoluto che Schelling pone così al centro del suo pensiero, non è né natura né spirito, né oggetto né soggetto, né inconscio né coscienza, ma assoluta identità e indifferenza di entrambi. La formula logica che gli può corrispondere è quella della pura identità di A = A (mentre l'identità del finito, che unisce soggettivo e oggettivo, è quella di A = B). Hegel dirà nella *Fenomenologia dello spirito* che tale Assoluto è come «una notte nella quale tutte le vacche sono nere». Di fatto, la concentrazione su di esso comporta in Schelling un'attenzione maggiore per il momento infinito e assoluto dell'unitotalità, più che per il finito, e inoltre un potenziamento della filosofia della natura e un relativo indebolimento della filosofia dello spirito. La differenza rispetto alla prospettiva precedente consiste nel fatto che non si tratta più tanto di mostrare l'unità degli opposti, bensì di derivare dall'unità indifferenziata il differenziato e il molteplice. Il problema è la spiegazione del passaggio da un infinito concepito come assoluta indifferenza di determinazioni al mondo finito delle distinzioni e della molteplicità. Schelling rifiuta sia la soluzione dell'emanazione del finito dall'Assoluto, sia quella rappresentata dalla creazione. Specialmente in *Filosofia e religione*, per giustificare l'esistenza del finito egli accenna a una «caduta», a un «distacco» dall'Assoluto. Ma questo tema verrà ripreso e sviluppato ampiamente nelle fasi successive del suo pensiero.

La filosofia della libertà (1806-9)

La speculazione corrispondente ai primi anni di Monaco, e culminata nello scritto *Sull'essenza della libertà umana* del 1809, segna una svolta decisiva nel pensiero di Schelling. Senza rinunciare espressamente alla sua filosofia precedente, egli tra-

sforma il suo panteismo naturalistico di stampo romantico in una **teosofia gnostica**, per la quale Dio non è soltanto principio del bene e della luce, ma è pure un essere dalla natura abissale e insondabile che porta in sé la propria antitesi, il principio delle tenebre e del male. A questa svolta Schelling fu stimolato specialmente dal sodalizio con F.X. von Baader e dalla lettura degli scritti del mistico J. Böhme che questi gli suggerì.

Schelling respinge le concezioni filosofiche «lambiccate» e «astratte» di Dio, in particolare quella che lo determina come *actus purissimus* e quella moralistica kantiano-fichtiana che vede in lui solamente l'ordinamento morale del mondo. Dio è ben più di quello che l'«arida sottigliezza» dei filosofi gli attribuisce. **Dio è persona e vita**. Ma se Dio è tale, esso deve avere in sé anche i caratteri contraddittori della vita e della personalità, la vita essendo «profonda melanconia», contrasto di istinto egoistico e volontà razionale, di opacità dei sensi e luce dell'intelligenza, e la personalità implicando una genesi e un divenire. In quanto vivente, Dio ha dunque un suo accadere e una sua storia, e non è solo spirito, ma anche natura, non solo *lògos*, ma anche volontà oscura, non solo bene, ma anche male.

Dio conquista allora i caratteri puri della personalità vivente evincendoli in un travaglio cosmoteandrico da ciò che egli, in quanto Assoluto, unicamente è e si può dire che sia, cioè indifferenza originaria, «**fondo primordiale**» (*Urgrund*). Si tratta di un'indifferenza e di un'unità originaria di «fondo» ed «esistenza», essendo il «fondo» ciò che deve essere eternamente vinto perché Dio possa essere «esistenza» in atto. Schelling vuol dire con questo che Dio non è atto puro, ma include in sé la dualità di potenza e atto, di «fondo» ed «esistenza», e che il passaggio dall'uno all'altro implica una processualità. La dualità insita in Dio indica i «due inizi ugualmente eterni» della storia cosmica. Infatti, l'unità divina originaria di «esistenza» e «fondo» genera la luce. Ma nella luce è presente anche il fondo, che, volendo essere da sé, si stacca dalla luce e si dà realtà nelle tenebre, generando il male. Il creato diventa natura, il regno della libertà diventa regno della necessità. Dio si rivela allora nella forma dello spirito all'uomo-natura per redimerlo (il che segna l'inizio della «nuova alleanza»). Ma in quanto è natura, l'uomo ha in sé pure il principio del «fondo», delle tenebre; la sua anima, che è spirito, unisce in sé luce e tenebre. Tale unità, diversamente da quanto accade in Dio, nell'anima umana è separabile, donde la possibilità del bene o del male. Nel male l'ordine originario, secondo il quale il «fondo» è sempre e soltanto potenza, e mai atto, viene capovolto. Nell'uomo, quindi, il «fondo» arriva a porsi in libertà: esso, dal quale era partita la manifestazione di Dio, vuole essere da sé, vuole separarsi da Dio e dalla luce. Ma questa separazione non fa che portare a completa manifestazione la dualità presente nella natura stessa di Dio.

In questo quadro, dunque, Dio è al tempo stesso origine del bene e radice del male. Il male radicale, che Kant aveva dichiarato inesplicabile, è da Schelling ancorato metafisicamente alla stessa essenza di Dio: strettamente connesso al bene, ne diviene per così dire la condizione di possibilità, in quanto il bene può realizzarsi solo nella vittoria sul male, e tale lotta si sviluppa già nella vita stessa di Dio. La **libertà umana** è capacità di opporsi alla scienza, alla coscienza, alla bontà e alla luce di Dio, ma come tale è anche condizione della possibilità di tornare a lui nell'amore. La consistenza metafisica e il valore morale della libertà stanno dunque nel fatto che essa è radicata nella natura stessa e nel divenire di Dio.

Le «età del mondo» e la «filosofia positiva» (1810-54)

Dopo lo scritto sulla libertà umana del 1809, Schelling non pubblicò quasi più nulla. Continuò tuttavia a lavorare intensamente alla nuova problematica inaugurata con quello scritto, concependo una grande opera, più volte annunciata ma mai pubblicata, su *Le età del mondo*. In essa egli si proponeva di esporre «l'evoluzione di Dio a partire da se stesso» ovvero il «processo del divenire consapevole e del divenire compiutamente persona di Dio», tentando in tal modo di spiegare l'esistenza che – a differenza dell'essenza che, in quanto universale, è intelligibile – è «immemorabile» (*unvordenklich*), nel senso che il pensiero non può risalire a un «prima di essa» per renderne ragione. Le «**età del mondo**» sono concepite – usando un termine gnostico – come **eoni**, vale a dire come periodi cosmici e divini: il passato è il tempo precedente il mondo, il futuro è quello che lo seguirà, e il presente è il tempo del nostro mondo. Nella loro connessione questi tempi legano la storia del mondo alla storia divina. Il passato è il «fondo» che Dio deve superare e recuperare a sé nel presente; il presente è il superamento del passato; il futuro è il ritorno del mondo a Dio, col quale si compie la manifestazione di Dio. In tale processualità cosmoteandrica il mondo non è rispetto a Dio né una dimensione estranea, né la dimensione del contingente che può anche non essere, ma è un momento necessario della vita di Dio stesso e della sua manifestazione.

A partire dal 1820, nei corsi universitari poi compilati nella *Philosophie der Mythologie* (*Filosofia della mitologia*) e nella *Philosophie der Offenbarung* (*Filosofia della rivelazione*), Schelling elaborò questa problematica in una nuova forma, la **filosofia positiva**: essa tratta della rivelazione ed è preceduta dalla filosofia della mitologia e dalla filosofia razionale o «negativa», alle quali si contrappone. Mentre la filosofia della mitologia e la filosofia negativa mostrano fino a dove arriva il processo di distacco da Dio, e precisamente nella religione mitologica e nei sistemi della ragione, la filosofia positiva della rivelazione «corrisponde al passaggio dall'antica alla nuova alleanza, dalla legge al vangelo, dalla natura allo spirito». Essa si divide in una teoria dei princìpi, in una filosofia generale della rivelazione (comprendente la trattazione della trinità, della creazione e del peccato originale) e in una filosofia speciale della rivelazione (comprendente cristologia, satanologia ed ecclesiologia).

Negli anni di Berlino Schelling tematizzò con maggiore insistenza la contrapposizione tra la filosofia negativa, cioè la filosofia razionale, quella a lui «anteriore», tradizionale, e la propria filosofia positiva. La prima è una filosofia che si concentra sul «che cosa», sul *quid*, sul *Was*, cioè sull'essenza e sull'universale, mentre la sua è una filosofia che intende spiegare il «fatto che», il *quod*, il *Daß*, cioè l'esistenza e la realtà effettiva. Quella tradizionale è una filosofia della possibilità, quella positiva una filosofia della realtà. Con tale contrapposizione Schelling non intende però negare la filosofia negativa, bensì asserire la necessità di una sua integrazione e completamento nella filosofia positiva, che è dunque considerata come forma di filosofia superiore.

Più tardi, negli ultimissimi anni di Berlino, questo quadro venne però ulteriormente modificato, nel senso che Schelling riprese e riabilitò la «filosofia negativa» nella forma della «scienza razionale» o «filosofia puramente razionale». La filosofia positiva rimane la filosofia più alta, ma diventa una filosofia speciale, con un contenuto particolare, quello della filosofia della religione. Ma la filosofia universale, la «filosofia prima», la scienza dei princìpi (o delle «potenze», come Schelling ama esprimersi), cioè la metafisica, è filosofia razionale.

La fortuna

Per la ricchezza e la complessità dei suoi contenuti, la filosofia di Schelling ebbe un'influenza vasta e molteplice. Specialmente la sua filosofia della natura fu prontamente e largamente recepita dai romantici, e fu ripresa e sviluppata da alcuni suoi allievi quali **Henrik Steffens** (1773-1845), un norvegese che dal 1832 fu professore a Berlino, e **Gotthelf Heinrich von Schubert** (1780-1860), che insegnò a Monaco, accanto a Schelling, studiando tra l'altro i fenomeni della psiche e il simbolismo dei sogni. Tra gli ulteriori aspetti della sua filosofia che furono subito accolti con favore, va nominata la sua riflessione estetica, che grazie a S.T. Coleridge fu conosciuta anche nel mondo anglosassone. Nel mondo di lingua francese, soprattutto attraverso Ch. Secrétan, fu recepita soprattutto la filosofia della libertà e della religione. Il pensiero di Schelling si diffuse anche nel mondo slavo, dove nella contrapposizione tra «occidentalisti», sostenitori della modernizzazione, e «slavofili», propugnatori invece della tradizione culturale slava, Schelling fu valorizzato come una vera e propria alternativa a Hegel.

Il pensiero maturo e tardo di Schelling subì invece un destino analogo alla speculazione dell'ultimo Fichte. Anche per il fatto che dal 1809 in poi Schelling non pubblicò più quasi nulla, esso fu scarsamente considerato.

Solo recentemente, prima per la valorizzazione di motivi esistenzialistici in lui presenti ad opera di G. Marcel, K. Jaspers e M. Heidegger, poi grazie alla riscoperta dei suoi corsi di Monaco, Erlangen e Berlino, si è avuta la fioritura di un notevole interesse per il suo pensiero. Anzi, a partire dall'interpretazione che Heidegger ha fornito dello scritto *Sull'essenza della libertà umana*, si è fatta strada la tesi che la sua filosofia dopo la svolta del 1809 rappresenti un punto speculativo più avanzato, o addirittura un superamento, rispetto all'idealismo hegeliano.

10 ALTRE FIGURE DEL ROMANTICISMO E DELL'IDEALISMO TEDESCO

Accanto ai suoi esponenti più noti, il movimento romantico e idealistico fu arricchito dall'attività di altre figure di pensatori meno conosciuti, ma che hanno una loro non trascurabile importanza. Si possono qui ricordare: **Friedrich Immanuel Niethammer** (1766-1848), teologo e pedagogista, fautore del neoumanesimo pedagogico e del principio della formazione integrale della personalità; **Karl Wilhelm Ferdinand Solger** (1780-1819), amico di L. Tieck, importante soprattutto per la sua estetica e la sua trattazione del problema del nulla; **Karl Christian Friedrich Krause** (1781-1832), il cui pensiero, quasi ignorato in patria, ebbe una vasta eco nel mondo spagnolo e latino-americano, dove originò un vero e proprio movimento, il «krausismo»; **Carl Gustav Carus** (1789-1869), filosofo, medico, naturalista e pittore, sviluppò la filosofia romantica della natura, incentrandola sul concetto di vita, ripreso da Goethe, e recependo inoltre l'idea schellinghiana dell'anima del mondo. La sua originalità consiste soprattutto nei suoi studi sulla psiche, nei quali egli introdusse per la prima volta il concetto di «inconscio» come «chiave per la conoscenza della vita psichica conscia».

Ha sicuramente rilievo speculativo il pensiero di **Franz Xaver von Baader** (1765-1841), che fu tra i primi iniziatori della filosofia romantica della natura e massimo esponente del romanticismo cattolico (Fichte, Schelling, Schleiermacher e Hegel ap-

partenevano invece al mondo protestante). Ebbe importanti contatti con Jacobi e con Schelling, ai quali lo accomunavano molte affinità speculative, non da ultima l'opposizione al panlogismo hegeliano. Baader criticò il meccanicismo e sviluppò una visione organica della natura come processo di forze attrattive e repulsive – con particolare attenzione al magnetismo e al chimismo nonché ai fenomeni paranormali e occulti – recuperando elementi della tradizione neoplatonica, della cabbala e dello gnosticismo, dell'alchimia (Paracelso) e della mistica (J. Böhme, L.-C. de Saint-Martin). La filosofia della natura fu da lui inquadrata in una filosofia della religione, al cui centro sta il problema della caduta nel peccato e della redenzione. Baader fu pure attento alla questione sociale. Sul piano teologico, è considerato uno dei precorritori dell'ecumenismo. Le sue opere principali sono i *Fermenta cognitionis* (1822-25) e la *Dogmatica speculativa* (1827-28).

Un'ultima espressione dell'epoca idealistica fu il cosiddetto **teismo speculativo** o **tardo idealismo**, rappresentato da alcuni pensatori che fecero riferimento alla «Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie», un'importante rivista di filosofia e teologia fondata nel 1837 da **Immanuel Hermann Fichte** (1796-1879), figlio di Johann Gottlieb. Gli altri esponenti principali di tale movimento furono **Christian Hermann Weisse** (1801-1866) e **Hermann Ulrici** (1806-1884). Influenzati soprattutto dalla tarda speculazione di Fichte e di Schelling, questi pensatori, senza rinunciare agli assunti di fondo dell'idealismo classico, si opposero a certi risultati dell'idealismo hegeliano, specialmente al panteismo e all'immanentismo, per proporre un idealismo riformato nel quale fossero salvaguardate la trascendenza di Dio e la personalità individuale dell'uomo.

CAPITOLO **2**

HEGEL

1 VITA E OPERE

Gli studi a Stoccarda e a Tubinga

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nacque il 27 agosto del 1770 a Stuttgart, capitale del Granducato del Württemberg (Germania), da famiglia benestante, di religione luterana. Frequentò il ginnasio della sua città natale, dove ricevette una solida formazione classica, apprendendo a fondo la lingua e la letteratura sia greca che latina, ma ebbe anche una buona formazione scientifica, specialmente matematica, come risulta dal *Tagebuch* (*Diario*) che tenne in latino dal 1785 al 1787. In questo periodo lesse, nelle lingue originali, parecchi autori greci (Omero, Aristotele, Demostene, Isocrate, Sofocle, Euripide), latini (Cicerone, Plauto, Virgilio) e moderni (Shakespeare), e si procurò una conoscenza approfondita dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento*. Ma l'oggetto principale del suo entusiasmo fu la tragedia greca, in particolare l'*Antigone* di Sofocle.

Nel 1788 Hegel si iscrisse all'università di Tubinga per studiarvi teologia ed ottenne un posto come borsista nello *Stift*, seminario destinato alla formazione dei pastori protestanti. Dal 1790 egli strinse amicizia, condividendo addirittura la stanza, con il poeta Hölderlin, grande ammiratore della grecità, e con Schelling, che era di cinque anni più giovane di lui, ma molto precoce. Con loro Hegel celebrò l'anniversario della presa della Bastiglia, piantando un «albero della libertà», a significare il comune entusiasmo per la Rivoluzione francese. La formazione ricevuta da Hegel a Tubinga fu in linea con l'ortodossia luterana dal punto di vista teologico, mentre dal punto di vista filosofico fu aperta all'influenza delle idee di Spinoza (per il quale allora si ebbe una vera e propria rinascita di interesse ad opera di Jacobi), di Rousseau e soprattutto di Kant. La filosofia kantiana, secondo la quale non è possibile conoscere razionalmente ciò che trascende l'esperienza, veniva infatti usata dai professori di teologia di Tubinga per difendere il carattere rivelato, cioè soprannaturale, del cristianesimo.

A Tubinga Hegel conseguì il titolo di *magister* e poi di dottore in teologia, concludendo gli studi universitari nel 1793. Fu però sconsigliato di dedicarsi alla carriera ecclesiastica, alla quale avrebbe aspirato, perché sembrò non avere sufficienti doti di predicatore.

Il precettorato a Berna (1793-96) e a Francoforte (1797-1800)

Nello stesso anno Hegel si trasferì a Berna, in Svizzera, dove entrò come precettore in una ricca famiglia borghese, restando in contatto epistolare con gli amici di Tubinga. A questo periodo risalgono i suoi primi scritti, che rimasero inediti e furono pubblicati soltanto nel 1907 da H. Nohl col titolo *Theologische Jugendschriften* (*Scritti teologici giovanili*). Essi comprendono i *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (*Frammenti sulla religione popolare e il cristianesimo*, 1793-94), il *Leben Jesu* (*Vita di Gesù*, 1795) e lo scritto su *Die Positivität der christlichen Religion* (*La positività della religione cristiana*, 1795-96). A questo periodo risalgono anche un *Diario di viaggio sulle Alpi bernesi* (1796) e un poemetto dal titolo *Eleusi* dedicato a Hölderlin.

Nel 1797, per intervento dell'amico Hölderlin, che si trovava a Francoforte sul Meno, Hegel ottenne un nuovo posto di precettore presso una famiglia di questa stessa città. Continuò a comporre scritti di carattere teologico, quali *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (*Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 1798-1800). Contemporaneamente cominciò ad interessarsi di argomenti politici ed economici, commentando la traduzione dal francese delle *Lettere confidenziali sul diritto pubblico del cantone di Vaud in rapporto alla città di Berna* di J.J. Cart (1798), la *Metafisica dei costumi* di Kant (1798, commento perduto), l'*Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (*Indagine sui princìpi dell'economia politica*) di J. Stewart (1799), e scrivendo un opuscolo *Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs* (*Sulla recente situazione interna del Württemberg*, 1800). Nel 1799, in seguito alla morte del padre, Hegel ereditò un piccolo patrimonio e decise di lasciare la professione di precettore privato, per dedicarsi agli studi di filosofia e tentare la carriera universitaria. Dei suoi ultimi scritti del periodo di Francoforte sono rimasti alcuni frammenti, tra cui i più significativi sono quello su *L'amore* (1799) e quello intitolato da Nohl *System-Fragment* (*Frammento sistematico*, 1800). Hegel scrisse inoltre un nuovo inizio del precedente opuscolo su *La positività della religione cristiana* (1800). In questo periodo studiò a fondo Platone, specialmente i dialoghi «dialettici» (*Parmenide*, *Sofista*, *Filebo*), da lui letti nel testo greco con a fronte la traduzione latina di Marsilio Ficino.

L'insegnamento come libero docente a Jena (1801-7)

Nel 1801, per consiglio di Schelling, Hegel si trasferì a Jena, nella cui celebre università avevano insegnato in precedenza Reinhold, Fichte, Schiller, i fratelli Schlegel, e vi insegnava già come professore ordinario Schelling. Qui compose la sua prima pubblicazione, la *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (*Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, 1801), nonché la dissertazione *De orbitis planetarum* (*Sulle orbite dei pianeti*, 1801), accompagnata da dodici tesi da difendere nella discussione, in seguito alla quale ottenne la libera docenza. Iniziò così i suoi corsi universitari di filosofia, avendo come colleghi lo stesso Schelling e F.I. Niethammer. Nel 1802 Schelling fondò una rivista filosofica, il «Kritisches Journal der Philosophie» («Giornale critico della filosofia»), a cui invitò a collaborare Hegel. Questi vi pubblicò alcuni articoli, tra cui i principali sono: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (*Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, 1802), *Glauben und Wissen* (*Fede e sapere*, 1802), *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (*Sui diversi modi di trattare scientificamente il diritto na-*

turale, 1802-3). Contemporaneamente Hegel scrisse due opere rimaste inedite, cioè *Die Verfassung Deutschlands* (*La costituzione della Germania*, 1801-2) e il *System der Sittlichkeit* (*Sistema dell'eticità*, 1802-3).

Tra il 1803 e il 1806 Hegel tenne alcuni importanti corsi di logica, metafisica, filosofia della natura e filosofia dello spirito, pubblicati solo agli inizi del Novecento col titolo di *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (*Logica, metafisica e filosofia della natura di Jena*) e *Jenenser Realphilosophie* (*Filosofia reale di Jena*), nonché dei corsi di storia della filosofia e di matematica. In questo periodo studiò a fondo Aristotele, sia le opere di fisica e metafisica che quelle di etica e politica. Nel 1805 fu nominato professore straordinario nell'università di Jena, ma in seguito alla vittoria di Napoleone sull'esercito prussiano, avvenuta proprio a Jena nel 1806, l'università fu chiusa. Nello stesso anno Hegel scrisse la sua prima opera importante destinata alla pubblicazione, cioè la *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenologia dello spirito*), terminata al rombo dei cannoni della battaglia di Jena. Durante l'occupazione francese della città, Hegel vide Napoleone a cavallo e scrisse a Niethammer di avere scorto in lui l'«anima del mondo concentrata in un solo punto».

Il periodo di Bamberga (1807-8) e di Norimberga (1808-16)

Lasciata Jena in seguito alla chiusura dell'università, nel 1807 Hegel si trasferì a Bamberga, in Baviera, dove gli era stata offerta dal suo amico Niethammer, divenuto nel frattempo ministro del regno di Baviera, la redazione della gazzetta locale. Qui finì di scrivere la prefazione alla *Fenomenologia*, che uscì nello stesso anno e determinò, proprio a causa della prefazione, la rottura dei rapporti con Schelling. Ma alcuni contrasti sorti con la censura per gli articoli pubblicati da Hegel nel giornale lo indussero a lasciare Bamberga; così nel 1808 egli ottenne, sempre da Niethammer, il posto di rettore del Ginnasio di Norimberga e si trasferì in questa città.

A Norimberga Hegel insegnò filosofia e religione, scrivendo per i suoi corsi la *Philosophische Propädeutik* (*Propedeutica filosofica*), che fu pubblicata postuma. Tenne inoltre alcuni discorsi per l'inaugurazione degli anni scolastici, che furono ugualmente pubblicati postumi col titolo di *Gymnasialreden* (*Discorsi ginnasiali*). Nel 1811 Hegel sposò Maria von Tucher, di famiglia aristocratica, dalla quale ebbe due figli. Nel 1812 pubblicò il primo volume e nel 1816 il secondo volume della *Wissenschaft der Logik* (*Scienza della logica*), concepita come inizio della seconda parte del suo sistema filosofico (di cui la prima parte era costituita dalla *Fenomenologia*). Quest'opera gli procurò una serie di chiamate quale professore ordinario in varie università, cioè Erlangen, Heidelberg e Berlino (quest'ultima, però, con alcune esitazioni), tra le quali Hegel scelse Heidelberg.

L'insegnamento come professore ordinario a Heidelberg (1816-18) e a Berlino (1818-31)

Trasferitosi a Heidelberg nel 1816, Hegel ebbe come colleghi in quella università i maggiori esponenti della cultura romantica dell'epoca, quali lo storico della religione e dell'arte F. Creuzer, e il giurista e musicologo A.F.J. Thibaut. Qui Hegel diede forma definitiva al suo sistema, pubblicando nel 1817 l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*). Nello stesso anno scris-

se anche la *Valutazione degli atti a stampa dell'Assemblea dei deputati del regno del Württemberg*, che gli attirò l'ostilità dei liberali.

Nel 1818 Hegel fu chiamato a ricoprire, nell'università di Berlino, la cattedra di filosofia che era stata di Fichte. Diede allora inizio ad una serie di corsi in tutte le discipline filosofiche, che lo resero famoso in Europa e gli crearono una scuola ricca di importanti personalità (Michelet, Gans, Leo, Mahrheineke, Gabler, Hotho e altri). Fece anche una serie di viaggi, che contribuirono alla diffusione del suo pensiero: andò nel 1820 a Dresda, nel 1822 in Belgio e in Olanda, nel 1824 a Vienna, nel 1827 a Parigi, dove fu accolto da Victor Cousin, nel 1829 a Karlsbad e a Praga, passando per Weimar, dove incontrò Goethe. Ebbe rapporti di amicizia col ministro prussiano dell'educazione, K.S.F. von Altenstein, il che gli consentì di consolidare anche dal punto di vista della politica universitaria l'influenza del suo pensiero. Dal 1829 al 1830 fu anche rettore dell'università di Berlino e in tale veste tenne il discorso commemorativo ufficiale della Confessione di Augusta, vera e propria *magna charta* della Chiesa Evangelica. In questo periodo Hegel fu considerato il filosofo ufficiale dello Stato prussiano, organismo politico che egli stesso esaltò come espressione della piena realizzazione della ragione nella storia.

Nel 1821 Hegel pubblicò le *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Lineamenti di filosofia del diritto*) e nel 1822 scrisse la prefazione all'opera del suo allievo H.F.W. Hinrichs su *La religione nel suo rapporto interno con la scienza*, nella quale attaccò aspramente il pensiero di Schleiermacher, allora suo collega a Berlino. Nel 1827 pubblicò la seconda edizione dell'*Enciclopedia*, aggiungendovi numerose annotazioni (*Anmerkungen*), e fondò la rivista «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» («Annali per la critica scientifica»), che divenne l'organo della sua scuola. In essa Hegel pubblicò varie recensioni ad opere di filosofi contemporanei (W. von Humboldt, K.W.F. Solger, J.G. Hamann, K.F. Göschel, K.E. Schubarth e L.A. Carganico, A.L.J. Ohlert, J. Görres). Nel 1829 scrisse le *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (*Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*), pubblicate poi postume in appendice alle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Lezioni sulla filosofia della religione*). Nel 1830 pubblicò la terza edizione dell'*Enciclopedia* e nel 1831 la seconda edizione della *Scienza della logica*, per la quale scrisse una nuova prefazione. Nello stesso anno compose il suo ultimo scritto, cioè un saggio *Sul progetto inglese di riforma elettorale*, nel quale critica le riforme di tipo parlamentare derivate dalla rivoluzione del 1830 in Francia e in Belgio, nonché il cosiddetto *Reform Bill* inglese. Morì, di colera, il 14 novembre 1831, a soli sessantun anni.

Dopo la morte di Hegel gli allievi curarono un'edizione completa delle sue opere, pubblicando anche i vari corsi di lezioni che egli aveva tenuto a Berlino, cioè le *Lezioni sulla storia della filosofia*, *Lezioni sulla filosofia della storia*, *Lezioni di estetica*, *Lezioni sulla filosofia della religione*.

2 La formazione del sistema

Gli scritti teologici giovanili

Il primo interesse di Hegel, conseguente alla formazione ricevuta nel seminario di Tubinga, fu di tipo teologico-religioso, anche se egli concepì subito la religione come strettamente connessa con la vita politica e sociale. Nel suo primo scritto, *Religione popolare e cristianesimo*, egli prende posizione, infatti, a favore di quella che

egli chiama la «**religione popolare**» o «nazionale» (*Volksreligion*), o anche «soggettiva», cioè una religione condivisa da tutto il popolo, e perciò vissuta col cuore e con la fantasia, capace di animare tutte le forme della vita umana, compresa la stessa organizzazione politica.

Tale religione si è realizzata, secondo Hegel, nell'antica *pòlis* greca, dove ha espresso l'armonia tra l'uomo e la divinità, e anche l'armonia tra l'uomo e lo Stato, cioè la libertà, in una perfetta unità che Hegel chiama **unità originaria**, o «unità bella», perché espressa immediatamente dall'arte, cioè dal sentimento. Il cristianesimo sarebbe invece una religione privata, che per diventare popolare ha bisogno di esprimersi in dogmi, cioè di snaturarsi, di diventare «oggettiva». In questa fase Hegel considera la *pòlis* greca come il simbolo della libertà realizzata in Francia dalla Rivoluzione, e il cristianesimo come l'espressione della situazione della Germania, da lui giudicata nettamente inferiore.

Nella *Vita di Gesù* Hegel riprende l'interpretazione kantiana della religione, presentando l'insegnamento di Gesù essenzialmente come una religione naturale, cioè come una semplice dottrina morale, che ad un certo punto ha dovuto trasformarsi in una religione positiva, cioè rivelata, a causa dell'incapacità dei suoi discepoli, di mentalità ebraica, ad accettare una religione puramente razionale. E nello scritto su *La positività della religione cristiana* egli critica questo carattere «positivo», cioè esteriore, «oggettivo», autoritario, del cristianesimo, contrapponendolo nuovamente alla libertà della *pòlis* greca, dove gli uomini obbedivano a leggi che essi stessi si erano dati. La stessa nozione della divinità nella religione greca non è che la proiezione dell'uomo, perfettamente in armonia con quest'ultimo, mentre nel cristianesimo è la rappresentazione di un Assoluto trascendente, estraneo all'uomo, che impone su quest'ultimo la propria autorità dall'esterno.

Nel periodo di Berna, dunque, Hegel contrappone semplicemente tra loro due concezioni della religione e della politica, quella greca, «soggettiva», e quella cristiana, «oggettiva», prendendo nettamente posizione a favore della prima e rifiutando la seconda. Invece negli scritti del periodo di Francoforte, in particolare in quello intitolato *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, egli muta la sua posizione, mantenendo la stessa valutazione della religione greca, ma attribuendo i difetti precedentemente riscontrati nel cristianesimo, cioè la positività, l'oggettività, l'autoritarismo, alla religione ebraica, espressa dal *Vecchio testamento*. Questa concepirebbe, infatti, Dio come un principio estraneo all'uomo, come un padrone rispetto al quale l'uomo si trova in una condizione di schiavitù. La religione ebraica sarebbe pertanto l'espressione della **scissione** tra l'uomo e Dio, ovvero della rottura dell'unità, o armonia, originaria, espressa dalla religione greca.

Il cristianesimo, secondo la nuova interpretazione datane ora da Hegel, rappresenterebbe invece, grazie alla sua dottrina dell'incarnazione, cioè di Dio che si fa uomo nella persona del Cristo, la **riconciliazione** tra l'uomo e Dio, e quindi l'interiorizzazione della legge, la trasformazione dell'etica della legge nell'etica dell'amore. Come è detto nel frammento sull'**amore**, quest'ultimo è l'unità degli opposti, cioè del soggettivo e dell'oggettivo, dell'universale e del particolare. Rispetto al cristianesimo, dunque, la religione greca resta soltanto l'espressione di un'unità ancora indifferenziata, astratta, che non conosce l'opposizione, mentre il cristianesimo, introducendo la figura del «delitto», cioè del peccato commesso dall'uomo contro Dio, e l'idea della redenzione, cioè della riconciliazione tra Dio e l'uomo, perviene ad un'unità più

ricca, più sviluppata, più concreta. L'espressione di questa unità è il «destino», cioè la sorte che l'uomo accetta volentieri come la propria stessa vita.

In questa interpretazione del passaggio dalla religione greca al cristianesimo, attraverso il giudaismo, abbiamo già, come si vede, lo schema di quella che diventerà la famosa **dialettica** hegeliana, cioè di un processo che va da un primo momento, astrattamente positivo, costituito dall'unità indifferenziata, ad un secondo momento, negativo, costituito dalla scissione, cioè dalla rottura dell'unità, e quindi dall'opposizione, ad un terzo momento, positivo in senso concreto, cioè più ricco, più sviluppato del primo, costituito dalla riconciliazione, cioè dalla riunificazione degli opposti. Si tratta, secondo Hegel, di un processo reale, cioè storico, anche se i suoi momenti sono espressi da rappresentazioni di tipo religioso.

Nel *System-Fragment*, che conclude il periodo di Francoforte, Hegel afferma che si deve presupporre una «vita indivisa», rispetto alla quale i singoli viventi, cioè gli individui, sono una molteplicità di estrinsecazioni finite, fissate dalla «riflessione», mentre la religione riporta il finito all'infinito, ripristinando la «vita infinita», che essa chiama Dio, ma che può essere chiamata Spirito e che è «unione dell'unione e della non-unione» (*Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung*). Qui abbiamo di nuovo lo schema della dialettica, dove la funzione di scindere l'unità originaria è affidata alla «riflessione», intesa come l'inizio della filosofia e chiamata anche «intelletto», e quella di ristabilire l'unità, mediante la riunificazione («unione») dell'unità originaria («dell'unione») e della molteplicità («della non-unione»), è affidata alla religione, intesa come compimento della filosofia e chiamata anche «ragione». È qui evidente, insieme con la terminologia kantiana (*Verbindung*), la ripresa della distinzione fatta da Kant tra intelletto e ragione, con la differenza che, per Hegel, la ragione è in grado di compiere la sintesi suprema e di cogliere in tal modo l'Incondizionato.

I primi scritti filosofici

Il primo scritto puramente filosofico pubblicato da Hegel è la *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, cioè una presa di posizione nei confronti dei due tentativi più originali di superare il criticismo kantiano. Qui Hegel critica la posizione di Fichte, accusandola di avere ammesso, giustamente, l'opposizione tra l'«io» e il «non-io» come prodotta dall'«io» inteso quale unità originaria, ma di non avere saputo ristabilire l'identità tra i due termini, ammettendo soltanto un'aspirazione all'unità che non si realizza mai e rimane soltanto un «compito infinito». Egli aderisce invece alla posizione di Schelling, proprio perché quest'ultima concepisce l'Assoluto come identità di «io» e «non-io», cioè di spirito e natura.

In quest'opera, tuttavia, Hegel riformula la posizione di Schelling in termini originali, affermando che la scissione tra finito e infinito è la fonte del bisogno della filosofia, che tale scissione è prodotta dall'**intelletto**, ovvero dalla riflessione, la quale oppone il finito all'infinito rendendo entrambi finiti, e che la **ragione** toglie questa opposizione, ristabilendo in tal modo l'unità dell'Assoluto. Volendo esprimere in un'unica proposizione il principio della filosofia, cioè l'Assoluto, non è sufficiente – afferma Hegel – né il semplice principio di identità, cioè A = A, perché esso astrae, cioè prescinde, da ogni differenza, né il semplice principio di contraddizione, cioè A ≠ A, ovvero A = B, perché esso astrae dall'identità, ma è necessario fare la sintesi di en-

trambi i princìpi, e cioè definire l'Assoluto, che poi è l'intera verità, come **l'identità dell'identità e della non-identità**, ovvero l'insieme dell'identità e della differenza.

Qui è già evidente quella che sarà la posizione definitiva di Hegel nei confronti della logica tradizionale, compendiata nel **principio di identità**, quale era stato formulato, come abbiamo visto, da Leibniz e poi da Kant, cioè un principio esprimente unicamente l'identità di un termine con se stesso, addirittura attraverso il simbolo matematico dell'uguaglianza, introdotto da Fichte. Esso è giudicato da Hegel insufficiente ad esprimere l'intera verità, cioè la ricchezza, la complessità del reale, perciò viene assunto insieme con la sua negazione, cosicché la **contraddizione**, ossia l'unione di affermazione e negazione, diventa la «regola del vero». Tale è anche il senso della prima delle dodici tesi annesse da Hegel alla sua dissertazione di libera docenza, la quale recita: *contradictio est regula veri, non-contradictio falsi* («la contraddizione è regola del vero, la non-contraddizione del falso»). Con ciò Hegel certamente si discosta dalla logica aristotelica, fondata sul principio di non-contraddizione, ma non perché egli critichi quest'ultimo (il quale, dichiarando semplicemente l'impossibilità di affermare contemporaneamente «A è B» e «A non è B», ammette sia l'identità di ciascun termine con se stesso, sia la sua differenza dall'altro), bensì perché egli vi sostituisce, con la filosofia moderna, il principio di identità e ne rileva giustamente l'insufficienza.

Nell'articolo sul *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* Hegel oppone allo scetticismo moderno di Schulze lo scetticismo antico, del quale considera massima espressione il *Parmenide* di Platone. Questo dialogo, a suo avviso, approdando ad una serie di contraddizioni, ha il merito di mostrare l'insufficienza dell'intelletto: tali contraddizioni, infatti, finché sono considerate come espressione di una posizione scettica, sono soltanto «il lato negativo della verità». Ma questo lato negativo, secondo Hegel, presuppone immediatamente la ragione come «lato positivo», cioè il riconoscimento che le contraddizioni sono l'espressione della stessa natura dell'Assoluto, come accade nella definizione spinoziana di Dio quale «causa di sé» (cioè causa ed effetto insieme).

Infine, nell'articolo *Fede e sapere*, Hegel critica le filosofie di Kant, Jacobi e Fichte, da lui definite «filosofie della riflessione», perché rimangono ferme all'opposizione tra finito e infinito, o tra soggetto e oggetto, affidandone il superamento soltanto alla fede. Ad esse Hegel oppone il vero «sapere», cioè una filosofia capace di risolvere le opposizioni, per esempio le antinomie descritte da Kant, mostrando che esse non sono proprie solo della ragione, bensì anche della realtà, per cui la ragione, nel momento in cui le riconosce, coglie la stessa verità, cioè l'Assoluto, superando l'opposizione tra soggetto e oggetto. Per giungere, infatti, alla verità, è necessario – secondo Hegel – passare attraverso il negativo, come nel cristianesimo Dio ha dovuto morire per poter risorgere come suprema totalità. Questo è il significato speculativo, cioè filosofico, del Venerdì Santo, cioè quello che egli chiama «il Venerdì Santo speculativo».

I primi scritti etico-politici

Una posizione analoga a quella delineata dai primi scritti filosofici circa il rapporto tra soggetto e oggetto si riscontra nei primi scritti etico-politici circa il rapporto tra la filosofia e la situazione politico-sociale. Hegel, che si era interessato a quest'ultima fin dal periodo di Berna e poi di Francoforte, si trovava a Jena quando

Napoleone con la pace di Luneville si impadronì della Germania occidentale. Nello scritto su *La costituzione della Germania* egli cerca di capire e di giustificare questa situazione, affermando che la Germania, a causa del prevalere in essa del particolarismo, non è un vero Stato e perciò è giusto che venga sottomessa da Napoleone, il quale esprime invece il prevalere dell'universale sul particolare. Il **diritto dello Stato**, cioè dell'universale, deve prevalere su quello degli individui, cioè del particolare, e quindi anche sul cosiddetto diritto naturale (si veda l'articolo *Sui diversi modi di trattare scientificamente il diritto naturale*). Ciò che manifesta il diritto degli Stati, secondo Hegel, è la guerra, cioè la forza, per cui lo Stato vincitore è anche quello che ha ragione. La ragione, infatti, coincide con l'essere, nel senso che è bene (cioè deve essere) ciò che di fatto è, ossia ciò che si realizza nella storia.

Nel *Sistema dell'eticità* Hegel descrive il sorgere della coscienza dalla natura, cioè il passaggio dell'uomo dallo stato di natura allo stato di socialità. Questo passaggio ha inizio col manifestarsi del «bisogno», che è espressione di una scissione, cioè della rottura dell'armonia con la natura. Per soddisfare il bisogno l'uomo è costretto al «lavoro», cioè alla trasformazione delle realtà naturali, il che gli fa prendere coscienza del proprio rapporto con le cose e, attraverso queste, con gli altri uomini. Si instaura così una serie di rapporti, espressi nelle istituzioni che costituiscono l'«**eticità**», cioè la moralità realizzata nella storia: la più elementare di queste istituzioni è la «famiglia», espressione ancora della natura, mentre la più alta è il «popolo», cioè la comunità politica, espressione dell'universale.

La prima formulazione del sistema

Nel periodo di Jena Hegel cominciò a delineare la struttura generale del suo «**sistema**» filosofico, convinto com'era che la filosofia, essendo in grado, contrariamente a quanto aveva sostenuto Kant, di conoscere scientificamente l'Assoluto, cioè la totalità del reale, non potesse avere altra forma che quella del sistema, cioè dell'insieme di articolazioni necessariamente connesse tra di loro ed esaustive della totalità. In un primo momento, cioè prima di cominciare a scrivere la *Fenomenologia dello spirito*, Hegel ritenne che l'introduzione al sistema dovesse essere costituita dalla **logica**, intesa però non come logica formale (quella che Kant aveva chiamato «logica generale»), bensì come logica trascendentale, ovvero critica, nel senso kantiano del termine. Questa logica, per Hegel, è opera dell'**intelletto**, ovvero della riflessione (egli la chiama anche *systema reflexionis*), e consiste nell'esporre la serie delle categorie, considerandole separatamente l'una dall'altra, quali determinazioni del pensiero finito.

L'intento di tale logica, secondo Hegel, è negativo: essa cioè serve a mostrare che le categorie dell'intelletto, a causa del loro essere separate, sono inadeguate ad esprimere la totalità, cioè il pensiero infinito, e quindi si negano, si distruggono. La logica, insomma, è solo il «lato negativo della verità», cioè il momento scettico, corrispondente, come abbiamo visto, al *Parmenide* di Platone. Questo momento, pertanto, deve essere superato e il superamento viene definito da Hegel «distruzione» o «**superamento dialettico**» (*dialektisches Aufheben*). Probabilmente con questa espressione egli pensa alla dialettica platonica, alla quale nella *Repubblica* è affidato il compito di «distruggere» le ipotesi formulate dal pensiero dianoetico e la cui opera viene illustrata da Platone appunto nel *Parmenide*.

La dialettica hegeliana somiglia, infatti, alla dialettica platonica, in quanto è un processo che, per giungere alla verità, passa attraverso la negazione, cioè la contraddizione. Ma, mentre per Platone la contraddizione deve essere tolta dal pensiero in quanto segno di errore, cioè di allontanamento del pensiero dalla realtà, per Hegel la contraddizione viene superata ma insieme anche conservata (tale è il significato del verbo tedesco *aufheben*), cioè viene superata come momento puramente negativo, scettico, espressione dell'inadeguatezza dell'intelletto a cogliere la totalità, ma viene anche conservata in quanto è riconosciuta dalla ragione come essenziale alla realtà stessa, e quindi segno dell'identificazione del pensiero con la realtà.

Il «lato negativo della verità», costituito dalla logica, opera dell'intelletto, conduce infatti immediatamente, grazie al «superamento dialettico», al lato positivo di essa, che è opera della **ragione** e che Hegel, nel periodo di Jena, chiama «**metafisica**» (o anche *systema rationis*). Questa non è altro che la scienza dell'Assoluto, cioè dell'identità di pensiero e realtà, di soggetto e oggetto, perciò comprende anzitutto quello che tradizionalmente era l'oggetto dell'ontologia, cioè i princìpi supremi (il «principio di identità o di contraddizione», il «principio del terzo escluso» e il «principio del fondamento», ovvero di «ragione sufficiente»), quello che tradizionalmente era l'oggetto della psicologia, della cosmologia e della teologia razionali, che Hegel chiama «metafisica dell'oggettività», e quello che era l'oggetto delle filosofie più recenti (di Fichte e di Schelling), che Hegel chiama «metafisica della soggettività».

La metafisica, tuttavia, è solo la conoscenza che noi abbiamo dell'Assoluto, cioè l'Assoluto come **Idea**, non ancora quella che l'Assoluto ha di se stesso, cioè l'Assoluto come **Spirito**. Per poter giungere a questa, secondo Hegel, l'Idea deve farsi oggetto di se stessa, cioè deve diventare altro da sé, deve uscire fuori di sé. L'Idea che si è fatta altro da sé, o oggetto di sé, è la **natura**. Perciò alla logica e alla metafisica deve seguire, nell'esposizione del sistema, la **filosofia della natura**. Nell'esposizione di quest'ultima Hegel segue in parte la filosofia della natura di Schelling, e in parte la fisica di Aristotele, da lui approfondita proprio negli anni di Jena.

Infine l'Assoluto che si è fatto oggetto nella natura, riconosce in questa se stesso, cioè prende conoscenza di sé come Spirito. Alla filosofia della natura segue così la **filosofia reale** (*Realphilosophie*), o filosofia dello Spirito, i cui contenuti sono quelli già accennati da Hegel nel *Sistema dell'eticità*, ossia i rapporti che si stabiliscono tra gli uomini, attraverso il lavoro, prima nella famiglia, poi nell'insieme delle relazioni economiche, e infine nello Stato. Anche in questa parte del sistema di Hegel si rivela l'influenza di Aristotele, a cui risale il concetto stesso di «eticità» come morale realizzata nelle istituzioni e nella vita del popolo, nonché l'idea, condivisa anche da Hegel, della superiorità della *pòlis* (che Hegel traduce con *Volk*, popolo, o nazione), in quanto costituisce il tutto, sull'individuo e sulla famiglia, che costituiscono le sue parti.

3 LA «FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO»

Significato dell'opera

Nel 1805, quando aveva ormai già delineato nei tratti essenziali il suo sistema filosofico, inteso come scienza dell'Assoluto, Hegel si rese conto quasi improvvisamente che esso richiedeva una giustificazione, cioè che dall'Assoluto non si può partire, perché l'Assoluto non è immediatamente dato – come pretendevano i

filosofi romantici suoi contemporanei (Fichte e Schelling) –, ma ad esso si deve giungere partendo dalle conoscenze più immediate. Decise perciò di scrivere un'opera intitolata «Scienza dell'esperienza della coscienza», cioè descrizione (scientifica anch'essa, per le ragioni che vedremo) del cammino che la **coscienza**, cioè il soggetto che ancora ignora l'Assoluto, compie per giungere alla **scienza** dell'Assoluto stesso, la quale doveva costituire la prima parte del sistema, ovvero l'introduzione ad esso.

L'opera poi gli crebbe tra le mani e quando fu terminata, nel 1806, risultò ben più ampia del previsto, perché alla descrizione del cammino della coscienza individuale si era affiancata la descrizione del cammino della coscienza dell'intera umanità, ossia di quello che Hegel chiamava lo **spirito**. Perciò Hegel decise di chiamarla *Fenomenologia dello spirito*, dove col termine «fenomenologia» intendeva la descrizione (sempre scientifica, ovvero la scienza) del sapere apparente (*phainòmenon* significa anche «apparenza»), ossia del sapere che lo spirito crede di possedere prima di giungere al sapere effettivo, e quindi delle tappe del cammino percorso dallo spirito per giungere al sapere assoluto. Queste tappe furono da lui chiamate anche «figure», sia nel senso di configurazioni assunte via via dalla coscienza, sia nel senso di simboli di un cammino più ampio, costituito appunto dal cammino dello spirito, ovvero dell'intera umanità, cioè dalla storia.

Nel 1807, terminata l'opera, Hegel scrisse una celebre *Prefazione* ad essa, in cui spiegò che essa serviva, appunto, come introduzione al sistema, e spiegò la natura di questa introduzione, dicendo che da un lato essa è necessaria come **metodo**, cioè come percorso (*met-hodòs* in greco significa anzitutto «via», come *hodòs*) dal non-sapere al sapere, ma da un altro lato è già essa stessa una scienza, cioè un sapere, perché si svolge secondo un processo necessario, rigorosamente concatenato, come una dimostrazione. Questo perché il vero soggetto che compie tale percorso è già l'Assoluto, il quale però ancora non sa di esserlo e deve appunto prendere coscienza di sé. Hegel giustifica tale posizione spiegando che la vera figura nella quale la verità esiste, cioè l'unica forma di esposizione ad essa adeguata, può essere soltanto il **sistema scientifico** di essa, cioè la scienza, il discorso rigorosamente concatenato, la dimostrazione necessaria, non l'intuizione, il sentimento, la fede o il «colpo di pistola», come pretendevano Jacobi, Schelling e i romantici in genere.

Il vero – afferma inoltre Hegel – è l'**intero**, cioè la realtà considerata nel suo sviluppo, perciò l'Assoluto è essenzialmente il risultato di uno **sviluppo**, che tuttavia, per essere saputo come assoluto, deve essere preso insieme col suo risultare, cioè appunto come termine dello sviluppo. In tal modo l'Assoluto non è più unità indifferenziata, espressa unicamente dal principio di identità A = A, simile a «una notte nella quale tutte le vacche sono nere», come è l'Assoluto di Schelling. Esso, al contrario, contiene in sé tutte le sue **differenze**, cioè tutte le determinazioni delle cose che costituiscono lo sviluppo dell'intera realtà. Concepire in tal modo il vero, cioè l'Assoluto, significa rendersi conto che esso non è semplicemente sostanza, cioè realtà immediata, statica, come sosteneva Spinoza e credeva ancora Schelling, ma è invece **soggetto**, cioè principio attivo, sempre in movimento, spirito appunto.

Il suo movimento è un **movimento dialettico**, cioè un movimento che passa attraverso la negazione, nel quale il soggetto anzitutto è «in sé», cioè è semplice coscienza di un oggetto considerato come opposto a sé, e come tale è negato dal suo oggetto, cioè si nega in esso, ma poi si rende conto che l'oggetto non è altro che se stesso e in tal modo riconosce sé nel suo opposto, cioè diviene «per sé», vale a dire coscien-

te di sé. Si tratta, come si vede, dell'antico processo di unità, scissione e riconciliazione, risalente agli scritti teologici giovanili, che ora viene applicato alla conoscenza. Esso costituisce sia il movimento della coscienza, cioè il passaggio dal sapere apparente, in cui soggetto e oggetto sono ancora opposti tra di loro, alla scienza vera e propria, in cui essi si scoprono identici, sia il movimento dello stesso Assoluto, cioè di ciò che forma l'oggetto della scienza, ma che in realtà è il vero motore dello stesso processo della coscienza.

Tale movimento, in quanto è il movimento dell'Assoluto e quindi è il contenuto della scienza, cioè la successione dei concetti di cui questa è formata, è chiamato da Hegel anche «automovimento del concetto», e non può essere espresso dalla «proposizione identica», cioè da una proposizione che affermi semplicemente l'identità del predicato col soggetto, ma deve essere espresso da una proposizione che affermi l'identità insieme con la differenza, alla quale Hegel dà il nome di «**proposizione speculativa**» e che risulta essere un insieme di proposizioni, ossia l'intero sistema. Nella *Fenomenologia*, tuttavia, Hegel espone solo il primo dei due movimenti, quello della coscienza, cioè l'esperienza che la coscienza naturale compie di se stessa, del suo cammino verso il sapere, finché giunge a conoscere ciò che essa è in se stessa. La pubblicazione di quest'opera segnò, come era naturale, la rottura dell'amicizia tra Hegel e Schelling, perché i due filosofi compresero di trovarsi ormai su posizioni opposte.

Coscienza, autocoscienza e ragione

La prima «figura» della *Fenomenologia*, quella cioè da cui ha inizio il cammino verso il sapere assoluto, è la semplice «**coscienza**», intesa come il momento in cui il soggetto crede che l'oggetto sia «altro» rispetto a lui. Essa si esprime anzitutto nella forma più immediata di conoscenza, che è la **certezza sensibile**, o sensazione, la quale si configura come rapporto tra un soggetto particolare, il «questi», e un oggetto ugualmente particolare, il «questo», connotato unicamente dai caratteri del «qui» e dell'«ora». Tale certezza, secondo Hegel, si dissolve immediatamente, non appena ci si rende conto che il «qui» e l'«ora» sono connotazioni applicabili a qualsiasi oggetto, cioè sono del tutto vuote, e perciò universali, e che il suo stesso soggetto può essere qualsiasi soggetto, e perciò non è particolare, ma è, anch'esso, universale.

La certezza sensibile si risolve così nella **percezione**, che è conoscenza dell'universale, cioè di un oggetto preso nella sua globalità; ma anche questa, secondo Hegel, si rivela contraddittoria nel momento in cui ci si rende conto che l'oggetto così conosciuto è al tempo stesso uno e molteplice. Si passa così ad uno stadio ulteriore dello sviluppo della coscienza che è l'**intelletto**, il quale si rende conto che ciò che conferisce unità alle molteplici determinazioni dell'oggetto è il soggetto stesso (mediante la sintesi *a priori*) e che perciò l'oggetto non è altro dalla coscienza, ma è la coscienza stessa.

La coscienza è divenuta in tal modo coscienza di sé, cioè **autocoscienza**, sempre però a livello individuale. Questa, secondo Hegel, si esprime anzitutto nell'«appetito», cioè nel desiderio di possedere la natura, che è la manifestazione più elementare della vita. L'appetito genera la lotta con le altre autocoscienze, cioè con gli altri individui dotati del medesimo appetito, in cui ciascuno pretende di essere riconosciuto dall'altro come a lui superiore: è questa la **lotta per il riconoscimento**. Colui che,

in tale lotta, non teme di perdere la propria vita, si impone su colui che, invece, ha paura della morte: di conseguenza il primo diviene «padrone» e il secondo «servo». Questo rapporto da padrone a servo è figura, secondo Hegel, del rapporto di schiavitù, che fu caratteristico del mondo antico.

Il padrone non lavora, ma costringe il servo a lavorare per lui; il servo invece lavora, cioè trasforma con la sua attività le realtà naturali, rendendole umane, ossia trasferendo in esse, per così dire, la propria essenza, e quindi oggettivandosi in esse. In tal modo, però, il padrone finisce col dipendere dal lavoro del servo, e il servo, attraverso il suo lavoro, non solo riconosce se stesso, cioè la propria essenza, nel prodotto del suo lavoro, riappropriandosi in tal modo di se stesso, ma si rende conto della dipendenza del padrone da lui, e con ciò diventa libero nei confronti del padrone. Questa **dialettica del servo e del padrone**, descritta da Hegel, è rimasta famosa, perché costituisce la prima importante valorizzazione del lavoro umano compiuta da un filosofo, e perché mostra come, grazie al lavoro, un rapporto originariamente orientato in un senso (dominio del padrone sul servo) finisca poi per rovesciarsi nel senso opposto (libertà del servo dal padrone).

La libertà, tuttavia, conquistata dal servo mediante il lavoro è, per Hegel, una libertà puramente interiore, cioè è semplicemente la consapevolezza del proprio valore, della propria indispensabilità, e corrisponde all'atteggiamento che, sempre nel mondo antico, fu proprio dello **stoicismo**. Questo a sua volta, in quanto atteggiamento puramente interiore, ritiro dal mondo, si risolve nella negazione del mondo stesso, cioè nello **scetticismo**, e lo scetticismo, in quanto conduce a un rapporto di conflitto col mondo, cioè di scissione dell'autocoscienza, si risolve nella cosiddetta «**coscienza infelice**», la quale per Hegel è la figura di ciò che storicamente fu il cristianesimo, specialmente medievale. Finalmente l'autocoscienza si riconcilia col mondo, cioè prende coscienza che il mondo è razionale, e diventa **ragione**.

La ragione è la coscienza che è divenuta consapevole del fatto di essere essa stessa l'intera realtà. Questa consapevolezza è chiamata da Hegel «idealismo», cioè affermazione che la vera realtà è l'idea, ovvero il pensiero. Essa si realizza a sua volta in una serie di momenti, il primo dei quali è la **ragione osservativa**, cioè la ragione che conosce la natura per mezzo dell'osservazione e corrisponde a ciò che storicamente fu la scienza rinascimentale; il secondo è la ragione che realizza se stessa nell'**attività pratica individuale** e corrisponde all'atteggiamento faustiano; il terzo finalmente è la ragione che realizza se stessa nell'attività pratica universale, cioè nell'**eticità**, nei costumi e nelle istituzioni dei popoli. Ma a questo punto la ragione è diventata «spirito» e il suo sviluppo non è più quello della coscienza individuale, bensì quello della storia dell'umanità.

Spirito, religione, sapere assoluto

Il primo momento della storia dello spirito è, secondo Hegel, il **mondo greco**, che è il regno della «libertà bella», cioè di una perfetta armonia tra l'individuo e lo Stato, in cui ciascuno obbedisce alle leggi che lui stesso, come popolo, si è dato, ma vi obbedisce in modo spontaneo, ingenuo, immediato, esprimentesi appunto nella bellezza, ad esempio nell'opera d'arte. Anche nel mondo greco, tuttavia, si è manifestato qualche conflitto, come quello esemplarmente rappresentato dall'*Antigone*

di Sofocle, dove la legge non scritta della famiglia si è scontrata con la legge scritta dello Stato. L'armonia originaria si è in tal modo spezzata e si è passati ad un momento successivo, quello costituito dal **mondo romano**, in cui la legge è diventata esterna all'individuo, cioè è diventata «diritto», e l'individuo si è alienato, o estraniato da sé, diventando «persona» in senso giuridico.

Con l'alienazione della coscienza da se stessa, cioè con la sua sottomissione ad una legge esterna, si è passati, secondo Hegel, dallo stato di natura allo stato caratterizzato dalla **cultura** (*Bildung*), cioè dalla civiltà, che è durato in Europa lungo tutto il Medioevo e l'età moderna fino alla Rivoluzione francese, e le cui varie espressioni sono la scissione tra fede e ragione, l'Illuminismo e il Terrore. Solo con la **moralità**, cioè con la morale di Kant, di cui la Rivoluzione francese rappresenta la realizzazione, la legge torna ad interiorizzarsi e a coincidere con la stessa volontà dell'individuo. Ma si tratta, secondo Hegel, di una legge puramente formale e di una moralità che non si realizza mai compiutamente. Di questa dissociazione tra la moralità e l'azione è espressione, tra l'altro, quella che Hegel chiama, con la letteratura del suo tempo, l'«anima bella».

Finalmente lo spirito, dopo essersi realizzato nella comunità civile, torna a se stesso e si riconosce come l'Assoluto. Ma dapprima esso si rappresenta l'Assoluto come altro da sé, cioè come trascendente, e questa rappresentazione è, secondo Hegel, la **religione**. Anche la religione si sviluppa da una prima forma, costituita dalla religione naturale, che è quella dei popoli orientali, ad una successiva costituita dalla religione artistica, che è quella degli antichi Greci, ad una conclusiva, costituita dalla religione rivelata, che è il cristianesimo. Di quest'ultimo Hegel apprezza soprattutto il mistero della Trinità, che esprime un movimento dialettico all'interno dell'Assoluto, e quello dell'Incarnazione, che esprime il farsi uomo di Dio.

La religione, tuttavia, non è ancora il **sapere assoluto**, che si realizza nella forma del concetto, dove l'Assoluto non è più rappresentato come altro, bensì è saputo come identico al soggetto stesso, nel senso che il soggetto è giunto a riconoscere se stesso come Assoluto. Termina qui il cammino della coscienza, esposto nella *Fenomenologia dello spirito*, un cammino che, dal punto di vista dell'Assoluto, risulta ora essere il processo attraverso cui l'Assoluto ha ritrovato se stesso procedendo verso il proprio interno, cioè interiorizzandosi. A tale processo, secondo Hegel, è essenziale il tempo, che è la dimensione esteriore in cui lo spirito appare fino a quando non ha colto se stesso nel concetto. Perciò l'interiorizzazione dello spirito è anche «ricordo», da parte dello spirito stesso, del cammino percorso nel tempo per ritrovare se stesso (qui Hegel gioca sull'ambiguità del termine tedesco *Er-innerung*, che significa «ricordo», ma insieme allude anche all'interiorizzarsi, cioè all'andar «dentro», *innen*).

Poiché il processo, come abbiamo visto, è essenziale al risultato, il sapere assoluto è da un lato **storia**, cioè ricordo del cammino percorso nel tempo, e dall'altro **scienza**, cioè organizzazione concettuale del risultato: lo spirito assoluto, insomma, ha come fondamento – dice Hegel – del suo «trono», cioè della sua stessa assolutezza, il ricordo del suo «calvario», «senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine». Si noti, qui, la singolare ripresa e trasformazione, da parte di Hegel, di motivi cristiani, la quale fa sì che Dio, per essere veramente tale, debba diventarlo, passando attraverso la sofferenza: ciò che nel cristianesimo è mistero o frutto di dono gratuito (l'incarnazione e la redenzione), in Hegel diventa necessità razionale.

4 LA LOGICA

Il significato della logica hegeliana

Abbiamo visto come, nell'abbozzo di sistema delineato nel periodo di Jena, Hegel affidasse il ruolo di introduzione – sia pure in senso negativo, cioè come discorso destinato ad essere distrutto – alla logica, intesa come «sistema della riflessione» e tenuta distinta dalla metafisica, intesa come «sistema della ragione», oltre che dalla filosofia della natura e dalla filosofia dello spirito (o *Realphilosophie*). Con la composizione della *Fenomenologia dello spirito*, avvenuta alla fine di quel periodo, egli concepì una nuova introduzione al sistema, costituita appunto dalla descrizione (scientifica) del percorso compiuto dalla coscienza (sapere apparente) per elevarsi al sapere assoluto.

A questo punto, compiuta l'introduzione al sistema, ha inizio l'**esposizione del sistema vero e proprio**, cioè l'esposizione che l'Assoluto fa di se stesso, che è anch'essa processo, cioè successione necessaria di momenti, perché tale è la natura stessa dell'Assoluto, ma è processo non più della coscienza, cioè serie di «figure», bensì del sapere, cioè concatenazione necessaria di **concetti**, ovvero «automovimento del concetto». Qui, dunque, non c'è più nessuna logica come «sistema della riflessione» che debba essere distrutta, ma si comincia direttamente con la metafisica, cioè col «sistema della ragione», con la differenza, rispetto al periodo di Jena, che ora la metafisica prende il nome di «logica», in quanto l'Assoluto di cui essa tratta è l'**Idea** nel senso platonico del termine, cioè la vera realtà, assolutamente razionale, che perciò Hegel chiama anche *Lògos* (cioè Ragione).

La logica hegeliana, dunque, si distingue sia dalla logica formale, o generale, della tradizione moderna, perché non espone forme vuote, ma espone la vera realtà, sia dalla logica trascendentale kantiana, perché non ha una funzione critica, cioè negativa, ma è essa stessa scienza, cioè conoscenza dell'Assoluto. Essa **coincide con la metafisica**, perché è la scienza della struttura concettuale della realtà, cioè dei suoi princìpi e delle sue leggi, sia nel senso dell'ontologia tradizionale, cioè come scienza dell'essere nella sua totalità, sia in quello della teologia tradizionale, perché l'essere di cui essa tratta è l'Assoluto, cioè il divino. A differenza della metafisica tradizionale, tuttavia, la logica-metafisica hegeliana tratta di un Assoluto che non è trascendente rispetto a nessun'altra realtà, perché è esso l'unica vera realtà. Hegel stesso, del resto, ha definito la sua logica come «l'esposizione di Dio com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito».

All'esposizione della logica Hegel ha dedicato sia una grande opera in due volumi, la *Scienza della logica*, detta anche «grande logica», sia la prima parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, detta anche «piccola logica». Quest'ultima, pur essendo più breve, contiene dei «preliminari» in cui Hegel espone e critica tre «posizioni del pensiero rispetto all'oggettività»: 1) quella che egli chiama «la vecchia metafisica», cioè la metafisica moderna prekantiana (da Cartesio a Wolff), 2) la critica a tale metafisica, rappresentata dall'empirismo e da Kant, 3) quello che Hegel chiama «il sapere immediato», cioè il pensiero di Jacobi e ogni forma di intuizionismo. È anche questa una specie di introduzione al sistema, condotta attraverso una sommaria analisi della storia della filosofia precedente.

Alla **vecchia metafisica** Hegel riconosce il merito di avere affermato la capacità del pensiero di conoscere la vera realtà, cioè l'Assoluto, ma le rimprovera di avere con-

cepito quest'ultimo come distinto dal pensiero, cioè come «anima», «mondo» e «Dio», oggetti trascendenti e astratti. Tra le dimostrazioni tradizionali dell'esistenza di Dio, tuttavia, Hegel accetta la prova ontologica, quella che ricava l'esistenza di Dio dalla sua essenza, cioè dall'idea di Dio, proprio perché fondata sull'identità di pensiero ed essere.

Della **filosofia kantiana** Hegel apprezza la scoperta dell'«io penso» come unico vero fondamento dell'unità dell'oggetto, ma le rimprovera di avere concepito la realtà come «cosa in sé», inaccessibile al pensiero. In particolare Hegel si sofferma sulla dottrina kantiana delle antinomie, a cui riconosce il merito di avere mostrato l'inevitabilità della contraddizione per la ragione, ma insieme il difetto di avere attribuito tale contraddizione alla sola ragione, e non anche alla stessa realtà, alla quale invece, secondo Hegel, essa è immanente e della cui conoscenza costituisce pertanto il segno della verità. Di Kant poi Hegel apprezza la *Critica del Giudizio*, perché sa ritrovare, attraverso la teleologia, la presenza della ragione nella realtà.

Al **sapere immediato** infine Hegel rimprovera precisamente l'immediatezza della conoscenza dell'Assoluto, immediatezza che, a suo avviso, rende tale conoscenza soggettiva e arbitraria, cioè non fondata, non necessaria, non scientifica, collocandola più sul piano della fede che su quello della filosofia, la quale è invece concetto, cioè processo, dimostrazione, movimento dialettico. Qui Hegel afferma che ogni atto di conoscenza reale, cioè ogni concetto, ogni verità, si articola in tre momenti: 1) la posizione, da parte dell'intelletto, di una determinazione astratta, cioè isolata da ogni altra, detta comunemente «tesi»; 2) la negazione di siffatta determinazione, cioè la sua connessione con la determinazione ad essa opposta e il suo «passaggio» in questa, detta comunemente «antitesi», che per lui è il momento propriamente «dialettico»; 3) la concezione dell'unità delle determinazioni opposte, cioè della loro implicazione reciproca, detta comunemente «sintesi», che per lui è il momento «speculativo-razionale».

La logica dell'essere

La prima parte della logica di Hegel ha per oggetto l'**essere** stesso, cioè l'intera realtà, che è tutt'uno col concetto di essa e che si articola in una successione di momenti, i quali a loro volta sono tutt'uno con i rispettivi concetti, o «categorie». Il problema che Hegel si pone all'inizio della logica è di sapere da quale concetto l'esposizione debba incominciare, cioè quale sia il «cominciamento» della scienza. La sua risposta è che si deve partire dal più immediato di tutti i concetti, quello cioè che non ne presuppone altri prima di sé. Questo non può essere che il concetto più indeterminato, perché qualsiasi determinazione comporterebbe differenza da altro, cioè relazione ad altro, e quindi presupporrebbe altri concetti. Ma il più indeterminato di tutti i concetti è il concetto stesso di **essere**: questo pertanto è il primo concetto della logica hegeliana, il suo cominciamento.

Si noti che questo concetto di essere, da cui parte Hegel, è ben diverso da quello di cui si serviva Aristotele per indicare l'oggetto della metafisica, cioè l'essere in quanto essere. Mentre l'essere di cui parla Aristotele, infatti, si dice in molti sensi, e quindi comprende tutte le determinazioni, quello di cui parla Hegel, come abbiamo visto, è assolutamente indeterminato, cioè si dice in un senso solo. Per quest'ultimo aspetto dunque esso coincide, come lo stesso Hegel ammette, con l'essere di cui parlava Parmenide.

Proprio perché assolutamente indeterminato, il concetto di essere non contiene nulla di più di ciò che è contenuto nel concetto di **nulla**, perciò esso si identifica immediatamente, cioè si risolve o, come dice Hegel, «trapassa» nel concetto di nulla. L'essere e il nulla dunque, cioè il primo e il secondo concetto della logica, sono identici: ciò, secondo Hegel, non è stato compreso da Parmenide, il quale si è tenuto fermo al concetto di essere, cioè alla sua opposizione al nulla, senza cogliere l'identità di entrambi. Analogamente il «nichilismo», espresso – secondo Hegel – dal buddhismo, si è tenuto fermo al concetto di nulla, senza cogliere la sua identità con l'essere.

Questa identità tuttavia, secondo Hegel, non cancella l'opposizione tra l'essere e il nulla, perché ciascuno dei due è pur sempre la negazione dell'altro. Ora, il concetto che esprime insieme l'identità e l'opposizione tra essere e nulla, ossia l'unità di entrambi, il «trapassare» dell'uno nell'altro, è il concetto di **divenire**. Il primo filosofo che ha compreso questo, secondo Hegel, è stato Eraclìto, il quale ha affermato, appunto, l'unità degli opposti nell'universale divenire. In tal modo i primi tre concetti, o categorie, della logica hegeliana, rivelano già il suo movimento dialettico: il primo trapassa nel secondo, cioè nel suo opposto, ed entrambi trovano la loro unità nel terzo.

Il divenire, a sua volta, in quanto toglimento, o superamento (*Aufhebung*, «toglimento» che è insieme conservazione ad un livello più alto) dell'essere e del nulla del tutto indeterminati, dà luogo a sua volta all'**essere determinato**, cioè all'«alcunché», o al «qualcosa», concetto col quale appunto esprimiamo normalmente una realtà determinata. Ma l'alcunché è tale, cioè è determinato, solo in quanto si distingue dall'«altro», cioè dal suo opposto, che costituisce il suo limite, e pertanto si rivela finito, cioè limitato, così come si rivela finito il suo altro. Ciascun essere determinato, insomma, è in quanto tale **finito**, nel senso che rimanda al suo altro, «trapassa» anch'esso nel suo altro, cioè appunto «finisce», perisce, si dissolve.

Ma il trapassare, il processo stesso, non è a sua volta finito, perché non finisce, dunque è infinito, è l'unico vero **infinito**: l'infinito, pertanto, secondo Hegel, non è qualcosa che si oppone al finito, perché in tal caso sarebbe limitato da questo e sarebbe anch'esso finito, ma è l'insieme dei finiti, cioè il loro processo, il quale però non deve essere concepito come un processo aperto, a sua volta, all'infinito, perché in tal caso non sarebbe mai veramente l'infinito (questa è la «cattiva infinità», dice Hegel, ammessa da Fichte), ma deve essere concepito come la totalità del processo, cioè appunto come la totalità del finito.

Il finito, in tal modo, si rivela puramente «ideale», nel senso che non è propriamente reale, mentre l'unico veramente reale è l'infinito: questo, secondo Hegel, è un altro dei significati dell'idealismo. L'**idealismo** pertanto, che per Hegel è la vera filosofia, è l'affermazione dell'idealità del finito, cioè della sua non realtà, del suo finire, e dell'infinito come unica realtà, dove però l'infinito non è un infinito trascendente, come ad esempio il Dio della metafisica tradizionale, bensì è soltanto la totalità del finito, cioè del mondo, e dunque è, per usare un linguaggio teologico, un Dio immanente. Per questo Hegel nega valore alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio, che pretende di fondare l'infinito sul finito, e ammette solo la prova ontologica, intesa come affermazione che l'infinito è l'unica realtà.

I concetti di essere, nulla e divenire, come quelli di essere determinato, finito e infinito, e altri ancora che a questi conseguono, formano, secondo Hegel, la categoria più generale della «qualità», cui segue, come antitesi, quella della «quantità» e, come sintesi, quella della «misura», secondo modalità che non è qui necessario descri-

vere. Nel loro complesso, queste categorie rientrano nella logica dell'essere, intesa come esposizione delle strutture dell'essere immediato, cioè non ancora fatto oggetto della riflessione, non ancora pensato nella sua essenza.

La logica dell'essenza

Quando l'essere cessa di essere immediato, ma si fa oggetto di riflessione, cioè è l'essere in quanto pensato nella sua verità, nella sua natura intrinseca, esso viene chiamato da Hegel «**essenza**», e l'esposizione delle sue determinazioni, cioè dei concetti nei quali si articola l'essenza, è la logica dell'essenza. Qui Hegel riprende quelli che nella metafisica tradizionale erano i princìpi supremi della realtà in quanto pensata. La prima determinazione dell'essenza, ovvero, come Hegel anche dice, della riflessione, è infatti l'**identità**, ossia ciò per cui un'essenza è semplicemente identica a se stessa.

Il principio che esprime questa determinazione è il «principio di identità», A = A, ovvero quello che per Hegel è la sua formulazione negativa, cioè il principio di non-contraddizione, «A non può essere insieme A e non-A». Questo principio, secondo Hegel, non è falso, ma esprime solo una verità incompleta, astratta, perché prescinde da ogni differenza e quindi da ogni determinazione. In base ad esso, alla domanda, per esempio, «che cos'è un albero», si può rispondere solo «un albero è un albero», il che è una vuota tautologia, che non ci fa conoscere nulla dell'albero. Si noti ancora una volta come qui, allo stesso modo che nello scritto sulla *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* e nella *Logica e metafisica* di Jena, Hegel ha presente, come già Kant, Fichte e Schelling, non il principio di non-contraddizione di Aristotele, ma solo il principio di identità della filosofia moderna, e giustamente lo accusa di tautologicità, cioè di vuotezza.

La seconda determinazione dell'essenza, richiesta dalla prima per uscire dalla sua vuotezza, è la **diversità**, intesa come differenza ancora indeterminata, espressa dal leibniziano «principio di diversità», secondo cui ogni cosa è diversa da tutte le altre. Hegel critica anche questa, proprio a causa della sua indeterminatezza, e indica la sintesi di identità e diversità nella differenza determinata o **opposizione**, cioè nella relazione in cui ciascun termine è se stesso solo in quanto si oppone al suo altro, ovvero è soltanto l'opposto dell'altro. La rappresentazione più esatta di tale opposizione è, secondo Hegel, la relazione di «polarità», usata nella fisica, per esempio nello studio del magnetismo e dell'elettricità, per cui il polo positivo è tale solo in virtù della sua opposizione al polo negativo, e viceversa.

Ma l'opposizione, in quanto relazione fra due termini indipendenti e al tempo stesso dipendenti l'uno dall'altro, non è altro che la **contraddizione**. A questo proposito Hegel esalta la funzione della contraddizione come radice di ogni movimento e vitalità, che si manifesta già nelle forme più immediate di movimento, quali il moto locale, dove una stessa cosa nello stesso tempo «è qui e non è qui», ed è presente ovunque vi sia un processo, cioè un passaggio da una condizione a quella opposta. Egli arriva a dire che «tutte le cose sono in se stesse contraddittorie», in quanto sono determinate, cioè finite, e quindi trapassano nel loro opposto. Evidentemente, se si assume come essenza dell'essere la pura identità, come vuole il principio di identità della filosofia moderna, ogni determinazione ulteriore viene ad essere una negazione di tale identità, e quindi una contraddizione. Sotto questo aspetto l'ammissione del-

la contraddizione risulta indubbiamente condizione necessaria per salvare la determinatezza del reale, cioè le «differenze», esigenza che, come abbiamo visto, portò Hegel a staccarsi da Schelling e a riavvicinarsi ad Aristotele. Solo che in Aristotele la contraddizione non era necessaria, anzi restava segno della falsità del pensiero, proprio perché Aristotele non assumeva come essenza dell'essere l'identità, bensì proprio la molteplicità dei suoi significati, e quindi la totalità delle determinazioni, o differenze.

La contraddizione, tuttavia, «si risolve», nel senso che ciascuno dei due opposti, a causa di essa, perde la sua indipendenza, cioè perisce, rientra – dice Hegel – nel suo fondamento. Quindi la terza determinazione dell'essenza, è per Hegel il **fondamento** (*Grund*), ciò in cui le realtà finite si risolvono a causa del loro finire, il quale è di nuovo l'infinito, l'assoluto. Il principio che esprime questa determinazione è il «principio del fondamento» (riformulazione del principio leibniziano di ragione sufficiente, perché *Grund* significa tanto «ragione» quanto «fondamento»), secondo il quale ogni cosa ha il proprio fondamento in qualche altra cosa. Nella concezione hegeliana, tuttavia, l'esistenza dell'Assoluto si dimostra non a partire dall'essere del finito, come voleva Leibniz, bensì a partire proprio dal suo non-essere, cioè dal suo finire. Si noti come anche in questo caso Hegel dia all'essere un significato molto forte, cioè quello di essere necessario, stabile, permanente.

Le categorie finora considerate rientrano in quella più generale dell'essenza, la cui negazione è l'«apparenza», cioè l'essenza che appare, che viene alla luce nell'esistenza, mentre la sintesi di essenza ed apparenza, o di essenza ed esistenza, è la «realtà» (*Wirklichkeit*), cioè la realizzazione piena e completa dell'Assoluto, il suo dispiegarsi nei suoi attributi e nei suoi modi (terminologia spinoziana usata dallo stesso Hegel). Nella categoria della realtà culmina dunque la logica dell'essenza. Si noti come Hegel riprenda, sia nella logica dell'essere che in quella dell'essenza, le categorie di Kant, sostituendo alla loro deduzione trascendentale la loro generazione dialettica, cioè il processo per cui ciascuna si genera necessariamente dalla precedente come negazione di essa.

La logica del concetto

La sintesi dell'essere, irriflesso, e dell'essenza, riflessa, è secondo Hegel il **concetto**, cioè l'intelligibilità dell'essere. La terza parte della logica è dunque logica del concetto. Questo è anzitutto universalità, poi anche particolarità, ed infine sintesi di entrambi gli aspetti nell'individualità. Ciò che permette di connettere l'individualità con l'universalità è il **giudizio**, dove la prima funge da soggetto e la seconda da predicato; ma il giudizio esprime solo l'identità di soggetto e predicato, mentre per esprimere anche la loro differenza è necessario un insieme di giudizi, cioè un ragionamento o **sillogismo**. Hegel in tal modo recupera tutti gli elementi della logica tradizionale, privilegiando però, tra i tipi di sillogismo, quello disgiuntivo, a causa dell'uso che esso fa della negazione. Questo comprende infatti una premessa maggiore costituita da un'alternativa, per esempio «A è o B o C», una premessa minore costituita da una negazione, per esempio «A non è B», e una conclusione positiva, risultante dalla negazione, cioè «A è C».

I momenti finora indicati, cioè concetto, giudizio e sillogismo, esprimono l'aspetto soggettivo della logica del concetto, cioè i successivi atti di pensiero compiuti dal

soggetto pensante, perciò formano la categoria della «soggettività». A questa segue, per negazione, quella dell'«oggettività», costituita dai diversi momenti che caratterizzano lo sviluppo dell'oggetto del pensiero, cioè la natura. Questi sono, secondo Hegel, il meccanismo, il chimismo e la teleologia, concetti sui quali torneremo tra poco a proposito della filosofia della natura. Infine la sintesi di soggettività e oggettività è per Hegel l'**Idea**, cioè la realtà intelligibile nella sua totalità. L'Idea, in cui culmina la logica hegeliana, è appunto il *Lògos*, cioè Dio prima della creazione del mondo, l'Assoluto che è ancora «in sé», ossia l'insieme di tutti i concetti che costituiscono l'intelligibilità del reale, che tuttavia non è, come abbiamo visto, un'unità statica, bensì un processo dinamico, più precisamente dialettico.

5 LA FILOSOFIA DELLA NATURA E DELLO SPIRITO SOGGETTIVO

Il concetto della Natura

L'Idea, oggetto della logica, è l'Assoluto ancora in sé, cioè che non sa se stesso: la logica, infatti, è già un sapere assoluto, in quanto espone già l'identità del sapere col suo oggetto, cioè con l'Assoluto, ma in essa tale identità è espressa nella forma dell'intelligibilità del reale, non ancora in quella di un Assoluto intelligente, cioè consapevole di sé. Per giungere a quest'ultimo livello, secondo Hegel, l'Idea deve negarsi, deve farsi altro da sé, deve oggettivarsi, cioè uscire, per così dire, fuori di sé e farsi oggetto a se stessa. Questa negazione, o oggettivazione, o estraneazione dell'Idea da se stessa è, secondo Hegel, la **natura**.

Se, pertanto, l'Idea era Dio prima della creazione del mondo, la natura è appunto il risultato di tale creazione, o almeno una parte di esso (l'altra, più importante, come vedremo, sarà lo spirito). Solo che il concetto biblico di creazione è quello di un atto libero, del quale Dio non ha nessun bisogno per conoscere se stesso, mentre per Hegel l'oggettivazione dell'Idea nella natura è necessaria all'Idea perché questa possa divenire consapevole di sé. Il passaggio dall'Idea alla natura, quindi, assomiglia più al processo neoplatonico di emanazione che all'atto creativo di cui parla la Bibbia.

Il fatto di concepire la natura come oggettivazione dell'Idea permette a Hegel di trovare nella natura una razionalità immanente, e quindi di costruire una **filosofia della natura**, che costituisce la seconda parte del suo sistema ed è esposta nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Questa filosofia della natura si avvale, ovviamente, dei risultati delle scienze naturali, che Hegel mostra di conoscere perfettamente, in relazione allo stadio cui essi erano giunti al suo tempo, ma va anche oltre tali risultati, perché pretende di penetrare il significato intimo delle realtà naturali, di conoscere il loro concetto, la loro essenza, ritornando in questo modo dalla concezione galileiana della natura, che rinunciava a «tentar le essenze», a una concezione simile a quella aristotelica.

Nella costruzione della filosofia della natura Hegel era stato preceduto, come abbiamo visto, dai romantici, in particolare da Schelling, tuttavia la sua filosofia della natura si distingue da quelle di costoro, perché non pone la natura allo stesso livello dello spirito, ma la considera nettamente inferiore. La natura per Hegel è infatti una **manifestazione puramente esteriore dell'Idea**, caratterizzata quindi dalla dispersione, dall'accidentalità, e perciò mancante della processualità e soprattutto dell'intrinseca necessità che è propria dell'Idea, tant'è vero che i suoi momenti non trapassa-

no l'uno nell'altro, ma permangono l'uno accanto all'altro, pur disponendosi in una gerarchia di gradi di perfezione sempre maggiore. Nella natura, dunque, non c'è, secondo Hegel, evoluzione, cioè passaggio dall'inferiore al superiore, ma solo gradualità, esattamente come in Aristotele.

L'influenza della fisica di Aristotele sulla filosofia hegeliana della natura si manifesta nella tendenza a spiegare non solo gli aspetti quantitativi delle realtà naturali, come la fisica di Galilei e di Newton, ma anche quelli qualitativi, e nella sostituzione del modello meccanico, impiegato da Cartesio e da Newton, secondo cui la natura è rappresentata come una grande macchina, col modello biomorfico, secondo cui la natura è vista come un grande organismo vivente.

Meccanica, fisica e organica

Il modello galileiano-newtoniano, secondo Hegel, serve solo per spiegare il primo livello, cioè il più basso, delle realtà naturali, quello costituito dallo spostamento di masse inerti nello spazio, studiato dalla **meccanica**. Lo spazio e il tempo, secondo Hegel, sono appunto le forme ideali, cioè i concetti astratti, di cui si serve la meccanica: lo spazio è «l'esteriorità immediata», cioè la dimensione in virtù della quale i corpi sono esterni l'uno rispetto all'altro, mentre il tempo è «il divenire intuìto», cioè il divenire in quanto oggetto di esperienza da parte di un soggetto senziente. Essi acquistano realtà solo in virtù della materia, del cui movimento costituiscono appunto le dimensioni. Del movimento della materia la meccanica studia le leggi, cioè la legge d'inerzia, quella dell'urto tra i corpi e quella della caduta dei gravi, in base a concetti puramenti quantitativi.

Diversa dalla meccanica, e superiore ad essa, è la **fisica** propriamente detta, che studia gli aspetti qualitativi della natura, cioè gli elementi e le loro qualità: peso specifico, coesione, suono, calore, processi chimici. Questi momenti, secondo Hegel, sono irriducibili l'uno all'altro e soprattutto sono irriducibili a semplici quantità: essi sono gradi successivi, dotati di perfezione crescente, di una realtà ordinata gerarchicamente. Ma il grado più alto della natura è costituito, per il nostro filosofo, dal regno della vita, che è oggetto dell'**organica**. Una forma, sia pure infima, di vita è ravvisata da Hegel già nelle strutture geologiche, ma più alta e complessa è certamente la vita del mondo vegetale, e più ancora, ovviamente, quella del mondo animale.

Degli organismi animali la filosofia hegeliana della natura espone infatti, come la biologia aristotelica, la morfologia, le analogie e soprattutto la riproduzione. Essa fa ricorso frequentemente, come già era apparso nella logica del concetto, alla **teleologia** aristotelica, cioè al finalismo naturale, che Hegel considera nettamente superiore al meccanicismo cartesiano e newtoniano, come unica spiegazione capace di dare unità ai fenomeni naturali. A questo proposito, anzi, Hegel si richiama anche alla *Critica del Giudizio* di Kant, che considera come una delle parti più costruttive dell'intera filosofia kantiana.

Il concetto dello spirito

Dopo essersi oggettivata nella natura, l'Idea, secondo Hegel, può finalmente ritornare a sé, cioè prendere coscienza di sé, essere non soltanto in sé, ma anche per sé. L'Idea ritornata a sé, cosciente di sé, in sé e per sé, è lo **spirito**. Il merito di avere

compreso che l'Assoluto è spirito viene attribuito da Hegel al cristianesimo, il quale perciò si innalza al di sopra di tutte le religioni precedenti, che identificavano l'Assoluto, cioè Dio, con qualche realtà naturale. Perciò la terza ed ultima parte del sistema hegeliano è costituita dalla **filosofia dello spirito**, cioè dall'esposizione del processo attraverso il quale si sviluppa la consapevolezza che l'Assoluto ha di se stesso.

Questo processo si articola, come sempre, in tre grandi momenti: 1) lo **spirito soggettivo**, cioè la consapevolezza che l'Assoluto ha di sé come singolo individuo, cioè come singolo uomo; 2) lo **spirito oggettivo**, cioè la consapevolezza che l'Assoluto ha di sé nei rapporti tra i diversi individui, vale a dire nella società; 3) lo **spirito assoluto**, cioè la consapevolezza che l'Assoluto ha di sé proprio come spirito. La filosofia dello spirito viene esposta da Hegel complessivamente nella terza parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, anche se ne abbiamo già incontrato una prima esposizione nella *Fenomenologia dello spirito* e se una parte di essa, cioè la filosofia dello spirito oggettivo, sarà esposta da Hegel in un'opera successiva a queste, cioè nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Anzi, il rapporto tra la prima parte della filosofia dello spirito, cioè la filosofia dello spirito soggettivo, e la *Fenomenologia dello spirito* costituisce, come vedremo subito, un problema all'interno dell'opera complessiva di Hegel.

Antropologia, fenomenologia e psicologia

La prima manifestazione dello spirito soggettivo è, per Hegel, l'**anima**, intesa come principio della vita, che all'inizio è ancora inconscia («anima naturale») e poi diviene senziente e intelligente. Essa è oggetto dell'**antropologia**, che è scienza dell'uomo considerato negli aspetti che questi ha in comune con gli animali. Per Hegel, infatti, c'è stretta continuità tra le diverse funzioni dell'anima, e quindi anche tra la biologia e l'antropologia. Egli anzi, proprio nella sua filosofia dello spirito soggettivo, cita il *De anima* di Aristotele, che è opera anzitutto di biologia e poi di psicologia, come l'opera migliore che sia stata scritta sull'argomento, l'unica di carattere veramente filosofico. A questo proposito, dunque, Hegel si oppone al meccanicismo cartesiano, che separa totalmente l'anima dal corpo e concepisce la prima come puramente intellettiva e il secondo come semplice macchina.

La seconda manifestazione dello spirito soggettivo è la **coscienza**, cioè la conoscenza di un oggetto, che appartiene esclusivamente all'uomo e si articola in tre momenti, cioè coscienza propriamente detta, autocoscienza e ragione. Ciascuno riconoscerà qui i tre momenti che formano l'oggetto della prima parte della *Fenomenologia dello spirito*, cioè quelli che precedono lo «spirito» propriamente detto (il quale invece aveva, come si ricorderà, i caratteri di quello che Hegel ora chiama lo spirito oggettivo). Del resto Hegel stesso dichiara che la scienza di questa parte dello spirito oggettivo è la **fenomenologia**, si intende dello spirito.

All'interno dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cioè del sistema compiuto, ritroviamo dunque la «fenomenologia dello spirito», intesa ora non più come introduzione, o prima parte, del sistema stesso, bensì come momento interno, tutto sommato abbastanza particolare. Ciò si spiega, probabilmente, col fatto che anche il cammino della coscienza, che dal punto di vista di quest'ultima è un'introduzione al sistema, cioè un modo per elevarsi dal sapere apparente al sapere assoluto, fa pur sempre parte della realtà e, come tale, è oggetto anch'esso della scienza della realtà, cioè del sistema. Quando esso entra a far parte di questo, muta il punto di vista dal quale vie-

ne esposto, cioè questo non è più quello di una coscienza finita, che era proprio dell'opera precedente, bensì quello della coscienza dell'Assoluto.

La terza manifestazione dello spirito soggettivo, infine, è lo **spirito** propriamente detto, termine che qui non ha ancora il significato di spirito oggettivo, quale aveva nella *Fenomenologia*, ma sta a indicare la coscienza individuale, divenuta però consapevole della sua identità con l'oggetto, cioè lo spirito del singolo uomo. Questo, per Hegel, è oggetto della **psicologia**, intesa naturalmente in senso filosofico, ma non alla maniera di Cartesio, cioè della tradizionale «psicologia razionale», bensì alla maniera di Aristotele. Lo spirito si articola a sua volta prima in spirito teoretico, cioè conoscenza, quando l'aspetto dell'oggetto determina quello del soggetto, e poi in spirito pratico, cioè volontà, quando avviene il contrario. La sintesi dei due momenti, cioè la volontà razionale, è per Hegel la **libertà**, che è la più alta espressione dello spirito soggettivo e lo dispone già ad entrare in rapporto con altri spiriti, cioè a farsi spirito oggettivo.

6 LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO OGGETTIVO E DELLA STORIA

Spirito oggettivo, realtà e razionalità

L'Assoluto che realizza la sua libertà, cioè la sua consapevolezza di sé, nell'aspetto esteriormente oggettivo, vale a dire nei rapporti tra i diversi individui, nella società, è lo **spirito oggettivo**: una realtà visibile, che si esprime nelle leggi, nelle istituzioni, nei costumi di un popolo, e che tuttavia è una realtà spirituale, perché non si lascia ridurre alla natura, ma ha una sua storia, anzi è proprio l'oggetto di quella che comunemente consideriamo la storia. In quanto espressione dell'Assoluto, lo spirito oggettivo è una realtà razionale e il compito della filosofia dello spirito oggettivo è appunto di comprendere questa razionalità, di coglierla dispiegata nella realtà storica, in particolare nella realtà del proprio tempo.

Alla filosofia dello spirito oggettivo Hegel ha dedicato, oltre alla sezione corrispondente dell'*Enciclopedia*, anche una delle sue opere più importanti, i *Lineamenti di filosofia del diritto*, composta nel periodo di Berlino. Nella prefazione a quest'opera Hegel ha affermato che la filosofia, «poiché è lo scandaglio del razionale, appunto perciò è la comprensione del presente e del reale», anzi è addirittura «il proprio tempo appreso col pensiero». Ciò significa che la filosofia non solo deve cogliere il significato della propria epoca, ma deve spiegarlo, giustificarlo, comprenderne la razionalità. Nella stessa prefazione Hegel ha formulato la sua famosa affermazione: «**ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale**», la quale non significa che tutto ciò che esiste è razionale, bensì che la sostanza dell'esistente, cioè i suoi aspetti più profondi e necessari, per esempio le istituzioni, lo Stato, sono razionali, nel senso che hanno una loro precisa ragione d'essere, e che la vera razionalità, per esempio la vera giustizia, non può essere solo un ideale a cui tendere, ma è qualcosa che prima o dopo si realizza e, se non si realizza mai, non ha alcun valore, cioè non è nemmeno razionale.

Certamente questa filosofia è l'espressione di una **riconciliazione con la realtà**, quale si era delineata nell'atteggiamento di Hegel sin dal periodo di Francoforte e che ha raggiunto il suo culmine nel periodo di Berlino. Hegel stesso dichiara esplicitamente, mediante un'allusione all'ordine dei cavalieri di Rosa-croce, che «riconosce-

re la ragione come la rosa, nella croce del presente, e quindi godere di questa – tale riconoscimento razionale è la riconciliazione con la realtà, che la filosofia consente a quelli che hanno avvertito, una volta, l'esigenza di comprendere». Tuttavia afferma anche che la filosofia comprende il proprio tempo dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione, perché la filosofia è come la «nottola di Minerva», cioè la civetta, che «inizia il suo volo sul far del crepuscolo». Il che può significare altresì che, quando un'epoca è stata pienamente compresa dalla filosofia, essa è giunta al suo tramonto.

Diritto, moralità ed eticità

Il primo momento dello spirito oggettivo, cioè la prima realtà in cui la libertà si realizza, è per Hegel il **diritto**, cioè la legge, perché la vera libertà, cioè la volontà pienamente razionale, è quella, a suo avviso, che si conforma alle leggi. Nel mondo del diritto l'individuo si configura come «persona», cioè come soggetto giuridico, titolare di diritti e di doveri. L'espressione reale della persona, dal punto di vista del diritto, è secondo Hegel la proprietà. Tutti i rapporti che si stabiliscono tra le persone, cioè il contratto, la sua violazione (il delitto) e la conseguente punizione (la pena), hanno infatti per oggetto la proprietà.

Il diritto, tuttavia, ha la caratteristica di essere una legge puramente esteriore, che l'individuo non sente come propria. Ad esso pertanto si oppone, come secondo momento dello spirito oggettivo, la **moralità**, che secondo Hegel è la legge puramente interiore, cioè sentita come dovere. Espressione della moralità è l'etica di Kant, che riconosce valore morale solo alla legge del dovere, cioè all'intenzione, disinteressandosi completamente del contenuto dell'azione e della felicità. Hegel tuttavia, pur riconoscendo a Kant il merito di avere scoperto il valore dell'interiorità, cioè dell'intenzione, giudica tale posizione insufficiente, a causa del suo formalismo, della sua aspirazione a una perfezione irraggiungibile, della separazione ammessa tra virtù e felicità, e soprattutto del fatto che il dovere esprime qualcosa che, se deve essere, ancora non è, e dunque non può essere pienamente razionale.

Il vero valore morale, cioè la vera realizzazione della libertà, è costituito, secondo Hegel, dall'**eticità**, terzo e ultimo momento dello spirito oggettivo, cioè dalla morale realizzata nelle istituzioni e nei costumi di un popolo, in quello che gli antichi Greci chiamavano l'*èthos*. Questo, infatti, ha un contenuto, è reale, perciò è razionale. Vivere secondo l'eticità, pertanto, significa non semplicemente obbedire al comando della propria coscienza, senza curarsi delle conseguenze delle proprie azioni, ma inserirsi organicamente in una comunità e collaborare con tutti alla realizzazione del bene. Questo non può essere contrapposto al benessere, come voleva Kant, ma lo comprende ed è ciò che si realizza in un'ordinata vita sociale.

Famiglia, società civile e Stato

La prima istituzione in cui si realizza l'eticità, cioè la sintesi di legge e valore morale, è la **famiglia**. Questa non è, per Hegel, soltanto una società naturale, né un semplice contratto giuridico, ma è anche un'istituzione, cioè una creazione dello spirito, dotata quindi di un grande valore morale. La famiglia, tuttavia, è destinata a disgregarsi quando i suoi membri, fattisi adulti, formano a loro volta nuove famiglie,

tra le quali si instaura un diverso tipo di rapporti, che non sono più di armonia, come nella famiglia, bensì di conflittualità, e che sono fondamentalmente i rapporti economici.

Si forma così la **società civile** (*bürgerliche Gesellschaft*), cioè la seconda istituzione in cui si realizza l'eticità, realtà tipicamente moderna, di cui Hegel formula per primo il concetto e per la cui analisi si serve dei risultati dell'economia politica, citandone come esponenti Smith, Say e Ricardo. La società civile è, dice Hegel, il «sistema dei bisogni», cioè l'organizzazione razionale di tutte le attività volte al soddisfacimento dei bisogni degli uomini: attività economiche, quali produzione e scambio delle merci, ma anche amministrazione della giustizia e organizzazione della polizia, in quanto necessarie al bisogno di ordine e di sicurezza.

La società civile non va confusa con la società politica, cioè con l'insieme dei cittadini che operano per la realizzazione di un fine comune, ma è la società dei privati, ossia di coloro che operano per fini particolari, quali sono appunto i fini economici, che in quanto particolari sono necessariamente in conflitto tra loro. Nell'espressione tedesca, infatti, l'aggettivo *bürgerlich* deriva da *Bürger*, che significa, sì, «cittadino», ma nel senso di «borghese» (Hegel usa il termine francese *bourgeois*), cioè abitante della città intesa non come *pòlis*, bensì come agglomerato urbano, contrapposto alla campagna, per cui borghese è colui che, a differenza del contadino, lavora per sé (l'artigiano, il commerciante, l'industriale). Altre lingue, come l'italiano e il francese, possiedono dei vocaboli distinti per indicare, appunto, il cittadino (*citoyen*), cioè l'individuo in quanto membro della società politica, e il borghese (*bourgeois*), cioè l'individuo in quanto membro della società civile.

Il mezzo con cui, nella società civile, l'individuo appaga i suoi bisogni è, secondo Hegel, da un lato la proprietà, cioè il capitale, e dall'altro l'attività, cioè il lavoro: il rapporto tra questi due mezzi è stato analizzato, appunto, dall'economia politica. Dalla diversa distribuzione del capitale e dalla necessaria divisione del lavoro consegue, secondo Hegel, un'inevitabile disuguaglianza economica tra i cittadini, che si oppone alla loro uguaglianza giuridica. Pretendere l'uguaglianza economica in nome di quella giuridica è un vuoto intellettualismo, che scambia il dover essere per il reale e il razionale. Gli interessi delle diverse parti vanno invece composti in una totalità organica, che sarà realizzata, come vedremo, dallo Stato.

La società civile, secondo Hegel, comprende diversi **stati** (*Stände*) intesi nel senso di ceti sociali, cioè gli agricoltori, che sono il ceto fondato sulla proprietà della terra, gli industriali (compresi anche gli artigiani e i commercianti), che sono il ceto fondato sul lavoro, e i funzionari (gli impiegati degli uffici pubblici), che sono l'unico ceto il cui interesse privato coincide, secondo Hegel, con il servizio alla comunità. Questi «stati», secondo Hegel, collaborano tra di loro, perciò non devono essere confusi con le «classi» sociali (capitalisti e operai), di cui parlerà Marx, che sono invece costitutivamente in lotta tra di loro.

L'istituzione nella quale si compongono i conflitti che caratterizzano la società civile, e dove quindi l'interesse particolare viene a coincidere con quello universale, è secondo Hegel lo **Stato** (*Staat*). Questo è pertanto la realizzazione più alta dell'eticità, ovvero, come dice Hegel, «la realtà dell'idea etica – lo spirito etico... che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa». Nelle *Aggiunte* ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, redatte dal discepolo Eduard Gans, ma ricavate dalle lezioni dello stesso Hegel, si trovano espressioni anche più forti, secondo le quali lo Stato è «l'in-

gresso di Dio nel mondo» e addirittura «Dio reale», cioè l'Assoluto realizzato nella storia.

Per Hegel, dunque, lo Stato, in quanto comprende tutte le famiglie, cioè l'intera società civile, e le organizza in un'unica istituzione, viene ad essere la totalità della vita etica, cioè dello spirito oggettivo, e pertanto viene a coincidere con la società politica, cioè con l'insieme dei cittadini che operano in vista di un fine comune. Si noti che, di per sé, la nozione di Stato non coincide necessariamente con quella di società politica, perché lo Stato è una realtà tipicamente moderna, mentre la società politica è esistita anche nell'antichità e nel Medioevo. L'identificazione tra le due nozioni, dunque, è una caratteristica peculiare della posizione hegeliana.

È evidente che, in una siffatta concezione dello Stato, l'individuo realizza se stesso come uomo solo nello Stato, perciò è totalmente subordinato a questo, nel senso che la sua stessa perfezione morale consiste nell'obbedire alle leggi dello Stato e nel collaborare organicamente alla realizzazione del bene comune, che è essenzialmente il bene dello Stato, cioè la sua conservazione, il suo buon funzionamento. A questo devono collaborare anche gli «stati» (*Stände*) intesi come ceti (la lingua tedesca, a differenza dalle altre, dispone di due termini distinti per indicare il ceto e lo Stato, cioè *Stand* e *Staat*, che qui invece distinguiamo con l'iniziale rispettivamente minuscola e maiuscola): naturalmente il ceto che meglio serve il bene dello Stato è quello dei funzionari, al quale lo stesso Hegel, come professore universitario, apparteneva.

La costituzione migliore dello Stato, secondo Hegel, è la monarchia costituzionale, intesa però in senso diverso da quello liberale (per esempio di Montesquieu), perché essa prevede come fondamentale, oltre al potere legislativo, affidato ai rappresentanti degli «stati», e al potere esecutivo, affidato al governo, soprattutto il potere sovrano, esercitato dal monarca. Questi è una persona non giuridica, ma reale, nella quale lo Stato intero è, per così dire, incarnato. Hegel pensava, evidentemente, ad una costituzione come quella del regno di Prussia, del quale nel periodo di Berlino era divenuto suddito, cioè ad una costituzione di tipo sostanzialmente autoritario; perciò è stato accusato da molti di avere offerto, con la sua filosofia dello spirito oggettivo, essenzialmente una giustificazione razionale dello Stato prussiano. Del resto è noto che, quando ebbe notizia della rivoluzione del 1830 in Francia, Hegel prese una posizione critica verso le riforme di tipo liberale contenute nel *Reformbill* inglese.

La filosofia della storia

Lo spirito oggettivo si realizza, come abbiamo visto, nella storia, che è costituita dalla vita interna degli Stati e dai rapporti esterni tra essi. Perciò, secondo Hegel, è possibile una spiegazione razionale della storia, cioè una vera e propria «**filosofia della storia**», e a questa egli ha dedicato le famose *Lezioni sulla filosofia della storia*, edite poi dal discepolo Gans e successivamente anche dal figlio Karl. Nell'introduzione a queste lezioni, significativamente intitolata «La Ragione nella storia del mondo», Hegel afferma che «la ragione governa il mondo», proprio perché la storia è opera dello spirito oggettivo, cioè dello stesso Assoluto, il quale non può agire che in modo razionale. La storia pertanto è un processo razionale, cioè un necessario progresso, anche se si tratta non di un progresso lineare, come quello ammesso dall'Illuminismo, ma di un progresso dialettico, cioè comprendente dei momenti negativi. Questi sono ciò che comunemente chiamiamo il male, ma si tratta di un male solo appa-

rente, perché in realtà anch'esso giova alla realizzazione di un bene maggiore. È evidente qui l'influenza della teologia cristiana, che fu profonda in Hegel negli anni giovanili e che lo indusse a concepire la storia profana sul modello della storia sacra, dove il peccato è servito a provocare la redenzione.

I rapporti esterni tra gli Stati non possono essere regolati, secondo Hegel, da un diritto internazionale, fondato sul diritto naturale, perché non esiste altro diritto che quello interno allo Stato; essi dunque non possono che essere decisi dalla guerra, e si deve supporre che anche questa risponda a un disegno razionale, per cui in sostanza lo Stato che prevale su di un altro attraverso la guerra è anche lo Stato che ha ragione, mentre quello che soccombe è lo Stato che ha torto. Poiché, infatti, la storia è razionale, chi storicamente prevale sugli altri è anche colui che razionalmente doveva prevalere. Questo è sottinteso alla dichiarazione di Hegel, secondo cui «**la storia del mondo è il giudizio universale**», ossia la storia è l'unico tribunale che può stabilire chi ha ragione e chi ha torto.

Tutto ciò è provato, secondo Hegel, dal fatto che il vero protagonista della storia del mondo è lo «Spirito del mondo» (*Weltgeist*), cioè l'Assoluto stesso, il quale si incarna volta per volta nei singoli popoli, formando in ciascuno lo «Spirito del popolo» (*Volksgeist*), cioè il soggetto che esprime la civiltà, il costume, il contributo di ciascun popolo alla storia del mondo. In ogni epoca della storia c'è un popolo che domina, anche attraverso la guerra, su tutti gli altri: ciò significa, secondo Hegel, che in quell'epoca lo Spirito del mondo si è incarnato nello Spirito di quel popolo. Quando questo popolo avrà compiuto la sua missione, cioè sarà giunto al suo declino, allora lo Spirito del mondo lo abbandonerà e si incarnerà in un altro popolo, e così via, in un processo sempre progressivo, dove chi prevale è sempre migliore di chi soccombe.

In tale concezione della storia gli individui hanno una funzione del tutto subalterna: essi, e in particolare le loro passioni, cioè i moventi delle loro azioni, sono soltanto dei mezzi per la realizzazione di altri fini, cioè dei fini propri dello Spirito del popolo e, in definitiva, dello Spirito del mondo. Alcuni individui non fanno che conservare il costume del proprio popolo, e questi sono la maggior parte, mentre altri, pochi, lo trasformano, facendo progredire la storia del mondo: questi sono, secondo Hegel, gli «individui cosmico-storici», cioè i grandi eroi, come Alessandro Magno, Cesare o Napoleone. Tutti, però, contribuiscono a realizzare fini ad essi estranei, secondo un disegno superiore che si serve di loro anche calpestando i loro fini particolari. A questo proposito Hegel parla di una specie di **astuzia della Ragione** (*List der Vernunft*) che, governando il mondo, si serve astutamente delle passioni degli individui per realizzare i propri fini.

Poiché lo Spirito del mondo, cioè lo spirito oggettivo, è coscienza di sé che si esprime nella **libertà**, il fine della storia del mondo non può che essere la piena realizzazione della libertà, e pertanto i singoli momenti di essa saranno altrettante tappe, o gradi, della realizzazione della libertà. Le grandi tappe di questa storia, cioè le grandi epoche del mondo, sono per Hegel tre: il mondo orientale, il mondo greco-romano e il mondo cristiano-germanico. Il **mondo orientale**, formato a sua volta dall'antica civiltà cinese, poi indiana, quindi persiana, è caratterizzato dal fatto che in esso soltanto un individuo è libero, cioè il monarca, il despota: esso pertanto è il regno del dispotismo, in cui la libertà non esiste, perché il monarca stesso, essendo l'unico libero, agisce in modo arbitrario e dunque è schiavo delle sue passioni.

Il **mondo greco-romano** è caratterizzato dal fatto che in esso alcuni individui sono liberi, sebbene non tutti dato che esiste la schiavitù, ma ciò è già sufficiente a realizzare un'autentica libertà. Solo che la libertà, specialmente presso i Greci, è essenzialmente una «libertà bella», cioè immediata, esprimentesi nella bellezza sensibile, e quindi anche nell'armonia, immediata, tra individuo e Stato e tra uomo e divinità. Qui Hegel riprende, come si vede, la sua concezione giovanile del mondo greco come espressione dell'unità originaria. Già nel mondo romano, tuttavia, avviene la scissione, cioè la contrapposizione tra l'individuo e lo Stato, che si esprime nella concezione dell'individuo come persona giuridica e nella concezione del diritto essenzialmente come diritto privato.

La vera libertà, la libertà completa, si realizza solo nel **mondo cristiano-germanico**, caratterizzato dal fatto che in esso tutti gli individui sono liberi. Naturalmente si tratta di una libertà soltanto interiore, perché almeno nei primi secoli la schiavitù permane: ma il cristianesimo porta tutti gli uomini, sia greci che barbari, sia liberi che schiavi, alla consapevolezza di essere ugualmente figli di Dio, e con ciò scopre la vera libertà. Questa libertà si sviluppa poi attraverso una scissione nei rapporti tra l'uomo e Dio, corrispondente al dominio della Chiesa cattolica nel Medioevo, ma poi si afferma definitivamente nella Riforma realizzata dai popoli germanici, in cui Dio è concepito non più come estraneo all'uomo, ma come presente nella sua interiorità.

Il successo della Riforma ha reso superflua in Germania, secondo Hegel, una rivoluzione come quella francese, che è l'espressione di una libertà soltanto astratta, simile a quella della morale kantiana, e non ancora realizzata nelle istituzioni, come è avvenuto invece in Germania, particolarmente nel regno di Prussia. Il problema che rimane aperto in questa grandiosa concezione, è se Hegel ritenesse che la storia fosse giunta al suo compimento, come la sua filosofia in un certo senso esigeva, o se invece essa fosse destinata a continuare ancora, come l'evidenza indubbiamente gli suggeriva.

7 LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO ASSOLUTO E LA STORIA DELLA FILOSOFIA

Il problema dello spirito assoluto

Benché lo Stato, come abbiamo visto, sia già la realizzazione di Dio nel mondo, e benché questa realizzazione si compia attraverso la storia, culminando nello Stato prussiano, lo spirito oggettivo non è ancora la conclusione del processo attraverso cui l'Assoluto diviene consapevole di sé, ma esso ammette dopo di sé un momento ulteriore, che Hegel chiama «**spirito assoluto**», nel quale l'Assoluto riconosce se stesso come attività puramente spirituale. Le forme in cui si realizza tale riconoscimento sono l'**arte**, la **religione** e la **filosofia**.

La presenza di quest'ultimo momento, in cui l'intero sistema culmina, pone un problema: arte, religione e filosofia, in quanto espressioni dello spirito assoluto, che viene dopo la storia, sono attività che trascendono la storia, cioè che attingono verità eterne, oppure sono coinvolte anch'esse nel processo della storia? Se si risponde nel primo modo, allora si deve ammettere che lo spirito assoluto costituisce un'apertura del sistema hegeliano verso la trascendenza dell'Assoluto, perché arte, religione e filosofia hanno per oggetto, appunto, l'Assoluto. Questa sarà, come vedremo, l'inter-

pretazione che di Hegel darà la cosiddetta «destra hegeliana». Se invece si tiene presente che anch'esse sono attività esercitate dall'uomo, non si può negare che siano nella storia e che siano determinate anch'esse dal corso di quest'ultima, secondo il più rigoroso immanentismo. In questo senso si orienterà pertanto l'interpretazione di Hegel data dalla cosiddetta «sinistra hegeliana».

In ogni caso è innegabile che Hegel consideri le attività puramente spirituali, quali l'arte, la religione e la filosofia, come superiori alla vita etica e politica. Come pure è innegabile che il soggetto di queste attività, cioè l'Assoluto stesso, abbia bisogno, per esercitarle, di incarnarsi, per così dire, nell'uomo: è l'uomo, infatti, l'autore dell'opera d'arte, dell'atto di fede religioso e del ragionamento filosofico. Questo bisogno dell'Assoluto è stato spiegato da Hegel, come abbiamo visto, al termine della *Fenomenologia dello spirito*, dove egli ha affermato che l'Assoluto, per rientrare in se stesso, cioè per interiorizzarsi, deve ricordarsi (*sich er-innern* nel duplice senso) del cammino percorso per giungere al sapere assoluto. Insomma questa caratteristica identità stabilita da Hegel tra spirito infinito e spirito finito, cioè tra Dio e uomo, è possibile solo perché Hegel concepisce lo spirito infinito come processo, come divenire, come progressivo perfezionamento a partire da un'iniziale imperfezione.

L'estetica

La prima attività attraverso cui l'Assoluto riconosce se stesso come spirito è, secondo Hegel, l'**arte**. Ad essa pertanto egli ha dedicato non solo i paragrafi corrispondenti dell'*Enciclopedia*, ma anche vari corsi di lezioni, pubblicati dal discepolo H.G. Hotho col titolo di *Lezioni di estetica*, dove il termine «estetica» indica la filosofia dell'arte. L'arte ha per oggetto, appunto, l'Assoluto stesso, inteso come spirito, perciò non può essere, come sosteneva l'estetica antica, imitazione della natura, in quanto la natura è un momento dell'Assoluto inferiore allo spirito. Hegel afferma, infatti, che l'arte ha per oggetto l'**ideale**, e l'ideale è l'Idea, cioè l'Assoluto stesso, in quanto appare, cioè si manifesta in una immagine sensibile. L'immagine sensibile dell'Assoluto è la bellezza. La vera bellezza, dunque, non è il bello di natura, che è inferiore allo spirito, ma il bello d'arte, ed anche quando l'arte si serve di immagini naturali, essa non imita la natura, ma la idealizza.

La forma caratteristica in cui l'arte coglie l'Assoluto è l'**intuizione sensibile**, cioè una forma di conoscenza, ottenuta tuttavia per mezzo dei sensi (vista, udito) ed esprimentesi in un'immagine sensibile. L'immagine in cui l'arte esprime l'Assoluto è la forma, mentre l'Assoluto da essa espresso è il suo contenuto. L'opera d'arte perfetta è quella in cui c'è perfetta unità tra forma e contenuto, in cui cioè la forma è perfettamente adeguata al contenuto e viceversa. Tuttavia questo non sempre accade, perciò, secondo Hegel, vi sono diverse forme di arte, più o meno perfette, le quali si sono sviluppate in diverse epoche della storia.

Anzitutto c'è stata l'**arte simbolica**, propria dell'antico Oriente, in cui la forma era ancora inadeguata al contenuto, cioè era un semplice «simbolo»: il simbolo, infatti, è una forma che allude solo vagamente, imperfettamente, a ciò che vuole esprimere. Al genere dell'arte simbolica appartiene, secondo Hegel, l'architettura. Nell'arte simbolica, inoltre, ha luogo l'esperienza del «sublime», cioè di un contenuto che eccede di gran lunga le nostre capacità espressive.

All'arte simbolica è seguita l'**arte classica**, propria del mondo greco, in cui si è realizzata, secondo Hegel, la perfetta adeguazione tra forma e contenuto. Espressione tipica dell'arte classica è la scultura. Hegel pensa, a questo proposito, alle statue greche, che rappresentano la divinità in modo perfetto, cioè per mezzo di una forma umana idealizzata, a cui è del tutto adeguato il contenuto, cioè una divinità, appunto, concepita in dimensione umana. Da questa perfetta adeguazione di forma e contenuto derivano quei caratteri di serenità, di armonia, di equilibrio, che sono propri dell'arte classica.

Infine all'arte classica è seguita, secondo Hegel, l'**arte romantica**, propria dell'età cristiana, medioevale e moderna, dove il contenuto, cioè l'Assoluto, si è interiorizzato, cioè ha assunto la forma della pura soggettività, e perciò ha richiesto, per essere espresso, delle forme, per così dire, meno plastiche, cioè meno definite, più indeterminate, della scultura, quali sono la pittura, la musica e soprattutto la poesia. Queste suscitano soprattutto il sentimento, la partecipazione affettiva, perciò, a differenza dalla scultura classica, non producono serenità, ma emozione, turbamento. Anche l'arte romantica tuttavia, secondo Hegel, è giunta alla sua fine, perché l'arte in genere, come prima forma in cui si esprime lo spirito assoluto, è destinata a finire, cioè ad essere superata dalla forma successiva, che è la religione.

La filosofia della religione

La **religione** ha attirato l'attenzione di Hegel più ancora dell'arte: di essa egli si è occupato, come abbiamo visto, sin dai suoi primi scritti, poi ampiamente nella *Fenomenologia dello spirito*, nei paragrafi ad essa dedicati dell'*Enciclopedia* e in vari corsi di lezioni, dei quali solo di recente è stato pubblicato il testo, derivante da un manoscritto dello stesso Hegel e da appunti di vari scolari, col titolo di *Lezioni sulla filosofia della religione*.

La religione ha per oggetto, ovviamente, l'Assoluto, cioè Dio, conosciuto però nella forma della **rappresentazione**. Questa, secondo Hegel, non è il semplice sentimento, al quale dunque la religione non si riduce, come sosteneva invece Schleiermacher, anche se essa presuppone il sentimento, in particolare il sentimento di devozione. La rappresentazione è pensiero, cioè conoscenza, ma una conoscenza in cui l'oggetto non è ancora concepito come identico al soggetto, bensì è pensato come altro, cioè come trascendente. Per questo, nella religione, l'Assoluto è rappresentato come Dio, il quale significa un Assoluto diverso dall'uomo. La rappresentazione religiosa, tuttavia, cerca di colmare questa separazione tra l'uomo e Dio attraverso il culto, dove la comunità, che è il vero soggetto della religione, cerca di congiungersi con Dio, cioè di interiorizzarlo.

Anche la religione si sviluppa nella storia in forme diverse, che rappresentano ciascuna un progresso rispetto alla precedente. La prima di tali forme, come Hegel ha già detto nella *Fenomenologia*, è la **religione naturale**, propria dell'antico Oriente, dove Dio viene rappresentato come natura o come sostanza, cioè come realtà impersonale. Ad essa segue una seconda fase, che Hegel chiama della **religione determinata o finita**, comprendente la religione ebraica (o del sublime), quella greca (o della bellezza) e quella romana (o della finalità politica), dove Dio è rappresentato come individualità personale. La terza fase è quella della **religione compiuta o rivelata**, costituita dal cristianesimo. Questa, per Hegel, è la religione perfetta, in cui Dio è stato concepito per la prima volta come spirito.

Caratteristica è l'interpretazione che Hegel dà del **cristianesimo**, considerato come la religione vera, cioè quella che esprime per mezzo dei suoi dogmi altrettante verità sull'Assoluto, le quali però possono essere riespresse in termini razionali, cioè nei termini propri della stessa filosofia hegeliana. Ad esempio il dogma della Trinità esprime, secondo Hegel, il processo intrinseco a Dio stesso concepito come assoluta attività, cioè il passaggio dalla pura soggettività (il Padre), alla sua oggettivazione divina (il Figlio), all'unione di entrambe (lo Spirito Santo). Hegel però tende a identificare questo processo con quello della creazione del mondo, in cui ugualmente Dio, cioè l'infinito, si oggettiva nel finito, e con quello dell'incarnazione del Verbo, in cui dal peccato, concepito come scissione tra l'uomo e Dio, si passa alla redenzione, concepita come riconciliazione di Dio con l'uomo. Lo stesso mistero della Chiesa è da Hegel interpretato come espressione del regno dello Spirito, in cui Dio vive all'interno della comunità dei credenti. Per Hegel, infatti, **la religione ha esattamente lo stesso oggetto della filosofia**, cioè l'Assoluto, nel quale non è possibile distinguere aspetti conoscibili razionalmente e aspetti inattingibili alla ragione, cioè elementi naturali e soprannaturali. La differenza tra religione e filosofia è solo nella forma, che per la prima è la rappresentazione e per la seconda il concetto.

Come si vede, Hegel **razionalizza i contenuti della teologia cristiana**, cioè presenta come verità dimostrabili razionalmente quelli che la teologia presenta invece come misteri, e al tempo stesso interpreta la storia profana in termini di storia sacra, ammettendo in essa la presenza di un disegno provvidenziale, il progetto della salvezza, ricostruibile attraverso la ragione. Naturalmente ciò che Hegel non considera del cristianesimo è l'aspetto propriamente storico, cioè la storicità della persona di Cristo, della sua morte, della sua resurrezione, eventi che per lui sono soltanto simboli, cioè rappresentazioni di tipo quasi mitologico, di altrettante verità razionali. Il cristianesimo, insomma, per lui è la religione vera – anche personalmente, infatti, Hegel si professava cristiano –, ma la verità del cristianesimo viene espressa ancora più adeguatamente dalla stessa filosofia hegeliana, perciò più vera ancora del cristianesimo è la filosofia, il che contrasta chiaramente con l'ortodossia cristiana.

La filosofia e la storia della filosofia

La forma suprema dello spirito assoluto, superiore, come abbiamo appena visto, alla stessa religione, è per Hegel la **filosofia**, perché essa conosce l'Assoluto per mezzo del **concetto**, cioè della conoscenza in cui si ha perfetta identità di soggetto ed oggetto. La filosofia, per Hegel, non è ricerca, cioè desiderio di sapere, ma possesso, cioè sapere, anzi sapere assoluto, sia nel senso che ha per oggetto l'Assoluto, di cui essa è conoscenza totale, pienamente adeguata, sia nel senso che essa è un sapere perfettamente compiuto, cioè fondato in se stesso, internamente concatenato con rigorosa necessità, del tutto autosufficiente. Essa, dice Hegel, è un pensiero libero da intuizioni e rappresentazioni, che si muove nel puro elemento del concetto.

Il movimento in cui consiste la filosofia è definito da Hegel un sillogismo, nel quale l'Idea, oggetto della logica, si fa natura e spirito finito, per poi ritornare a se stessa come spirito assoluto, ovvero, come dice lo stesso Hegel nell'ultimo paragrafo dell'*Enciclopedia*, «l'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto». In questo sillogismo è riassunto, come si vede, l'in-

tero sistema hegeliano. Ciò significa che la filosofia, di cui Hegel qui parla, è la sua stessa filosofia. Quel che è interessante, è che egli, subito dopo aver detto questo, riproduce a conclusione della sua opera, in greco e senza alcun commento, la pagina della *Metafisica* di Aristotele in cui si dice che l'atto puro pensa se stesso e gode se stesso, perciò è Dio. Evidentemente Hegel era convinto che la sua concezione dell'Assoluto come Idea in sé e per sé riprendesse quella già formulata da Aristotele a proposito dell'atto puro.

Ma – ed ecco di nuovo emergere l'originalità di Hegel – poiché l'Assoluto è processo, cioè divenire, anche la consapevolezza razionale che egli ha di sé come spirito, cioè la filosofia, è processo, cioè coincide con la storia della filosofia. Questa **coincidenza di filosofia e storia della filosofia** permette a Hegel di fare una storia della filosofia del tutto nuova rispetto a quelle esistenti precedentemente, cioè una storia «filosofica» della filosofia, nella quale si mostra come la successione dei vari sistemi filosofici sia un progresso necessario verso la verità.

Hegel ha esposto questa sua concezione in vari corsi di storia della filosofia, pubblicati poi dal discepolo Karl Ludwig Michelet col titolo *Lezioni sulla storia della filosofia*. Qui egli si oppone alla concezione della storia della filosofia come «filastrocca di opinioni», professata dai suoi predecessori (per esempio Jacob Brucker), ed afferma che «la successione dei sistemi filosofici, che si manifesta nella storia, è identica alla successione che si ha nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'Idea». Egli stesso, poi, mostra come alle determinazioni concettuali dell'Idea, sviluppate nella logica, corrispondano le successive posizioni della storia della filosofia, per esempio alla categoria del puro essere corrisponde la filosofia di Parmenide, a quella del divenire la filosofia di Eraclìto, ecc. Ciò significa, anche, che nella storia della filosofia c'è un progresso continuo verso la verità, per cui le filosofie più antiche sono le più povere e astratte, mentre le più recenti sono le più ricche e profonde.

Ogni filosofia tuttavia, secondo Hegel, possiede una sua verità, proprio in quanto esprime una determinazione necessaria dell'Idea: la storiografia filosofica, anziché attardarsi in ricostruzioni dettagliate, ma estrinseche, dei vari sistemi filosofici, deve cogliere in ciascuno di essi questo elemento di verità, cioè quello che Hegel chiama il suo «principio», e fare in tal modo vedere come tutti contribuiscano alla conoscenza completa della verità, rappresentata evidentemente dall'ultima filosofia, cioè da quella hegeliana. Questa concezione, malgrado alcune evidenti forzature, permette a Hegel una ricostruzione della storia della filosofia estremamente acuta e stimolante, indubbiamente superiore a tutte le precedenti e tale da esercitare una grande influenza su molte di quelle successive. Essa inoltre ha il merito di mostrare che, per fare filosofia, è necessario conoscere la storia della filosofia precedente, cioè conoscere quale contributo i vari filosofi hanno portato alla conoscenza della verità.

Anche la storia della filosofia si articola, per Hegel, secondo un ritmo triadico, dove la prima posizione è rappresentata dalla **filosofia greca**, che concepisce l'Assoluto ancora come sostanza, cioè come oggetto, la seconda dalla **filosofia medioevale**, che concepisce l'Assoluto come spirito, ma ancora estrinseco all'uomo, e la terza dalla **filosofia moderna**, che concepisce finalmente l'Assoluto come soggetto. Benché la filosofia greca, per il fatto di essere la più antica, sia considerata da Hegel come la più povera ed astratta, essa occupa nella sua esposizione lo spazio maggiore, perché in essa sono già contenute, sia pure in forma ancora astratta, tutte le determinazioni

concettuali che verranno poi sviluppate in forma concreta nella filosofia moderna. Ed anche se la filosofia greca culmina nel neoplatonismo, sintesi dell'oggettività astratta, scoperta nel periodo che va dagli inizi ad Aristotele, e della soggettività astratta, scoperta dalle filosofie ellenistiche, lo spazio maggiore nell'esposizione di essa è dedicato da Hegel proprio a Platone e ad Aristotele, e quest'ultimo è da lui considerato il più grande filosofo di tutti i tempi. La **filosofia moderna**, secondo Hegel, si inizia con Bacone, Böhme e Cartesio, e culmina, passando attraverso Kant, nell'idealismo, dove i sistemi di Fichte e di Schelling non sono altro che momenti preparatori, anche se necessari, dello stesso sistema hegeliano.

CAPITOLO **3**

CONTEMPORANEI E CRITICI DI HEGEL

1 SCHOPENHAUER

Vita e opere

Arthur Schopenhauer (1788-1860) nacque a Danzica il 22 febbraio 1788 da una famiglia di origine olandese. Il padre – un ricco commerciante che quando Danzica passò alla Prussia preferì trasferirsi con la famiglia nella libera città anseatica di Amburgo (nel 1793) – intendendo avviare il figlio alla sua stessa professione, lo mandò all'estero, facendogli imparare bene le lingue. Il giovane Schopenhauer trascorse due anni in Francia, a Le Havre (1797-99), fu poi a Karlsbad, a Praga, in Olanda, in Inghilterra, in Svizzera, in Austria, in Slesia e in Prussia. Dopo la morte del padre per suicidio (1805), Schopenhauer, che con l'eredità ricevuta poteva vivere di rendita, si dedicò agli studi, frequentando prima il Ginnasio di Gotha, poi quello di Weimar (dove ebbe come insegnante il filologo Franz Passow), quindi le università di Gottinga (1809-11), dove ascoltò i corsi di Schulze (che lo avviò allo studio del «divino Platone» e dello «stupendo Kant»), e di Berlino (1811-13), dove seguì Schleiermacher, Fichte e il filologo F.A. Wolf.

Nel 1813, a causa dei disordini di guerra, Schopenhauer lasciò Berlino per Weimar, dove la madre (Johanna Henriette Trosiener, scrittrice di romanzi) si era trasferita alla morte del padre con l'altra figlia, Adele, aprendovi un salotto letterario frequentato pure da Goethe. Nel 1813 Schopenhauer presentò all'università di Jena la tesi di dottorato *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (*Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*). Tra i primi a riconoscere il valore del lavoro, in cui sono già poste le basi gnoseologiche del sistema schopenhaueriano, fu Goethe, impegnato allora nella sua teoria dei colori. A Weimar Schopenhauer conobbe anche l'orientalista Friedrich Mayer, che lo avviò allo studio della filosofia indiana.

Per le continue difficoltà nei rapporti con la madre, di cui non approvava la condotta, Schopenhauer si trasferì a Dresda, rimanendovi quattro anni (1814-18). Qui compose *Über das Sehen und die Farben* (*Sulla vista e i colori*, 1816) e quindi il suo capolavoro *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Il mondo come volontà e rappresentazione*), la cui prima edizione uscì nel gennaio del 1819, la seconda, con importanti *Supplementi*, nel 1844 e la terza nel 1859. Dopo un viaggio in Italia nel 1818-19 (un secondo avrà luogo nel 1822), Schopenhauer ottenne nel 1820 la libera docenza a Berlino (scontrandosi con Hegel, che era membro della commissione esaminatrice). A Berlino iniziò l'attività di docente tenendo le proprie lezioni nella stessa ora di Hegel, ma si trovò

presto senza ascoltatori. Restò a Berlino fino al 1831, allorché per lo scoppio di un'epidemia di colera (di cui Hegel fu vittima), decise di trasferirsi a Francoforte, dove rimase fino alla morte. Del 1836 è il trattato *Über den Willen in der Natur* (*Sulla volontà nella natura*). Nel 1837 intervenne con successo presso K. Rosenkranz e F.W. Schubert, editori delle opere complete di Kant, sostenendo l'opportunità di includere la prima edizione, anziché la seconda, della *Critica della ragione pura*. Del 1839 è la memoria *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (*Sulla libertà del volere umano*), scritta per un concorso indetto dalla Reale Società delle Scienze di Norvegia e da questa premiata; del 1840 è *Über das Fundament der Moral* (*Sul fondamento della morale*), scritto per un concorso della Reale Società delle Scienze di Danimarca, che non ottenne però il premio. I due saggi furono pubblicati congiuntamente nel 1841 col titolo *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (*I due problemi fondamentali dell'etica*). Nel 1851 apparve la raccolta di vari saggi *Parerga und Paralipomena*, tra i quali spiccano gli *Aphorismen zur Lebensweisheit* (*Aforismi sulla saggezza di vita*), che gli diedero l'attesa fama. Morì il 21 settembre 1860 in seguito a una polmonite.

Il mondo come rappresentazione

Al pari dei postkantiani e degli idealisti, Schopenhauer imposta la propria filosofia muovendo da Kant, in particolare dalla teoria dei limiti del conoscere tracciata nella *Critica della ragione pura*. Tuttavia, egli sviluppa il kantismo seguendo un cammino del tutto originale, alternativo rispetto a quello percorso dai postkantiani e dagli idealisti, che negavano la cosa in sé e attribuivano al soggetto il potere di produrre la realtà conosciuta. In particolare, Schopenhauer si oppone con accanimento al successo di quello che egli considera una «ciarlataneria» e una «buffonata filosofica» priva di fondamento, vale a dire il panlogismo di Hegel e la sua presunzione ottimistica di ricondurre la realtà a razionalità, sostenendo per contro la profonda irrazionalità del mondo e l'illusorietà di ogni pretesa di scovarne un senso razionale.

Contro l'idealismo Schopenhauer tiene fermo il criticismo trascendentale di Kant, dichiarando l'impossibilità di andare oltre la conoscenza dei fenomeni e di cogliere la cosa in sé. Dato originario e immediato del conoscere è infatti la **rappresentazione** (*Vorstellung*). Il realismo – o materialismo – mira a oltrepassarla mediante il principio di causalità, pensandola come effetto sul soggetto di una realtà oggettiva esterna. L'idealismo, invece, presume di dedurre l'oggetto come prodotto dell'attività del soggetto, rifiutando così di ammettere una cosa in sé inconoscibile. Schopenhauer respinge entrambe le soluzioni: non è possibile uscire dal soggetto e attingere conoscitivamente la realtà in sé, come vuole il realismo, ma non è possibile nemmeno eliminarla al modo dell'idealismo, cioè considerandola come se essa fosse una produzione del soggetto. Per Schopenhauer non è consentito al conoscere umano di uscire dalla «fenomenicità», cioè dall'apparenza. La conoscenza è sempre e soltanto conoscenza di «fenomeni», di «apparenze» (*Erscheinungen*), e in questo senso «**il mondo è una mia rappresentazione**»: la conoscenza del mondo è la conoscenza di un'apparenza risultante dalla relazione tra soggetto e oggetto.

Come per Kant, anche per Schopenhauer si tratta allora di determinare le condizioni trascendentali di tale apparenza, e per farlo è indispensabile risalire alle funzioni conoscitive del soggetto. Schopenhauer apporta però modifiche sostanziali alla

gnoseologia kantiana, introducendo nell'impostazione trascendentale considerazioni di ordine fisiologico. La sensibilità, con le sue forme pure a priori dello spazio e del tempo, l'intelletto, con i suoi concetti, cioè le dodici categorie, e la ragione, con le sue idee di Dio, dell'anima e del mondo, erano le tre fondamentali funzioni conoscitive trascendentali ipotizzate da Kant. Schopenhauer le mantiene, ma le concepisce diversamente.

Sensibilità e intelletto non sono più come in Kant due funzioni conoscitive di natura radicalmente diversa, l'una intuitiva, l'altra discorsiva, non rappresentano più due ceppi distinti del nostro conoscere, ma vengono decisamente avvicinate. Rifacendosi alle dottrine dei fisiologi francesi, Schopenhauer spiega la loro differenza in termini fisiologici. La **sensibilità**, con le sue forme dello spazio e del tempo, può essere spiegata come una funzione dei nervi afferenti. Benché riconducibili a funzioni fisiologiche, spazio e tempo svolgono nondimeno una funzione a priori, quella di essere forme generali dell'esperienza fenomenica. La loro unione dà come risultato la materia, intesa come condizione e non come oggetto d'esperienza, cioè come possibilità dell'esistenza simultanea e della durata, e come *principium individuationis*. L'**intelletto**, con la sua categoria della causalità (a cui Schopenhauer riduce tutte le dodici categorie kantiane), è spiegabile mediante le funzioni dell'intera massa cerebrale. La conoscenza che esso produce, cioè il collegamento dell'effetto con la causa, è di carattere essenzialmente intuitivo, immediato, dunque analogo al conoscere sensibile, tanto è vero che Schopenhauer attribuisce la facoltà dell'intelletto anche agli animali (nel senso appunto in cui si dice che certi animali sono «intelligenti»).

La facoltà conoscitiva che distingue l'uomo dall'animale è la **ragione**. Essa è la capacità di formare «rappresentazioni di rappresentazioni», cioè concetti, e di connetterli o disgiungerli discorsivamente in proposizioni e ragionamenti. Schopenhauer si oppone all'uso del concetto di ragione come «facoltà delle idee», o come «facoltà dell'Assoluto», introdotto da Kant, e sviluppato soprattutto da Jacobi e dagli idealisti. In conformità con la tradizione filosofica precedente Kant e con il pensiero inglese, in particolare con Locke, egli restituisce alla ragione il significato di capacità di formare concetti e di calcolare – funzioni che i pensatori tedeschi da Kant a Hegel avevano assegnato all'intelletto.

Delle connessioni di causalità, che l'intelletto coglie intuitivamente, e che caratterizzano la struttura del mondo in quanto rappresentazione, la ragione ha una conoscenza riflessa e mediata. Essa è espressa nel **principio di ragione sufficiente** (*Satz vom zureichenden Grund, principium rationis sufficientis*), che costituisce il fondamento logico di tutta la conoscenza scientifica. Tale principio, che Schopenhauer tratta già esaurientemente nella dissertazione del 1813, può essere applicato a quattro ambiti diversi, nei quali esso assume corrispondentemente quattro forme. 1) In quanto applicato ai processi naturali, esso consente di rendere ragione della causalità fisica, ed è *principium rationis sufficientis fiendi*, cioè principio della ragione sufficiente del divenire, e su di esso si basano le scienze naturali. 2) In quanto è applicato all'ambito del conoscere razionale e delle sue forme logiche, esso è *principium rationis sufficientis cognoscendi*. 3) In quanto si applica ai rapporti fra le parti dello spazio e del tempo, e dunque agli enti aritmetici e geometrici, è *principium rationis sufficientis essendi*, e sta a fondamento delle matematiche. 4) In quanto rende ragione dei motivi dell'agire, è *principium rationis sufficientis agendi*, e sta a fondamento delle scienze morali.

Ma concetti e ragionamenti, prodotti astratti della ragione, dunque estranei al tempo e allo spazio, sono nondimeno sempre calati in contesti empirico-individuali, entro i quali essi vengono espressi tramite le rappresentazioni sensibili delle parole che formano il linguaggio. La parola è pertanto l'espressione e il segno tangibile del concetto, mediante il quale la ragione astratta viene congiunta con le condizioni sensibili dello spazio e del tempo. Il linguaggio è lo strumento della ragione mediante il quale essa si fa istitutrice della civiltà e del sapere scientifico, delle arti e della letteratura, dei costumi morali e dei sistemi politici. La ragione è però al tempo stesso anche la fonte inevitabile degli errori, delle illusioni, delle menzogne e dei dogmi che travagliano la vita dell'umanità. In ogni caso, nemmeno la conoscenza della ragione, essendo mero strumento di calcolo e astrazione, consente di andare oltre l'ambito dei fenomeni, ossia delle apparenze, e quindi di fuoruscire dal mondo come rappresentazione.

Il mondo come volontà

Seguendo la via della conoscenza intellettiva e razionale, si è dunque condannati entro l'orizzonte delle apparenze, senza mai poter attingere la cosa in sé. Ma mentre per Kant l'ambito fenomenico è la realtà nella quale si esplica l'unica vera conoscenza possibile, per Schopenhauer – che vede nella condanna platonica del mondo sensibile una autorevole conferma delle sue convinzioni – esso è l'ambito delle apparenze e dell'illusorietà. E al di là di questo deve pur esserci una realtà che non sia solo fenomenica. Se tanta è l'apparenza, altrettanto sarà l'essere. Esiste in effetti per Schopenhauer una possibilità di uscire dall'orizzonte della rappresentazione, ed essa è data nell'esperienza del proprio corpo. Noi abbiamo infatti un duplice rapporto col nostro corpo. Per un verso, al pari di ogni altra apparenza percepita, esso si risolve in rappresentazione, in un oggetto tra oggetti. Ma mentre ogni altra apparenza e ogni altro oggetto si esauriscono totalmente nella dimensione rappresentativa e fenomenica, noi esperiamo il nostro corpo anche come forza, come un prolungamento della nostra volontà, di noi stessi. Ogni movimento del nostro corpo, ogni nostra azione, altro non è che una oggettivazione del nostro volere. Noi stessi, il nostro corpo, siamo volontà.

Si apre qui, nell'esperienza dell'oggettivarsi del volere, la possibilità di guardare, oltre la dimensione fenomenica, alla dimensione metafisica della realtà. In essa, la natura profonda del mondo intero si rivela come **Volontà** (*Wille*). Se in quanto fenomeno e apparenza il mondo è rappresentazione, in quanto cosa in sé esso è Volontà. Rappresentazione e Volontà sono le due facce di un'unica realtà, due dimensioni dello stesso essere. Ma la Volontà che costituisce la natura metafisica del mondo non è la volontà intesa in senso tradizionale come un «desiderio razionale» (*appetitus rationalis*). Essa è una forza cieca e inconscia, senza finalità, libera e arbitraria. È insaziabile impulso vitale, volontà di vivere (*Wille zum Leben*), principio metafisico irrazionale che sta oltre lo spazio e il tempo, oltre il *principium individuationis*. A differenza dei fenomeni, che in quanto soggetti allo spazio, al tempo e al principio d'individuazione sono molteplici, la Volontà è unica e ovunque la stessa. Schopenhauer ipotizza però, in analogia con la pluralità dei fenomeni, la presenza nel fondo unico della Volontà di una molteplicità di forze eterne che egli chiama con il termine platonico di **Idee**, e che sono oggettivazioni della Volontà stessa: la gravitazione, la coesione, la

fluidità, il magnetismo, l'elettricità, le proprietà chimiche, le pulsioni e gli istinti vitali. Presupposte dalle scienze, le Idee sono sottese ai fenomeni, ma non ne sono la causa, bensì il senso metafisico profondo. E se in esse sembra presente una finalità, il piano di un'intelligenza che noi crediamo di poter riconoscere, in realtà altro non sono se non l'esplicarsi e l'oggettivarsi della Volontà cieca e irrazionale.

La visione pessimistica dell'uomo e della storia

Dall'irrazionalità del principio metafisico della Volontà non può derivare che un pessimismo radicale. La Volontà e la vita non hanno né finalità né senso razionale. Ogni unità, ogni armonia, ogni organizzazione e finalità che noi crediamo di riconoscere si rivelano fatue e illusorie: sono il perenne miraggio dell'esistenza, l'inevitabile inganno che si presenta dinanzi a ogni progetto e a ogni impegno con l'illusione di un senso, ma che in verità altro non esprime se non il continuo e insopprimibile insorgere della Volontà a cui l'esistenza cerca vanamente di imporre una forma.

Essendo nel suo fondo Volontà, la vita è tensione continua, aspirazione e bisogno perenni; ma essa è tale perché è privazione, mancanza, quindi preoccupazione e cura, affanno e dolore. E se momentaneamente essa sembra appagarsi per il conseguimento di un fine e la soddisfazione di un bisogno, ecco che subito, non appena questo accade, l'esistenza è presa dalla sazietà e dalla noia. La noia è il sentimento rivelatore che sopravviene quando meno lo si aspetta per avvertirci che la vita è vacua e insignificante nullità. La conclusione pessimistica di Schopenhauer è che **la vita non è bella ma oscilla perennemente tra il dolore e la noia**. E sullo sfondo di questa crudele e torturante oscillazione incombe la certezza della disfatta finale, rappresentata dalla morte. E come è detto nell'*Ecclesiaste*: «*qui auget scientiam, auget et dolorem*», cioè quanto più aumenta il grado di consapevolezza, tanto più aumenta il dolore.

Né sono migliori le prospettive che apre la considerazione della società, della civiltà e della storia. È vero che le forme della convivenza sociale e civile regolano il comportamento umano conferendogli la patina della domesticità e della mansuetudine. Ma basta un po' di anarchia perché la vera natura umana si scateni e perché la fiumana dei suoi istinti primordiali abbia libero corso: l'autoconservazione, l'affermazione indiscriminata dei propri interessi, il perseguimento senza scrupoli del proprio comodo e del proprio benessere sono latentemente presenti e finiscono sempre per prevalere. A questi istinti fondamentali è subordinata anche la ragione: esposta alla spaventosa naturalezza delle pulsioni vitali, essa, anziché instaurare l'universale, il regno dei fini e della saggezza, fornisce invece i mezzi e le strategie per la soddisfazione degli istinti. Anzi, nella sconfinatezza del suo ragionare essa produce infinite variazioni e perversioni della natura e può fornire i cavilli per giustificare le peggiori malvagità. Nemmeno l'amore riesce a lenire il pessimismo schopenhaueriano. Certo, nell'amore l'individuo può illudersi di attingere il piacere e la felicità, ma in verità esso si rende schiavo della passione attraverso la quale la Volontà si serve di lui per perpetuare nel tempo e nello spazio la vita e le sue forme. E quantunque possa dapprima sembrare che nell'amore l'individuo rinunci al proprio egoismo in vista di un ideale più elevato, in realtà l'abnegazione di cui nell'amore egli dà prova scaturisce dalla stessa radice dalla quale nascono tutti gli altri istinti, cioè dalla Volontà.

Il nostro non è dunque il migliore, bensì il peggiore dei mondi possibili. Altresì la storia, che è la risultante dell'agire degli individui, non può essere che il regno degli egoismi, delle lotte e delle illusioni perenni a cui l'umanità è inevitabilmente destinata. Essa è cieca fatalità. Pretendere, come Hegel, che in essa abbia luogo la manifestazione e la realizzazione dello Spirito, del Razionale e dell'Universale, è per Schopenhauer la più assurda delle follie. Alle celebrazioni illuministiche e idealistiche delle sorti magnifiche e progressive, Schopenhauer contrappone il pessimismo più beffardo e disincantato. A ragione De Sanctis lo accostò a quello di Leopardi.

Le vie della catarsi: arte, moralità, ascesi

Ma se questa è la realtà e questo l'uomo, è possibile liberarsi dal destino di dolore in cui la catena dei bisogni e della loro soddisfazione inevitabilmente ci precipita? Per Schopenhauer la liberazione può cominciare solo a condizione che si prenda coscienza di vivere nell'apparenza e nell'illusione. Ma ciò può avvenire solo se il nostro conoscere oltrepassa l'ambito fenomenico dell'individuazione e il principio di ragione che lo governa: esso deve farsi un conoscere universale, cioè non più individuale, e divenire così capace di cogliere le Idee quali oggettivazioni eterne della Volontà, e la Volontà stessa quale fondo metafisico del tutto. Ma il nostro conoscere può produrre tale conversione, spogliandosi dell'individualità e della particolarità, solo staccandosi dal suo asservimento ai fini pratici del volere e divenendo capace di contemplazione pura e disinteressata, la quale non è più l'atto di un soggetto individuale, ma eleva colui che ne è capace a soggetto universale. Nella contemplazione la coscienza si innalza dunque al di sopra del volere, e la sua superiorità sul volere è la condizione della catarsi e della redenzione. Ora, poiché questa elevazione implica non solo l'andare contro la normalità dell'esistere, ma addirittura contro la natura metafisica stessa dell'uomo, essa non può essere che un evento raro, che solo uomini eccezionali, il genio, il filosofo, il santo, riescono a evocare.

L'**arte** è la prima via verso la liberazione. Mentre l'individuo normale è legato alle cose particolari, colte e conosciute secondo la categoria della causalità, ed è incapace di trascendere la concatenazione pratica dei bisogni e della loro soddisfazione, il genio artistico riesce a vedere direttamente e disinteressatamente nelle cose singole l'Idea, cioè l'oggettivazione eterna della Volontà, che sta al di fuori del tempo e dello spazio. Così, mentre la conoscenza secondo il principio di ragione rimanda infinitamente da una cosa all'altra, l'intuizione artistica trascende la catena dei rapporti di causalità e coglie nella cosa singola l'Idea eterna, che non è concetto, cioè astrazione, ma entità metafisica, cioè concretezza. Ora, poiché l'Idea è oltre lo spazio e il tempo, cioè oltre la dimensione dell'individuazione, cogliendola l'artista si spoglia della propria individualità e diventa «visione pura», «puro occhio», diventa cioè coscienza impersonale e assoluta che contempla il mondo *sub specie aeternitatis*. Come tale l'arte è non solo portatrice di un contenuto di verità e svolge una funzione metafisica, ma ci riscatta pure dal legame che ci vincola alla sfera degli interessi pratici.

Schopenhauer propone inoltre una classificazione delle arti, nella quale ogni arte corrisponde a una determinata Idea, esprimendo il relativo ambito ideale. L'architettura, ad esempio, è espressione delle oggettivazioni inferiori della Volontà, cioè la gravità, la coesione, la resistenza, e il suo compito è quello di fare risaltare il conflit-

to tra il peso e la rigidità. La pittura esprime invece le Idee del regno vegetale e animale. La scultura quelle del corpo umano, la bellezza e la grazia. La poesia può esprimere le Idee dell'intera natura, ma il suo oggetto principale è l'uomo, le sue aspirazioni e le sue azioni. Un rango speciale è attribuito da Schopenhauer alla **musica**, per il fatto che la sua potenza espressiva non deve passare per il travaglio della corporeità dei materiali, della mimesi e dell'espressione. La sua essenza sta nella misura del tempo con l'esclusione assoluta dello spazio; essa è l'arte dell'interiorità. Non esprime le oggettivazioni della Volontà, ma la Volontà stessa nella sua intima essenza. La musica è metafisica in suoni. All'estetica musicale schopenhaueriana si rifarà, nella sua teoria musicale, Richard Wagner (che nel 1854 dedicò a Schopenhauer *L'Anello del-Nibelungo*).

La **moralità** è una seconda, più durevole via di salvezza. La liberazione che l'arte produce è infatti un incanto di breve durata, svanito il quale l'uomo ricade nel mondo come rappresentazione e nel dolore che lo contrassegna. Ma l'uomo si fa allora ancor più desideroso di un'autentica liberazione. Ed è l'attività morale ad offrirgliela, presentandogli non solo un'apertura metafisica, ma al tempo stesso anche i mezzi per rendere sopportabili le pene e le sofferenze dell'esistenza. Schopenhauer concorda con Kant nel concepire come unico agire morale l'agire buono e virtuoso indipendente da qualsiasi finalità o interesse, ivi compresa la felicità. Ma egli contesta a Kant che la ragione possa fungere da principio morale dell'agire disinteressato, giacché la ragione è per lui soltanto la facoltà di astrarre e di ragionare, e come tale, dunque, mera capacità strategica di calcolare l'utile e il vantaggioso al servizio di un impulso volitivo già orientato alla propria soddisfazione. Egli nega dunque validità all'imperativo categorico, ai postulati della ragione pratica, e contesta persino la libertà del volere. Ciò che muove all'azione morale non può essere la ragione, ma solo un sentimento, e precisamente quel sentimento che sollecita all'altruismo disinteressato, in cui sta la vera essenza della moralità. Tale sentimento è la **compassione** (*Mitleid*), grazie alla quale l'uomo può esperire il dolore altrui e spezzare l'orizzonte dell'egoismo individualistico. In effetti, a vincere il proprio egoismo non è sufficiente la conoscenza teorica che tutto nel mondo è dolore, ma è indispensabile invece con-sentire simpateticamente la sofferenza altrui, in modo da far crollare il muro che separa l'io dal tu, aprirsi all'altro e accomunarsi al suo destino, cioè al destino dell'umanità. Dalla compassione derivano poi due virtù cardinali: la giustizia e la carità (o amore del prossimo). La giustizia è una virtù puramente negativa, consistente nell'impedire l'egoismo e il conseguente danneggiamento del prossimo. Essa è espressa nella massima «*neminem laede*». La carità è invece una virtù positiva, consistente nel trattare gli altri come se stessi. Essa è espressa in quella che è la massima morale per eccellenza: «*omnes, quantum potes, iuva*». Si può dire che la compassione finisca per essere in Schopenhauer una sorta di religiosità naturale dell'uomo, perenne come il suo dolore.

Ma è l'**ascesi** a offrire l'autentica possibilità di redenzione. La liberazione resa possibile dall'arte e dalla morale non è infatti una vittoria definitiva sulla vita e sulla Volontà, che per essere vinte veramente devono essere estirpate alla radice. La salvezza può consistere proprio e solo in questo: nella negazione totale e assoluta della vita e del volere, in quell'atteggiamento di abnegazione e di rinuncia totale alla Volontà che Schopenhauer chiama *noluntas*. Essa non significa però la negazione della vita,

nel senso, ad esempio, del suicidio, che Schopenhauer anzi condanna come fallimento dell'esistenza, giacché, anziché liberarci, ci lega più di prima alla catena della necessità. La *noluntas* trova la sua attuazione nell'attitudine dell'ascesi, cioè della rinuncia, dell'astinenza, dell'abnegazione, che disinnescano la pulsione dei desideri e delle passioni e che sono il «**quietativo della volontà**». Importante fra le diverse forme della rinuncia è in particolare la castità, cioè l'astinenza sessuale, perché la sessualità rappresenta il più potente legame che tiene vincolati gli esseri viventi alle catene della vita e della Volontà.

Nel sostenere queste tesi Schopenhauer si richiama volentieri agli esempi dell'ascetica e della mistica occidentale e buddhistica, ma il suo pensiero rimane sostanzialmente quello di un «mistico senza Dio». Infatti, la liberazione non porta per lui all'estasi, cioè a quella «fuoruscita» dell'anima dalla propria individualità in cui essa si unisce e si identifica con Dio, ma è la totale e assoluta negazione del mondo, del dolore, dell'illusione e della Volontà, che termina nel **Nirvana**. Con questo concetto, che Schopenhauer riprende dalla tradizione buddhistica, è indicato lo stato di assoluto distacco dalle cose e di profonda illuminazione e serenità dello spirito, in cui l'uomo è finalmente liberato dai tentacoli della Volontà. Anche qui, ogni interpretazione teistica o volontaristica di questa condizione è accuratamente evitata: essa non è frutto di grazia, né prodotto del volere intenzionale, ma scaturisce, all'improvviso, dal costante esercizio ascetico della rinuncia. Il misticismo ateo di Schopenhauer si conchiude con una speranza: il Nirvana che l'ascesi permette di conseguire non è che un'anticipazione dello stato di luce e di serenità perfetta che si apre dopo la morte, cioè dopo la dissoluzione del corpo che lega lo spirito alle catene della Volontà. Dopo la morte si ha il vero trionfo dello spirito sul mondo e sulla Volontà.

La fortuna

Quantunque scarsamente considerato dalla filosofia universitaria e accademica, Schopenhauer fu tuttavia uno dei filosofi più letti nel mondo tedesco, grazie anche alle notevoli qualità letterarie della sua scrittura. Egli influenzò non solo Wagner e Nietzsche, ma anche molti pensatori minori della seconda metà dell'Ottocento tedesco, tra i quali il più sconosciuto è **Philipp Mainländer** (1841-1876), morto suicida il giorno dopo la pubblicazione della sua voluminosa *Philosophie der Erlösung* (*Filosofia della redenzione*), e il più noto **Eduard von Hartmann** (1842-1906), che ebbe successo con la sua *Philosophie des Unbewußten* (*Filosofia dell'inconscio*, 1869), nella quale postulava come principio metafisico fondamentale l'«inconscio», fondendo in esso l'omonimo concetto schellinghiano e la Volontà schopenhaueriana. Ma Schopenhauer è stato ampiamente recepito in modo particolare nell'ambito estetico-letterario. Da lui hanno ripreso motivi, suggestioni e ispirazione scrittori come Tolstoj, Maupassant, Anatole France, Strindberg, Kafka, Thomas Mann, Svevo, Beckett, Borges e altri ancora. In filosofia il suo pensiero ha inciso – oltre che su figure originali, ma minori, a cavallo tra Ottocento e Novecento come **Fritz Mauthner** (1849-1923), noto per la sua critica del linguaggio e per il suo anarchismo misticheggiante – soprattutto su Vaihinger, Simmel, Bergson e Freud; ma sono rintracciabili motivi schopenhaueriani persino in filosofi lontani da lui come Wittgenstein e Horkheimer.

2 HERBART

Vita e opere

Johann Friedrich Herbart nacque a Oldenburg (Germania) nel 1776, si formò nello studio di Wolff e di Kant e seguì, dal 1794 al 1796, i corsi di Fichte all'università di Jena, senza tuttavia condividere l'interpretazione idealistica che questi proponeva del kantismo. Dal 1797 al 1799 fu, come era appena stato Hegel, precettore privato presso una famiglia di Berna, dove conobbe il pedagogista svizzero Johann Heinrich Pestalozzi. Nel 1802 iniziò ad insegnare nell'università di Gottinga e nel 1808 fu nominato professore a Königsberg, dove succedette al kantiano Wilhelm T. Krug e dove rimase sino al 1833. In questo periodo, che in gran parte coincide con quello in cui insegnò Hegel, Herbart pubblicò le sue opere più importanti, cioè *Hauptpunkte der Metaphysik* (*Capisaldi della metafisica*) nel 1806, *Allgemeine Pädagogik* (*Pedagogia generale*) sempre nel 1806, *Allgemeine praktische Philosophie* (*Filosofia pratica universale*) nel 1808, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (*Corso di introduzione alla filosofia*) nel 1813, *Lehrbuch zur Psychologie* (*Corso di psicologia*) nel 1816, *Psychologie als Wissenschaft* (*Psicologia come scienza*) nel 1824-25 e *Allgemeine Metaphysik* (*Metafisica generale*) nel 1828-29.

Dopo la morte di Hegel (1831) Herbart tentò di succedergli nella sua cattedra a Berlino, ma i suoi tentativi fallirono, perciò nel 1833 si trasferì nuovamente a Gottinga, dove insegnò sino alla morte, avvenuta nel 1841. Qui, nel 1837, manifestò pubblicamente il suo dissenso da alcuni suoi colleghi liberali, che si erano ribellati all'abrogazione della costituzione del ducato di Hannover. Fu questo l'unico episodio di rilievo pubblico nella sua vita.

Logica e metafisica

Contrariamente all'idealismo, che considerava oggetto della filosofia l'Assoluto, per Herbart la filosofia è essenzialmente analisi dell'**esperienza**, come aveva sostenuto Kant. Tale analisi viene condotta anche dalle scienze, le quali però si limitano a raccogliere e verificare i dati empirici, mentre la filosofia, a suo avviso, deve «elaborare i concetti» per mezzo dei quali l'esperienza viene spiegata. Un primo modo di elaborare i concetti è costituito dalla **logica**, la quale però si limita a studiare le relazioni tra i concetti, la loro unione nei giudizi e l'unione di questi ultimi nei sillogismi, senza preoccuparsi del loro rapporto con la realtà e conservando una perfetta autonomia rispetto alle altre parti della filosofia. In tal modo Herbart si riallaccia alla concezione della logica propria della tradizione aristotelico-scolastica, ripresa da Leibniz e da Wolff, rifiutando la logica trascendentale di Kant.

Il compito di spiegare l'esperienza, cioè di risolvere le contraddizioni che secondo Herbart sono presenti in essa, è affidato invece alla **metafisica**. L'esperienza, a suo avviso, presenta infatti varie contraddizioni: quella per cui una stessa cosa è una e insieme molteplice, nel senso che è sempre la stessa pur avendo molte qualità diverse; quella per cui i corpi estesi sono divisibili all'infinito, cioè in parti inestese, e la loro estensione viene in tal modo ad essere il risultato di una somma di parti inestese; e soprattutto quella per cui il mutamento non si spiega né per mezzo di una causa esterna, che innesca un processo all'infinito, né per mezzo di una causa interna, che dovrebbe autodeterminarsi senza un perché, né per mezzo della sua assolutizzazione, compiuta da Hegel, che porta ad assolutizzare la stessa contraddizione.

Secondo Herbart, l'esistenza di contraddizioni reali è inammissibile, perché esclusa dal principio di non-contraddizione, perciò non c'è altro modo di spiegare le contraddizioni dell'esperienza, se non quello di ammettere che l'esperienza non sia la vera realtà, ma sia solo un'**apparenza**. La vera realtà, a suo avviso, è una pluralità di enti semplici, cioè privi di qualità, inestesi e immutabili, quindi immuni da tutte le contraddizioni che caratterizzano l'esperienza, i quali vengono da lui chiamati «**reali**». Di questi reali noi non abbiamo conoscenza diretta, ma conosciamo solo le **relazioni** che intercorrono tra di loro, ovvero una specie di pressione che essi esercitano gli uni sugli altri (detta «perturbamento»), la capacità che essi hanno di resistere a tale pressione (detta «autoconservazione») e l'ordine in cui si collocano (detto «spazio intelligibile»).

Poiché tale ordine, secondo Herbart, oltre che di tipo meccanicistico risulta essere, specialmente per quanto concerne le realtà viventi, anche di tipo finalistico, come è stato rilevato da Kant, si deve ammettere l'**esistenza di Dio** come autore intelligente di esso, anche se nemmeno di Dio si può avere una conoscenza diretta, ma le qualità che gli vengono attribuite (sapienza, amore, ecc.) sono richieste essenzialmente dalla filosofia pratica, cioè sono più che altro una necessità morale. Come si vede, Herbart, pur rifiutando, a differenza di Hegel, l'esistenza reale della contraddizione, condivide con Hegel la persuasione che l'esperienza sia contraddittoria, e perciò ne afferma il carattere di mera apparenza, ritornando così alla distinzione kantiana tra fenomeno (l'esperienza) e noumeno, o cosa in sé (i reali). A differenza di Kant, tuttavia, egli interpreta la realtà in sé come una molteplicità di enti, secondo una concezione che riprende la dottrina leibniziana delle monadi.

Psicologia

Una particolare attenzione Herbart ha dedicato alla psicologia, sviluppata, oltre che dal punto di vista filosofico, anche dal punto di vista propriamente scientifico, cioè sperimentale. Anzitutto egli ammette l'esistenza dell'**anima** come un «reale», per il fatto che, come tutti i reali, essa reagisce alle pressioni esercitate dagli altri reali per mezzo delle **rappresentazioni**. Il fatto che noi consideriamo le rappresentazioni come «nostre» significa, a suo avviso, che noi siamo un'anima dotata di unità, alla quale appunto le rappresentazioni appartengono. L'intera vita psichica, secondo Herbart, è costituita appunto dalle rappresentazioni, cioè dalle reazioni di tipo autoconservativo che l'anima compie di fronte all'azione degli altri reali, rappresentazioni che costituiscono l'esperienza e che ci fanno conoscere non i reali in se stessi, ma le loro relazioni reciproche (in particolare le loro relazioni a quel reale che è la nostra anima). Fino a questo punto la psicologia di Herbart è puramente filosofica.

Le rappresentazioni, tuttavia, si comportano tra di loro come forze più o meno intense, che possono concordare o opporsi l'una rispetto all'altra, e quindi possono sommarsi o sottrarsi reciprocamente secondo rapporti di tipo puramente meccanico, perfettamente calcolabili dal punto di vista quantitativo. Quando si uniscono tra di loro rappresentazioni incompatibili l'una con l'altra, si formano i sogni o le illusioni, mentre, quando si uniscono tra di loro rappresentazioni compatibili, si formano le esperienze. Tutti i nostri stati psichici, comprese quelle che noi chiamiamo facoltà (cioè la volontà e i sentimenti), sono dunque il prodotto delle rappresentazio-

ni, e non viceversa. In tal modo Herbart ritiene di elaborare una psicologia di tipo rigorosamente scientifico, cioè matematico-meccanicistico.

Etica e pedagogia

Su tale psicologia Herbart fonda anzitutto la sua etica, che secondo lui fa parte dell'«estetica», perché i giudizi valutativi di cui essa tratta, cioè l'approvare e il disapprovare, sono forme del sentire, cioè sono precisamente il consentire e il dissentire. Quando approviamo o disapproviamo delle semplici rappresentazioni, cioè riconosciamo che tra esse c'è accordo o disaccordo, i giudizi che formuliamo esprimono il bello e il brutto, cioè riguardano l'estetica propriamente detta; quando invece i nostri giudizi valutativi si riferiscono a degli atti di volontà, o volizioni, allora essi esprimono il bene e il male e riguardano l'etica. In quest'ultimo campo, secondo Herbart, noi ci formiamo, a partire dall'esperienza, dei **concetti-modello**, in base ai quali giudichiamo le nostre volizioni, cioè le approviamo o le disapproviamo.

Tali concetti-modello sono fondamentalmente cinque: il concetto di «libertà interiore», in base a cui si approva una propria volizione; il concetto di «perfezione», in base a cui si approva la volizione più intensa; il concetto di «benevolenza», in base a cui si approva una volizione altrui; quello di «diritto», in base a cui volontà diverse circa il medesimo oggetto si accordano tra loro, e il concetto di «equità», in base a cui si stabilisce la retribuzione adeguata alle buone e alle cattive azioni. La volontà buona, dunque, è il risultato di un processo compiuto a partire dall'esperienza, attraverso l'applicazione dei concetti-modello.

Su questa conclusione si fonda la **pedagogia** di Herbart, cioè la dottrina secondo la quale è possibile, suscitando determinate rappresentazioni nell'anima, orientare la vita psichica nella direzione voluta, formando in tal modo, attraverso l'educazione, una volontà buona e un carattere buono. Lo spirito umano, a suo avviso, inizialmente non è né buono né cattivo, ma può diventare l'uno o l'altro a seconda delle influenze che subisce dall'esterno attraverso le rappresentazioni. Di qui l'importanza di una buona educazione, intesa come **tecnica di suscitare le rappresentazioni** che, interagendo meccanicamente con tutte le altre e con le volizioni, formino nell'anima del fanciullo i necessari concetti-modello e lo abituino in tal modo ad agire bene. Si tratta, come si vede, di una concezione alquanto intellettualistica e meccanicistica dell'educazione, che riduce l'intera vita psichica a conoscenze e a rapporti meccanici tra conoscenze, e che tuttavia ebbe grande fortuna nel secolo XIX.

3 TRENDELENBURG

Vita e opere

Friedrich Adolf Trendelenburg nacque a Eutin (Schleswig-Holstein) nel 1802 da famiglia protestante; ebbe al ginnasio una solida formazione classica; nel 1822 iniziò gli studi universitari a Kiel, dove ebbe come professori di filosofia il kantiano Reinhold e lo schellinghiano Berger; nel 1823 si trasferì a Lipsia, dove ebbe come professore di filologia classica il grecista Hermann, col quale studiò a fondo Platone e Aristotele, e nel 1824 si trasferì a Berlino, dove completò gli studi universitari, avendo come professori di filologia classica l'antichista Boeckh e Immanuel

Bekker (il grande editore di Aristotele) e come professori di filosofia Schleiermacher, per il quale si entusiasmò, e, per un semestre, lo stesso Hegel. Nel 1826 conseguì la laurea e la libera docenza con due dissertazioni riguardanti entrambe l'interpretazione aristotelica di Platone. La prima ebbe come correlatore Hegel, che la lodò, e la seconda, pubblicata col titolo *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata* (*La dottrina platonica delle idee e dei numeri illustrata da Aristotele*), ebbe gli elogi di Boeckh, Bekker e Brandis, cioè dei migliori filologi dell'epoca.

Dal 1826 al 1833 Trendelenburg fu precettore privato presso una famiglia di Berlino, entrò a far parte del gruppo degli hegeliani, con i quali però si trovò presto in disaccordo, e ne uscì alla morte di Hegel. Nel 1833 pubblicò un'edizione, con traduzione e commento, del *De anima* di Aristotele, che gli valse la nomina, da parte del ministro von Altenstein, a professore straordinario nell'università di Berlino, diventando ordinario nel 1837. In questo periodo pubblicò uno scritto sulle categorie di Aristotele (*De Aristotelis Categoriis*, 1833), nonché un'antologia della logica aristotelica (*Elementa Logices Aristoteleae*, 1836). Tenne corsi di logica, metafisica, pedagogia, etica e filosofia del diritto, avendo come ascoltatori, tra gli altri, Kierkegaard e Marx. Nel 1840 pubblicò la sua opera maggiore, le *Logische Untersuchungen* (*Ricerche logiche*), contenente una critica della dialettica hegeliana che divenne famosa, perché influenzò molti filosofi contemporanei (oltre ai due già citati, anche Feuerbach, che pure aveva già rivolto a Hegel critiche analoghe) e suscitò una «riforma della dialettica» da parte degli hegeliani sia tedeschi che, successivamente, italiani.

Nel 1846 Trendelenburg tornò allo studio di Aristotele, pubblicando il primo volume della sua *Geschichte der Kategorienlehre* (*Storia della dottrina delle categorie*), dedicato appunto alle categorie di Aristotele, e nel 1860 pubblicò un'importante opera di etica e filosofia del diritto, *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* (*Diritto naturale sulla base dell'etica*). Nel frattempo fu per tre volte rettore dell'università di Berlino e fu nominato segretario della classe delle scienze storico-filosofiche della Reale Accademia Prussiana delle Scienze di Berlino; fu deputato per il partito liberale nel Parlamento prussiano e ricevette l'offerta di una nomina a ministro, che rifiutò. Morì nel 1872, continuando ad influenzare con la sua opera la filosofia tedesca della seconda metà dell'Ottocento: ebbe infatti come continuatori Eucken, Teichmüller, von Hertling, Brentano e Dilthey.

Identità di logica e metafisica

Sin dal suo primo scritto sulle categorie di Aristotele (1833) Trendelenburg, pur individuando nell'analisi grammaticale del discorso il «filo conduttore» per la deduzione delle categorie aristoteliche (deduzione che Kant aveva dichiarato di non trovare in Aristotele e che Hegel aveva realizzato per mezzo della dialettica), affermò risolutamente che le categorie hanno anche un valore logico e ontologico insieme. Ciò lo condusse a sostenere, nel primo capitolo delle *Ricerche logiche*, l'**identità di logica e metafisica**, quali aspetti inseparabili della filosofia intesa come «scienza fondamentale». Le forme fondamentali del pensiero, infatti, che sono oggetto della logica, coincidono a suo avviso con le forme fondamentali dell'essere, che sono oggetto della metafisica.

Perciò, nel secondo capitolo della stessa opera, Trendelenburg critica aspramente la logica formale, cioè la scienza del pensiero che prescinde dal suo rapporto con l'es-

sere, la quale a suo avviso risale non ad Aristotele, ma a Leibniz e a Wolff. Da questo punto di vista egli si oppone anche a Herbart, osservando che le contraddizioni da questi rilevate nell'esperienza dipendono dall'avere scambiato il principio di non-contraddizione aristotelico col principio di identità della tradizione leibniziana e wolffiana, il quale impone di intendere l'essere in senso statico, impedendo di comprendere l'identità del diverso. Si noti come, sia a proposito dell'identità tra logica e metafisica, sia a proposito della critica a Herbart, Trendelenburg si rivela al tempo stesso vicino ad Aristotele e a Hegel, dal quale ultimo si distingue solo perché mantiene la validità del principio di non-contraddizione.

La critica alla dialettica hegeliana

Ma la dottrina di Trendelenburg che maggiormente influenzò la filosofia del suo tempo è la famosa critica della dialettica hegeliana, contenuta nel terzo capitolo delle *Ricerche logiche*. La tesi generale di Trendelenburg è che la dialettica hegeliana, pretendendo di essere una dialettica del pensiero puro, operante cioè per mezzo di categorie puramente logiche, non riesce a spiegare il movimento della realtà, di cui invece vuole essere la descrizione e la legge. Egli illustra questa tesi per mezzo di due obiezioni, le quali assumono a titolo di esempio rispettivamente la costruzione della prima triade della logica di Hegel e il concetto di negazione.

La prima obiezione riguarda la deduzione del divenire dall'essere e dal nulla: secondo Trendelenburg l'essere e il nulla sono due concetti astratti, del tutto statici, i quali non possono in alcun modo generare il divenire, perché la somma di due realtà in quiete non può produrre il movimento. La seconda obiezione consiste invece nell'osservare come Hegel pretenda che la negazione di cui si serve sia puramente logica, cioè sia una vera e propria contraddizione, mentre invece essa è un'opposizione reale, cioè una semplice contrarietà, senza la quale non si riuscirebbe a spiegare il divenire reale, cioè il movimento. In entrambi i casi, conclude Trendelenburg, la dialettica hegeliana funziona solo perché in essa si introduce surrettiziamente un'**intuizione sensibile**, cioè un dato di esperienza, quale è appunto l'intuizione del movimento o quella della contrarietà. Alla dialettica hegeliana, dunque, Trendelenburg contrappone una filosofia fondata sull'**esperienza**, ritornando in questo modo, oltre che ad Aristotele, anche a Kant (da cui deriva la distinzione tra contraddizione logica e opposizione reale).

Natura e diritto naturale

In luogo della dialettica hegeliana Trendelenburg propone, sempre nelle *Ricerche logiche*, un suo «metodo genetico», il quale assume come categoria a priori quella di **movimento** e trova la verifica di questa precisamente nell'esperienza, costruendo in tal modo una scienza a priori della realtà, cosa che Kant riusciva a fare solo per il fenomeno. La categoria del movimento consente di comprendere anche lo spazio e il tempo, forme a priori dell'intuizione valide, secondo Trendelenburg, non per il fenomeno, come sosteneva Kant, ma per la stessa realtà. Da essa inoltre si deducono le «categorie reali», concetti a priori applicabili all'esperienza.

Tra le categorie reali c'è anche quella di **fine**, la quale pertanto ha un valore non solo regolativo, come sosteneva Kant, ma anche costitutivo della nostra conoscenza, e quindi ci permette di riconoscere nella natura un ordine finalistico, che è anche la

prova dell'esistenza di Dio. Su questo ordine si fonda – sostiene Trendelenburg nell'opera sul *Diritto naturale* – l'etica, cioè la norma morale del comportamento umano, e sull'etica si fonda il diritto naturale. Abbiamo così la riproposizione di una visione della realtà di tipo classicheggiante, o aristotelizzante, anche se fortemente venata da presupposti di tipo kantiano, quali il carattere a priori delle categorie, che contrastano con l'importanza, asserita da Trendelenburg, dell'esperienza.

4 Destra e sinistra hegeliane

La distinzione tra «destra» e «sinistra»

Già negli anni immediatamente successivi alla morte di Hegel, cioè nel 1832 e 1833, si determinò, all'interno della sua scuola, una serie di divergenze a proposito di alcune importanti dottrine hegeliane che si prestavano a interpretazioni opposte. Queste vertevano soprattutto sulla concezione della religione e della politica. La definizione hegeliana della **religione** come «rappresentazione» dell'Assoluto poteva infatti essere interpretata sia nel senso che la religione mantiene un contenuto di verità, costituito dai dogmi del cristianesimo, anche se la sua forma è inadeguata ad esprimerlo, sia nel senso che la religione, a causa dell'inadeguatezza della sua forma, deve essere soppiantata dalla filosofia, la quale ne trasforma profondamente anche il contenuto. Nel primo caso la filosofia hegeliana appare perfettamente compatibile con l'adesione al cristianesimo (naturalmente nella sua versione protestante), mentre nel secondo essa risulta del tutto incompatibile con questo.

Un problema analogo si poneva a proposito della concezione hegeliana della **politica** e dello Stato, dove l'affermazione secondo cui «ciò che è reale è razionale» poteva essere interpretata come affermazione della razionalità del reale, e quindi anche delle istituzioni esistenti, considerate come già razionali e bisognose soltanto di essere «comprese», oppure come affermazione della necessità che il reale diventi razionale, e quindi come critica delle istituzioni esistenti, considerate come irrazionali e quindi bisognose di essere trasformate. Nel primo caso la posizione hegeliana comporta la giustificazione dello Stato prussiano esistente al suo tempo, mentre nel secondo comporta un atteggiamento di critica o addirittura di ribellione.

La prima interpretazione fu sostenuta da quella che Strauß nel 1835 chiamò la «destra hegeliana» e la seconda da quella che egli chiamò la «sinistra hegeliana», tuttavia queste due posizioni erano già note in precedenza come sostenute rispettivamente dai «Vecchi hegeliani», cioè dagli scolari più anziani, e la seconda dai «Giovani hegeliani», cioè dagli scolari più giovani. I «Vecchi hegeliani», classificati poi come «destra», comprendevano, tra gli altri, **Philipp Mahrheineke** (1780-1846), che fu collega di Hegel a Berlino, **Karl Friedrich Göschel** (1781-1861), **Kasimir Conradi** (1786-1849), **Georg Andreas Gabler** (1786-1853), che insegnò a Berlino, **Friedrich Wilhelm Hinrichs** (1794-1861), che insegnò a Halle. Questi sostenevano tutti la conciliabilità tra hegelismo e cristianesimo protestante, e quindi la verità di dogmi quali l'incarnazione, di dottrine quali l'immortalità dell'anima e in genere degli aspetti soprannaturali del cristianesimo.

Alla classificazione tra «destra» e «sinistra» Strauß aggiunse anche un «centro», nel quale collocò alcuni scolari di Hegel di tendenza liberale, cioè critica verso lo Stato prussiano, ma non al punto da volere una vera e propria rivoluzione, quali **Eduard**

Gans (1798-1893), autore delle *Aggiunte* ai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel e professore di diritto a Berlino, **Karl Ludwig Michelet** (1801-1893), che insegnò anch'egli a Berlino, presiedette la Società Filosofica di Berlino e fondò la rivista «Der Gedanke» («Il pensiero»), **Karl Friedrich Rosenkranz** (1805-1879), che insegnò a Königsberg e scrisse una famosa *Vita di Hegel*.

Sono, infine, vicini alla «destra» o al «centro» alcuni storici della filosofia, come **Johann Eduard Erdmann** (1805-1892), che insegnò a Halle, **Eduard Zeller** (1814-1908), autore di una monumentale storia della filosofia greca, e **Kuno Fischer** (1824-1907), autore di una storia della filosofia moderna e di una «riforma» della dialettica hegeliana che teneva conto delle obiezioni di Trendelenburg.

La sinistra hegeliana: Strauß

L'autore della classificazione della scuola hegeliana in «destra, sinistra e centro» è, come abbiamo detto, **David Friedrich Strauß**, il quale collocò se stesso senz'altro nella «sinistra».

Nato a Ludwigsburg (Württemberg) nel 1808, Strauß studiò teologia a Tubinga, dove aveva studiato anche Hegel, ed ebbe come maestro Ferdinand Christian Baur, hegeliano, iniziatore della scuola storico-critica di teologia che prese il nome appunto da Tubinga. Nel 1831 si recò a Berlino per ascoltare Hegel e, dopo la morte di questi, tornò a Tubinga per insegnare come ripetitore. La sua opera più famosa è la *Vita di Gesù*, pubblicata nel 1835, che scatenò una ridda di polemiche e gli fece perdere il posto. Dopo avere scritto altre opere ed avere incontrato varie difficoltà a causa del suo pensiero, Strauß morì nel 1874.

Strauß anzitutto accetta l'interpretazione hegeliana della religione come rappresentazione destinata ad essere superata nella filosofia, eliminando tutti gli aspetti soprannaturali del cristianesimo e cercando di darne una spiegazione in termini rigorosamente razionali. Ma egli va oltre Hegel, accusandolo di non avere applicato ai testi sacri il metodo della critica storica. Quest'ultimo porta Strauß a negare completamente la storicità dei *Vangeli*, cioè il carattere di verità delle narrazioni storiche che essi contengono, a causa delle implicazioni soprannaturali che tale storicità comporta (per esempio i miracoli).

Secondo Strauß, pertanto, la narrazione evangelica è soltanto un **mito**, cioè un racconto privo di verità storica e tuttavia dotato di una verità simbolica. Gesù non era il figlio di Dio, ma fu creduto tale dai suoi primi discepoli, i quali attendevano il Messia promesso dalla religione ebraica, e perciò costruirono su di lui una serie di narrazioni che pretendono di essere storiche, mentre in realtà non sono tali. La verità simbolica contenuta nel mito di Gesù, secondo Strauß, è espressa soprattutto dal dogma dell'incarnazione, il quale non significa che Dio si sia realmente incarnato in un singolo uomo, bensì che egli si è incarnato nell'intera **umanità**, o, meglio, che l'unico Dio realmente esistente è l'umanità stessa.

Heine, Bauer e Ruge

Un precursore della sinistra hegeliana può essere considerato il poeta **Heinrich Heine** (1797-1856), il quale nello scritto *Sulla storia della religione e della filosofia in Germania* (1834) sostenne che i Tedeschi, dopo aver fatto una rivoluzione puramente

spirituale, cominciata con la Riforma e conclusasi con Hegel, dovevano ora fare una rivoluzione anche politica, come avevano fatto i Francesi nel 1789.

Nella «sinistra» si schierò apertamente, dopo avere inizialmente appartenuto alla «destra», **Bruno Bauer** (1809-1882), allievo di Mahrheineke a Berlino, poi professore di teologia nella stessa università e a Bonn, infine privato dell'insegnamento a causa delle sue idee. Nell'opera *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo ed anticristo* (1841), dove finge di condannare Hegel, Bauer sostiene che in realtà la filosofia di Hegel è un perfetto **ateismo**, perché sostituisce alla religione la filosofia, identifica Dio con l'uomo e rivela che la rappresentazione religiosa di Dio non è altro che una divinizzazione dell'uomo. Bauer sostiene in generale una filosofia radicalmente «**critica**», la quale in nome della «soggettività», cioè della ragione e della libertà, critichi la realtà esistente, o «positiva», sia religiosa che politica, in quanto espressione di oggettività, cioè di alienazione.

Un altro esponente dichiarato della sinistra hegeliana è **Arnold Ruge** (1802-1880), fondatore nel 1838 degli «Annali di Halle per la scienza e l'arte tedesca», trasformati poi nel 1841 in «Annali tedeschi per la scienza e l'arte», che furono una specie di organo ufficiale della scuola (ad essi collaborarono anche Heine, Strauß, Feuerbach e Marx). Questi conferisce alle posizioni della «sinistra» un carattere nettamente politico, identificando la ragione e la libertà con l'idea repubblicana e democratica ed assegnando alla critica filosofica della realtà il compito di preparare la rivoluzione politica. Ruge ritiene che di tale rivoluzione dovrà essere autore il popolo, anche se egli non la concepisce in termini economico-sociali, ma solo in termini politici, cioè come instaurazione di una democrazia repubblicana. A causa delle sue idee politiche Ruge fu perseguitato dal governo prussiano e dovette riparare prima in Francia e poi in Inghilterra.

Stirner

Alla sinistra hegeliana appartenne solo inizialmente **Max Stirner** (pseudonimo di Johann Kaspar Schmidt) (1806-1856), la cui opera più famosa è *L'unico e la sua proprietà*, del 1844. Egli infatti riprende la critica della sinistra hegeliana contro l'oggettività e l'alienazione, cioè contro la realtà politica esistente, ma la sostiene in nome non di un soggetto puramente spirituale, quale è la soggettività di cui parla Bauer, o dell'umanità, o del popolo, di cui parlano rispettivamente Strauß e Ruge, bensì in nome del **singolo individuo** umano. Questi, secondo Stirner, è appunto l'«**unico**», cioè l'assoluto, che non ha bisogno degli altri ed entra in società con essi solo per affermare se stesso. L'unico è essenzialmente volontà, cioè desiderio di potenza, una potenza che si esprime nella negazione di ogni altra cosa, di Dio, della società, degli altri. L'espressione della volontà del singolo è la **proprietà**, cioè la piena disponibilità di sé e delle cose: non ci sono altri diritti, secondo Stirner, se non quelli che il singolo è in grado di far valere con la sua forza.

5 Feuerbach

Il filosofo nel quale si compie il passaggio da posizioni inizialmente hegeliane, sia pure interpretate nella direzione della «sinistra», a posizioni fortemente antihegeliane, è **Ludwig Feuerbach**.

Vita e opere

Nato a Landshut, in Baviera, nel 1804, Feuerbach studiò prima teologia a Heidelberg, dove ebbe come maestro Karl Daub, hegeliano, e poi, nel 1824, andò a Berlino, dove frequentò per due anni i corsi di Hegel, convincendosi ad abbandonare la teologia per la filosofia. In questa materia si laureò ad Erlangen, dove ottenne nel 1828 la libera docenza con una dissertazione dal titolo *De ratione una, universali, infinita* e tenne dei corsi di storia della filosofia, di logica e di metafisica. Nel 1830, mentre Hegel era ancora vivo, Feuerbach scrisse i *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (*Pensieri sulla morte e l'immortalità*), in cui propose un'interpretazione della filosofia hegeliana opposta a quella della «destra» e precorritrice di quella che sarebbe stata, di lì a qualche anno, la posizione della «sinistra». Ciò gli costò la perdita dell'insegnamento universitario. Su questa posizione, ancora sostanzialmente hegeliana, egli rimase fino al 1837-38, scrivendo una *Esposizione, sviluppo e critica della filosofia leibniziana* (1836) e una monografia su *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia dell'umanità* (1838).

Avendo contratto nel 1837 un matrimonio che gli procurò una piccola rendita, Feuerbach si ritirò a vivere nel villaggio di Bruckberg, dove rimase sino al 1860, col solo intervallo di pochi mesi fra il 1848 e il 1849, quando si recò ad insegnare nell'università di Heidelberg su richiesta di alcuni studenti rivoluzionari. In questo periodo scrisse le sue opere maggiori, improntate ad una dura critica a Hegel, cioè *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (*Per la critica della filosofia hegeliana*, 1839), articolo pubblicato negli «Annali di Halle» diretti da Ruge, *Das Wesen der Christentums* (*L'essenza del cristianesimo*, 1841), che è la sua opera più famosa, le *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (*Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*, 1842), i *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (*Princìpi della filosofia dell'avvenire*, 1843) e *Das Wesen der Religion* (*L'essenza della religione*, 1845).

Nel 1860 Feuerbach, in seguito a dissesti finanziari, lasciò Bruckberg e si stabilì a Rechenberg, dove visse in condizioni di povertà, contando sull'aiuto finanziario di qualche amico, fino al 1872, anno della sua morte. In quest'ultimo periodo scrisse un saggio sul sacrificio nelle antiche religioni, dal titolo *Il segreto del sacrificio, ovvero l'uomo è ciò che mangia* (1862), e un'opera di filosofia morale, intitolata *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (*Sullo spiritualismo e il materialismo, specialmente in relazione alla libertà del volere*, 1863-66), dove accentuò l'orientamento materialistico della sua filosofia.

L'interpretazione di Hegel

Già in una lettera a Hegel del 1828, con cui accompagna una copia della sua dissertazione dottorale e si dichiara discepolo del grande filosofo di Stoccarda, Feuerbach avanza una sua particolare interpretazione della filosofia hegeliana, secondo cui la realtà fondamentale non è l'«io», cioè il soggetto individuale, ma la ragione universale, unità di pensiero e natura. Nella stessa dissertazione Feuerbach critica il cristianesimo perché ha introdotto la nozione di persona, divenuta fondamentale nella cultura moderna, opponendovi l'unità e l'infinità della ragione, cioè una concezione di tipo panteistico.

Nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* egli si oppone ai tentativi della destra hegeliana di ritrovare in Hegel la dottrina dell'immortalità individuale, affermando che il

soggetto individuale è destinato a morire a causa della sua finitezza, ma la sua morte non è altro che il risolversi nello spirito universale, cioè infinito, il quale è l'unico veramente immortale. Questi, per Feuerbach, è Dio, ma non un Dio personale, contrapposto all'uomo, bensì è la stessa essenza universale dell'uomo, cioè l'umanità, da lui chiamata anche «genere» (*Gattung*), nel senso di genere umano.

La critica a Hegel

Nello scritto *Per la critica della filosofia hegeliana*, del 1839, Feuerbach muove per la prima volta alcune fondamentali obiezioni a Hegel, simili a quelle sviluppate nel 1841 da Trendelenburg, che sarebbero poi state riprese, come vedremo, da Marx e da Kierkegaard. Egli critica Hegel anzitutto perché questi ha assunto come «cominciamento» del suo sistema l'essere indeterminato e astratto, anziché l'essere reale, quale ci viene attestato dall'esperienza. Indi Feuerbach osserva come dall'essere astratto sia impossibile derivare le altre categorie, cioè il nulla e il divenire, senza introdurre in tali concetti delle vere e proprie rappresentazioni, cioè delle **intuizioni sensibili** (stessa obiezione che sarà rivolta a Hegel, un anno più tardi, da Trendelenburg). Anche il concetto di nulla, secondo Feuerbach, non è un vero concetto, perché il nulla è assolutamente impensabile: pensare il nulla equivale infatti a non pensare.

Cade in tal modo l'intera dialettica hegeliana, la quale per Feuerbach non è altro che un monologo della pura speculazione con se stessa: il vero significato della dialettica, egli aggiunge, è quello di un dialogo, dialogo della speculazione, cioè del pensiero, con l'esperienza. Dimostrare, scrive Feuerbach, non è altro che confutare, e la verità consiste non nell'unità col suo contrario, come pretende Hegel, bensì nella confutazione di esso. Il vero dialettico è colui che pone in dubbio anche se stesso, cioè la propria filosofia, confrontandosi continuamente con l'esperienza, cioè con l'essere sensibile, concreto.

Feuerbach osserva poi come la famosa critica della certezza sensibile, sviluppata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, si appunti sul «qui» e sull'«ora» intesi in senso astratto, anziché su ciò che è «qui ed ora», cioè sul vero oggetto dell'intuizione sensibile, la quale pertanto non può considerarsi confutata dalla critica hegeliana. Infine Feuerbach difende la realtà della **natura** e della materia, richiamandosi all'antica filosofia greca, aristotelica in particolare, e ribadisce che l'oggetto più alto della filosofia è l'**essenza umana**, la quale nell'uomo esiste non come specie accanto alle altre specie animali, ma come il genere delle molteplici specie animali. Con questa critica, dunque, Feuerbach esce dall'idealismo e contrappone a Hegel una filosofia di tipo realistico, se non addirittura materialistico.

L'«essenza del cristianesimo»

Sulla base di tale concezione Feuerbach sviluppa nella sua opera più famosa, *L'essenza del cristianesimo*, una critica radicale della religione, e in particolare del cristianesimo, da lui considerato, così come da Hegel, la più alta delle religioni. Hegel aveva detto che la religione è rappresentazione, cioè forma inadeguata, che però esprime un contenuto di verità; secondo Feuerbach invece la religione è semplice immagine, del tutto priva di verità, anche se esprime un'esigenza necessaria dell'uo-

mo. Il suo oggetto infatti, cioè Dio, non è altro che la stessa essenza universale dell'uomo, proiettata in un oggetto trascendente, e quindi alienata, sottratta all'uomo. La religione, dunque, è frutto di un'alienazione, anzi è l'**alienazione fondamentale** dell'uomo.

Essa si produce, secondo Feuerbach, per il fatto che l'uomo ha coscienza di sé, cioè della propria essenza, la quale, come abbiamo visto, è un genere universale, cioè l'umanità, e quindi infinito. Nella sua prima forma di autocoscienza, cioè nell'autocoscienza dell'uomo comune, che è un'autocoscienza ancora infantile, l'uomo concepisce tale essenza infinita come un oggetto esterno, che sta fuori di sé, quale appunto il Dio trascendente della religione. Ad essa l'uomo attribuisce i caratteri che sono propri della sua stessa umanità, cioè la sapienza, la giustizia, l'amore, elevandoli ad un grado infinito. Ma, per sottolineare questa infinità, l'uomo deve accentuare il più possibile la distanza tra Dio e se stesso, e quindi deve degradarsi, impoverirsi. Quanto maggiore è il grado di realtà che si attribuisce a Dio, tanto minore, secondo Feuerbach, è quello che si lascia all'uomo.

Anzi il sentimento della propria miseria, la sofferenza per la propria limitatezza, spingono l'uomo a proiettare tutte le perfezioni in Dio, quasi per trovare in lui una compensazione alla propria finitezza, una consolazione al proprio dolore. L'uomo appaga il proprio desiderio, o bisogno, di infinità personificando il suo oggetto. Perciò la religione è una dottrina di salvezza, intesa nel senso egoistico e utilitaristico di salvezza individuale. Solo la filosofia, secondo Feuerbach, svela l'«essenza antropologica» della religione come alienazione, mostrando che Dio non è altri che l'uomo, cioè il genere umano, l'umanità, e sostituendo in tal modo se stessa alla religione.

La «filosofia dell'avvenire»

In luogo della religione, e della «filosofia speculativa», cioè hegeliana, Feuerbach propone una nuova filosofia, da realizzarsi attraverso una «riforma della filosofia», e la chiama «filosofia dell'avvenire». Nelle *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* egli afferma che, se l'antropologia è – come abbiamo visto – il segreto della teologia, la teologia è a sua volta il segreto della filosofia speculativa, cioè la filosofia hegeliana non è altro che una teologia, ma di tipo panteistico, che deve coerentemente risolversi nell'ateismo.

Per attuare la riforma della filosofia è necessario, dice Feuerbach, **rovesciare i rapporti di predicazione**, cioè ripristinare nella sua posizione di soggetto ciò che Hegel ha trasformato in un predicato: il vero soggetto è l'essere, mentre il pensiero non è altro che un predicato. Hegel invece, afferma Feuerbach, ha posto come soggetto il pensiero che pensa se stesso, cioè lo spirito assoluto, Dio, e ha fatto dell'essere, cioè degli oggetti reali, vale a dire la natura e l'uomo, i suoi predicati, riducendoli ai concetti attraverso cui si sviluppa il pensiero. È evidente l'impostazione aristotelica di questa critica a Hegel, la quale risente indubbiamente di quelle rivoltegli appena un anno prima, come abbiamo visto, da Trendelenburg.

Nei *Princìpi della filosofia dell'avvenire* Feuerbach espone la sua nuova filosofia, affermando che esiste solo ciò che è sensibile, ossia ciò che può essere oggetto di sensazione, o anche di sentimento, da parte di un altro. L'uomo stesso esiste in quanto è oggetto di sentimento da parte di un altro uomo, cioè è un «io» che subisce un'azione da parte di un «tu». Il rapporto «io-tu», ossia l'**amore**, è dunque il fondamento di

ogni realtà, in particolare della realtà più alta, quale è appunto l'uomo. Questi è essenzialmente corpo, cioè capacità di sentire e di essere sentito, ma il sentire attraverso cui si percepisce l'altro non è solo sensazione corporea, cioè «sangue», bensì anche percezione dei sentimenti interni, cioè «cuore». Perciò il precetto fondamentale dell'etica, secondo Feuerbach, è l'amore per gli uomini, e solo nella comunione, nell'unità dell'uomo con l'uomo, è contenuta l'essenza universale dell'umanità.

6 Marx

Critico, e in parte anche continuatore, di Hegel, anche se autore di una concezione per molti altri aspetti originale e soprattutto destinata ad influenzare profondamente la storia politico-sociale, è **Karl Marx**.

Vita e opere

Marx nacque a Treviri (Renania) il 5 maggio del 1818, da famiglia ebraica costretta a convertirsi al protestantesimo dalle leggi antisemitiche; studiò giurisprudenza prima a Bonn e poi, dal 1836, a Berlino, dove seguì i corsi dello storicista Savigny e di Eduard Gans, hegeliano di tendenze liberali. Qui entrò nel «Doktorclub», un circolo di hegeliani, e strinse amicizia soprattutto con Bruno Bauer, che proprio in quegli anni stava passando dalla destra alla sinistra hegeliana. A partire dal 1838 Marx si orientò verso lo studio della filosofia, aderendo a posizioni sostanzialmente hegeliane, e preparò una tesi di laurea in questa disciplina, dal titolo *Differenz der Demokritischen und Epikurischen Naturphilosophie* (*Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*), che presentò nel 1841 all'università di Jena, conseguendovi la laurea *in absentia*.

Dopo la laurea Marx tentò la carriera universitaria, confidando nell'appoggio dell'amico Bauer, allora professore a Bonn, ma, in seguito all'allontanamento di quest'ultimo dall'università, dovette rinunciarvi, dedicandosi al giornalismo. Dal 1841 fu infatti redattore della «Rheinische Zeitung» («Gazzetta renana»), giornale liberal-radicale a cui collaboravano gli esponenti della sinistra hegeliana (Bauer, Ruge ed altri), che venne chiuso dal governo nel 1843. In questo periodo Marx studiò Feuerbach e ne condivise la critica a Hegel, scrivendo a sua volta *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (*Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, 1843), di cui pubblicò però, nel 1844, solo l'introduzione negli «Annali franco-tedeschi» fondati da Ruge a Parigi, dove nel frattempo egli stesso si era trasferito. Qui Marx conobbe i socialisti Proudhon e Blanc e soprattutto Friedrich Engels, allora studioso di economia, che diventò suo collaboratore per tutta la vita. Egli stesso cominciò a interessarsi di economia, studiando gli autori dell'economia politica classica (Smith, Ricardo e altri) e scrivendo, sempre nel 1844, i cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, rimasti inediti e pubblicati solo nel 1932. In questo periodo avvenne la sua adesione al comunismo.

Nel 1845, a causa della sua collaborazione ad un giornale di socialisti tedeschi che si pubblicava in Francia, il «Vorwärts!» («Avanti!»), Marx fu espulso dal paese e si recò a Bruxelles, dove scrisse in collaborazione con Engels *Die Heilige Familie* (*La sacra famiglia*), *Die deutsche Ideologie* (*L'ideologia tedesca*) e le *Thesen über Feuerbach* (*Tesi su Feuerbach*), tutte nel 1845, in cui si criticano prima gli esponenti della sinistra hegeliana (Bruno

Bauer, suo fratello Edgar e Stirner) e poi lo stesso Feuerbach, e, nel 1847, la *Misère de la philosophie* (*Miseria della filosofia*), in cui si critica Proudhon. Nel 1848, per incarico della «Lega dei comunisti», Marx ed Engels scrissero il *Manifesto del partito comunista*.

Scoppiata la rivoluzione del 1848, Marx tornò in Germania, dove fondò a Colonia la «Neue Rheinische Zeitung» («Nuova Gazzetta renana»), che però fu subito chiusa per il fallimento della rivoluzione. Riparato di nuovo a Parigi, Marx fu nuovamente espulso anche dalla Francia e si rifugiò a Londra, dove visse fino alla morte (1883), mantenendo se stesso e la sua famiglia praticamente grazie all'aiuto finanziario dell'amico Engels. In questo periodo si dedicò soprattutto a studi di economia, scrivendo i *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (*Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, 1857-58), pubblicati solo nel 1939-41, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (*Per la critica dell'economia politica*, 1859) e *Das Kapital*. Il primo libro di quest'opera uscì nel 1867, mentre il secondo e il terzo uscirono postumi a cura di Engels, così come le *Theorien über den Mehrwert* (*Teorie sul plusvalore*), che dovevano formarne il quarto libro.

Nel 1864, a Londra, Marx fondò l'«Associazione internazionale dei lavoratori», nota come «Prima Internazionale», che per vari contrasti interni si sciolse nel 1876. Alla dottrina di Marx si ispirò il partito operaio tedesco, fondato a Eisenach nel 1869, che poi prese il nome di Partito social-democratico. Quando però, nel 1875, questo partito si fuse con l'Associazione nazionale degli operai tedeschi fondata da Ferdinand Lassalle, filosofo tedesco socialista, già amico di Marx e poi entrato in dissidio con lui, Marx prese le distanze da esso, scrivendo la *Kritik der Gothaer Programms* (*Critica del programma di Gotha*), che fu la sua ultima opera importante.

La critica a Hegel

Già nella tesi di laurea, e specialmente nei lavori preparatori ad essa, Marx, prendendo posizione a favore di Epicuro, si schiera implicitamente con i «Giovani hegeliani» contro Hegel, e mostra di essere al corrente delle critiche rivolte a quest'ultimo da Feuerbach e da Trendelenburg. Anzi, in polemica contro lo stesso Trendelenburg, egli prende le difese addirittura della dialettica di Aristotele, da lui giudicata molto più reale e meno formale di quella di Trendelenburg. Negli stessi scritti Marx rileva l'inadeguatezza di una filosofia, come quella hegeliana, che vorrebbe comprendere interamente il mondo, ma lascia sussistere accanto al mondo reale-razionale un mondo apparente, ed afferma la necessità di una filosofia nuova, che si ponga col mondo in un rapporto pratico di trasformazione.

Ma la presa di posizione radicalmente critica nei confronti di Hegel si ha con la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, dove Marx critica uno ad uno i paragrafi dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel dedicati al rapporto tra famiglia, società civile e Stato. Una prima importante osservazione sviluppata da Marx è che, in Hegel, famiglia e società civile sono due momenti astratti, o ideali, che trovano la loro realtà concreta nello Stato, incarnazione dell'idea reale, cioè dello Spirito; invece, secondo Marx, famiglia e società civile sono i veri soggetti reali, che agiscono nella realtà e sono indispensabili all'esistenza dello Stato, mentre lo Stato non è altro che un'idea, nella quale Hegel vorrebbe unificarli. Insomma Hegel scambia l'elemento ideale, lo Stato, per il soggetto concreto della storia e gli effettivi soggetti reali, la famiglia e la società civile, per suoi momenti, ovvero per suoi predicati, commettendo un'**inversione di soggetto e predicato**. Marx riprende dunque l'accusa mossa a He-

gel da Feuerbach nel 1839, di avere cioè invertito i rapporti di predicazione. Il linguaggio in cui si esprime il giovane Marx è addirittura aristotelico, infatti egli indica il soggetto reale col termine *hypokèimenon*, cioè «sostrato».

Ma nella stessa opera Marx muove a Hegel anche una seconda obiezione, cioè quella di avere considerato i ceti (gli *Stände*, cioè gli «stati»), di cui è formata la società civile, come elementi di mediazione tra l'individuo, particolare, e lo Stato, universale, mentre per Marx dopo la Rivoluzione francese i ceti sono stati sostituiti dalle «classi sociali» (caratterizzate dall'uguaglianza giuridica e dalla disuguaglianza economica), le quali sono realtà tra loro opposte, cioè sono i termini di un'opposizione reale, in cui non è possibile nessuna mediazione logica. Insomma, per Hegel la contraddizione è solo nel fenomeno, cioè nella realtà finita, che è pura apparenza, mentre nell'idea, che è la realtà vera, c'è l'unità; per Marx, al contrario, **la contraddizione è reale**, esiste nella società civile, che è la vera realtà, e non può essere risolta nell'unità dell'idea. Si noterà che qui Marx concepisce la contraddizione nei termini di quella che Kant chiamava opposizione reale e Aristotele contrarietà, e, accusando Hegel di averla confusa con la contraddizione logica, riprende esattamente la critica mossagli da Trendelenburg nel 1840.

Analoga a questa è la critica che Marx muove alla **dialettica hegeliana** un anno dopo, cioè nei *Manoscritti economico-filosofici*, dove l'opera di Hegel presa in considerazione è la *Fenomenologia dello spirito* e Feuerbach è esplicitamente menzionato. Della dialettica hegeliana Marx non critica la forma, cioè «la negazione della negazione», vale a dire la posizione della contraddizione e l'affermazione della necessità del suo superamento, bensì il contenuto, ossia il modo in cui sono intesi i termini della contraddizione e la loro sintesi. I primi, cioè le realtà finite, che Hegel considera puramente ideali, sono infatti per Marx autentiche realtà, quali la coscienza, cioè l'uomo, e l'autocoscienza, cioè l'uomo che si oggettiva nel prodotto del suo lavoro, mentre la sintesi indicata da Hegel, ossia il sapere assoluto, o l'infinito, che per Hegel è l'unica vera realtà, per Marx è soltanto un «oggetto mistico», cioè un'ipostatizzazione del pensiero umano, da cui, tra l'altro, non si vede come possa generarsi la natura.

La stessa critica ritorna nel «Poscritto» alla seconda edizione del *Capitale*, uscita nel 1873, cioè trent'anni più tardi. Qui Marx dichiara che Hegel è stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente «le forme generali del movimento della dialettica», cioè il movimento prodotto dalla contraddizione, in base a cui «la comprensione positiva dello stato di cose esistenti include simultaneamente la comprensione della negazione di esso, cioè del suo necessario tramonto». In Hegel, tuttavia, la dialettica è stata «**capovolta**», perché il soggetto reale del movimento è stato identificato con l'idea, cioè col processo del pensiero, e il reale è stato identificato col fenomeno, cioè con l'apparenza esterna di tale processo. Per scoprire il «nocciolo razionale» della dialettica hegeliana, racchiuso entro il suo «guscio mistico», è necessario pertanto, secondo Marx, «**rovesciarla**», cioè restituire il ruolo di soggetto reale del processo alla società e alle sue classi. In tal modo la dialettica diventa «critica e rivoluzionaria».

Dalla filosofia all'economia

Il soggiorno di Marx a Parigi, iniziatosi nel 1844, orientò il suo interesse decisamente verso i problemi economici, come è attestato dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, che contengono la prima formulazione della sua critica all'economia

politica classica. Da questa Marx riprende anzitutto la nozione di **lavoro**, osservando che nella società capitalistica, formatasi in seguito alla rivoluzione industriale, cioè all'introduzione delle macchine come mezzi di produzione, il lavoro non è altro che una merce, il cui prezzo è costituito dal salario, il quale è determinato unicamente dalla legge della domanda e dell'offerta. Poiché l'operaio è costretto, per sopravvivere, a vendere il suo lavoro, colui che lo acquista, cioè il padrone delle macchine, lo paga al prezzo più basso possibile e si appropria della differenza tra il valore del prodotto e il costo della forza-lavoro necessaria a produrlo, che costituisce il suo profitto, formando in tal modo il **capitale**. La tendenza della società capitalistica è di pagare il lavoro sempre meno e di accrescere sempre più il profitto, cioè il capitale, determinando in tal modo uno sfruttamento sempre maggiore degli operai. In tal modo si costituiscono in essa due classi, la **borghesia**, o classe dei capitalisti, i quali sono proprietari dei mezzi di produzione, e il **proletariato**, o classe degli operai, i quali sono proprietari soltanto della propria «prole»: queste due classi sono necessariamente in conflitto tra di loro, cioè costituiscono i termini di un'opposizione reale.

Fino a questo punto l'analisi di Marx non si discosta gran che da quella degli economisti politici classici, in particolare di Ricardo, il quale aveva già affermato il carattere necessariamente conflittuale della società industriale. Un contributo originale portato da Marx, grazie alla sua formazione hegeliana, è invece l'osservazione che il lavoro è un'**oggettivazione** dell'uomo, perché l'uomo si realizza nel prodotto del suo lavoro, cioè trasferisce, per così dire, in esso la sua stessa essenza, come aveva detto Hegel nella *Fenomenologia*. Tuttavia, aggiunge Marx, nella società capitalistica la proprietà del prodotto del lavoro viene sottratta a colui che lo produce, cioè all'operaio, perciò l'oggettivazione si trasforma in una **alienazione** e quindi l'uomo non solo si oggettiva nel lavoro, ma anche si aliena in esso, cioè diventa proprietà altrui, viene espropriato della sua stessa essenza.

L'alienazione però, prosegue Marx, non è necessaria, come credeva Hegel, il quale la confondeva con l'oggettivazione, ma è dovuta solo al modo in cui è organizzata la produzione nella società capitalistica, cioè al fatto che in questa i mezzi di produzione, vale a dire le macchine, sono proprietà privata. Tale situazione, secondo Marx, non è dunque naturale, come sostiene l'economia politica classica, ma è legata ad una determinata situazione storica e pertanto è superabile. Il superamento di essa è costituito dal **comunismo**, cioè da una nuova organizzazione dei rapporti di produzione, in cui la proprietà privata dei mezzi di produzione, che è la vera causa dell'alienazione, sia stata abolita e questi siano diventati di proprietà comune.

Nella società comunista, pertanto, cessa l'alienazione del lavoro (non il lavoro come oggettivazione di sé), cioè l'uomo si **riappropria** della sua essenza, realizza la perfetta autocoscienza, vale a dire la coscienza di sé come essere sociale, ovvero come «essere appartenente ad un genere» (*Gattungswesen*, termine, come abbiamo visto, usato già da Feuerbach). In tal modo l'uomo si **riconcilia** con gli altri uomini e si riconcilia anche con la natura, perché questa, trasformata da un lavoro non più alienato, non è più causa di alienazione e viene essa stessa umanizzata. Il comunismo dunque, conclude Marx, è un perfetto umanismo ed insieme un perfetto naturalismo.

Qui, come si vede, Marx applica alla società capitalistica l'analisi fatta dall'economia politica classica, però a differenza da quest'ultima, egli ritiene che le leggi della società capitalistica non siano leggi naturali, cioè universali ed eterne, ma siano espressione di una situazione storica particolare e destinata a cessare: in ciò consiste

la sua **critica dell'economia politica** classica, cioè la negazione del suo carattere di scienza, di conoscenza di leggi necessarie. Marx applica inoltre alla società capitalistica la dialettica hegeliana, descrivendola in termini di alienazione (o espropriazione) e riconciliazione (o riappropriazione), ma sostituendo al soggetto posto da Hegel, che è lo Spirito oggettivo, le classi sociali, cioè la borghesia ed il proletariato. La dialettica hegeliana, sulle orme di Feuerbach, viene in tal modo «rovesciata».

La concezione materialistica della storia

Il passaggio di Marx da interessi prevalentemente filosofici a interessi prevalentemente economici, contrassegnato dalla collaborazione con Engels, lo portò al distacco definitivo prima dalla sinistra hegeliana (i fratelli Bauer e i loro seguaci, soprannominati spregiativamente «la Sacra famiglia»), che Marx accusò di idealismo perché sviluppava la critica di Hegel esclusivamente sul piano delle idee religiose e filosofiche, e poi dallo stesso Feuerbach, che accusò di trascurare completamente la collocazione dell'uomo nella storia. Perciò la concezione elaborata da Marx in questo periodo, vale a dire nella *Sacra famiglia*, nelle *Tesi su Feuerbach* e nell'*Ideologia tedesca*, opere scritte tutte in collaborazione con Engels, viene chiamata «materialismo storico», dove il sostantivo allude alla polemica contro la sinistra hegeliana e l'aggettivo alla polemica contro Feuerbach.

Ciò che Marx rimprovera ai «Giovani hegeliani» è di avere criticato la teologia di Hegel in nome soltanto della filosofia, cioè di avere creduto che la causa dell'alienazione umana siano soltanto le idee e che tale alienazione si possa combattere soltanto per mezzo di altre idee. In tal modo essi non solo sono rimasti degli idealisti, ma hanno finito con l'essere, loro malgrado, anche dei conservatori, perché hanno tenuto la teoria separata dalla prassi, cioè non hanno saputo indicare una via pratica per trasformare la realtà sociale e politica esistente. La loro posizione, secondo Marx, si deve considerare soltanto «**ideologia**», termine con cui egli indica una concezione puramente teorica, la quale crede di essere indipendente dalla realtà materiale, e quindi di avere valore di per se stessa, mentre in realtà ne dipende e in particolare, dipendendo dall'organizzazione capitalistica della società, contribuisce a conservarla.

A Feuerbach, invece, Marx rimprovera di avere concepito la realtà umana come natura, cioè come semplice materia statica, anziché come **prassi**, cioè come azione trasformatrice e rivoluzionaria nei confronti dello stato di cose esistente. La stessa critica alla teologia hegeliana, sviluppata da Feuerbach, rimane sul piano puramente filosofico, cioè indica nella religione la causa dell'alienazione umana, senza comprendere che l'alienazione religiosa è una conseguenza di un'alienazione più fondamentale, che è quella economica, ossia l'alienazione del lavoro, propria della società capitalistica. L'uomo, secondo Marx, crea la religione perché è alienato nel suo lavoro e cerca nella religione una consolazione alla miseria reale, cioè economica, in cui si trova. Questo è il significato della famosa espressione: «la religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, lo spirito di situazioni in cui lo spirito è assente. Essa è l'oppio del popolo». Ovviamente, una volta eliminata l'alienazione economica, scomparirà spontaneamente anche la religione.

L'uomo, secondo Marx, è essenzialmente un essere sociale, cioè storico, e pratico: «tutta la vita sociale – egli afferma – è essenzialmente pratica. Tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella prassi

umana e nella comprensione di questa prassi». Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx indica nella prassi addirittura il criterio della verità, affermando: «la questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero». In altre parole, è vero solo quel pensiero che si rivela capace di trasformare la realtà per mezzo della prassi rivoluzionaria. Perciò Marx può concludere con la celebre affermazione: «i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo».

Malgrado questa dichiarazione di sostanziale superamento della filosofia, tuttavia Marx elabora una filosofia, precisamente una **filosofia della storia**, quando afferma, nell'*Ideologia tedesca*, che gli uomini si distinguono dagli altri animali per il fatto che essi producono i propri mezzi di sussistenza, e che quindi la loro vita, il loro stesso essere, dipende dalle condizioni materiali di tale produzione, più precisamente dal **modo di produzione**. Quest'ultimo varia col variare delle condizioni materiali della produzione e con lo sviluppo delle forze produttive (cioè degli individui che producono) derivante dalla divisione del lavoro.

Nella storia si è determinata innanzitutto la divisione tra lavoro agricolo, svolto in campagna, e lavoro commerciale, svolto in città, poi la distinzione tra lavoro commerciale e lavoro industriale, e così via. A ciascuno di questi stadi corrisponde un diverso modo di organizzare la **proprietà**: anzitutto la proprietà tribale, la quale non è altro che un'estensione della proprietà familiare; poi quella delle comunità antiche, caratterizzate dal modo di produzione schiavistico e quindi dalla contrapposizione tra liberi e schiavi; poi quella della società feudale medievale, caratterizzata dalla contrapposizione tra nobili e contadini; infine quella della società industriale moderna, caratterizzata dalla contrapposizione tra borghesia e proletariato.

In ciascuna di queste fasi storiche l'intera vita umana, quindi anche le attività spirituali (politica, diritto, religione, filosofia), sono determinate dalle condizioni materiali di vita, cioè dal particolare modo di produzione caratteristico di quella fase. Quando le attività spirituali credono di essere indipendenti dalle condizioni materiali, si ha, secondo Marx, l'ideologia, cioè la falsa coscienza, vale a dire una coscienza che crede di essere indipendente, mentre non lo è. Questo perché, egli afferma, «non è la coscienza che determina la vita, ma è la vita [materiale] che determina la coscienza». Tale visione della storia è stata chiamata «**materialismo storico**», perché pone alla base della realtà non la pura materia, cioè la natura, come faceva Feuerbach, bensì la vita materiale degli uomini quale si realizza nella storia, cioè il modo in cui essi producono i propri mezzi di sussistenza.

Marx non si ferma, tuttavia, alla descrizione della storia passata, ma, rilevando nella fase storica presente al suo tempo, cioè nella società capitalistica, una serie di contraddizioni, determinate dall'alienazione del lavoro, predice la necessità di un superamento della società capitalistica e l'instaurazione della **società comunista**, caratterizzata dall'assenza della divisione del lavoro, e dunque dall'eliminazione dell'alienazione e delle stesse classi sociali. Egli anzi ha cura di precisare che «il comunismo non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente». La storia in tal modo viene ad essere un processo orientato ad un fine, l'instaurazione appunto del comunismo, dovuto non a motivi di carattere ideale, o mo-

rale, ma al movimento stesso in atto nella storia. Quest'ultimo, però, non è un movimento meccanico, bensì un «movimento pratico», prodotto cioè dall'azione umana, e precisamente una **rivoluzione**, cioè «un rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti».

Il programma politico dei comunisti

Il *Manifesto del partito comunista* si apre con l'osservazione che «la storia di ogni società sinora esistita è storia di **lotte di classi**» e che nella società industriale moderna la classe dominante è divenuta la borghesia, la quale ha avuto nella storia una funzione sommamente rivoluzionaria, perché ha eliminato tutte le altre classi (nobiltà feudale, contadini, piccoli artigiani). La borghesia tuttavia non ha eliminato le classi, ma ha creato essa stessa una nuova classe, il proletariato, che è in conflitto con essa ed è destinato a soppiantarla nel dominio della società. Quando, infatti, lo sfruttamento del proletariato, compiuto dalla borghesia attraverso l'alienazione del lavoro, avrà raggiunto limiti insopportabili, le «forze produttive», cioè il proletariato stesso, si ribelleranno ai «rapporti di produzione» vigenti, cioè alla divisione fra la classe dei proprietari dei mezzi di produzione e la classe dei proletari.

La borghesia, secondo Marx ed Engels, ha fabbricato le armi con cui ha abbattuto il feudalesimo, cioè l'industria moderna; ma la borghesia ha anche generato gli uomini che di queste stesse armi si serviranno per mandarla a morte, ovvero i proletari. Lo sviluppo sempre maggiore dell'industria, voluto dalla borghesia al fine di aumentare sempre più il profitto, creerà infatti un proletariato sempre più grande, sempre più concentrato, sempre più potente e sempre più sfruttato, che, ad un certo punto, esploderà in una **rivoluzione** aperta e, col rovesciamento violento della borghesia, stabilirà il suo dominio nella società. «Lo sviluppo della grande industria – scrivono Marx ed Engels – toglie dunque di sotto ai piedi della borghesia il terreno stesso sul quale essa produce e si appropria i prodotti. Essa produce innanzitutto i suoi propri seppellitori. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono ugualmente inevitabili».

I comunisti – scrivono sempre Marx ed Engels – sono la parte più risoluta del proletariato, quella che conosce le condizioni e l'andamento del movimento proletario, quella che ha come scopo di far sì che il proletariato prenda coscienza di sé come classe rivoluzionaria, rovesci il dominio borghese e conquisti il potere politico. La loro dottrina si riassume in un'unica espressione: **abolizione della proprietà privata** (dei mezzi di produzione).

L'instaurazione di una società comunista, in cui non esistano più le classi sociali, non sarà tuttavia immediata. Ci sarà una prima fase, detta anche **fase di transizione**, consistente nell'elevarsi del proletariato a classe dominante. In questa prima fase, secondo Marx ed Engels, verrà mantenuto in vita lo Stato, il quale è lo strumento di cui la classe dominante si serve per tenere sottomesse le altre: mentre nella società capitalistica la borghesia se ne è servita contro il proletariato, nella fase di transizione verso il comunismo il proletariato se ne servirà contro la borghesia. In questa fase la proprietà dei mezzi di produzione, cioè i fondi agricoli, i crediti, i mezzi di trasporto, le scuole, dovrà essere trasferita nelle mani dello Stato, e tutti dovranno essere costretti dallo Stato a lavorare. Quando poi, nel corso dell'evoluzione, saranno sparite tutte le differenze di classe, il potere pubblico perderà il carattere politico, cioè non ci

sarà più bisogno dello Stato. Si avrà così la fase conclusiva della rivoluzione, cioè la **società comunista** vera e propria, che Marx ed Engels definiscono come «un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti».

Nella *Critica al programma di Gotha* Marx chiamerà la prima fase «**dittatura del proletariato**», senza chiarire il significato del termine «dittatura», che non va inteso nel senso antiliberale di abolizione dei diritti politici, ma nel senso antico di esercizio provvisorio dei pieni poteri. La tradizione marxista successiva parlerà di «socialismo», per indicare la prima fase, e di «comunismo», per indicare la seconda.

In realtà Marx ed Engels usano il termine «socialismo» per indicare la loro stessa dottrina, distinguendola però dal socialismo di Proudhon – da loro definito «conservatore o borghese» perché non prevede l'abolizione della società borghese, ma solo il suo miglioramento attraverso la riduzione dello sfruttamento –, nonché dal socialismo di Saint-Simon, Fourier, Owen e altri – da loro definito «critico-utopistico» perché vuole migliorare le condizioni di esistenza di tutti, ma respinge l'azione politica rivoluzionaria. Il socialismo di Marx ed Engels è invece, a detta di loro stessi, un **socialismo scientifico**, perché si fonda su un'analisi scientifica delle condizioni sociali e sulla previsione scientifica della necessità del loro mutamento, cioè sul materialismo storico.

Quest'ultima previsione, tuttavia, non deve portare ad un atteggiamento inerte di fiduciosa attesa che le cose cambino, perché i comunisti – sempre secondo il *Manifesto* – appoggiano dappertutto ogni moto rivoluzionario contro le condizioni sociali e politiche esistenti, avendo sempre di mira l'abolizione della proprietà. «Essi dichiarano che i loro scopi non possono essere raggiunti che con l'abbattimento violento di ogni ordinamento sociale esistente. Tremino pure le classi dominanti davanti a una rivoluzione comunista. I proletari non hanno nulla da perdere in essa fuorché le loro catene. E hanno un mondo da guadagnare». Perciò il documento si chiude col famoso appello: «proletari di tutti i paesi, unitevi!».

La «critica dell'economia politica»

Dopo essere stato costretto a riparare in Inghilterra in seguito al fallimento della rivoluzione del 1848, Marx si dedicò quasi esclusivamente allo studio dell'economia politica, uno studio che nelle sue intenzioni voleva essere al tempo stesso **esposizione scientifica** del sistema dell'economia capitalistica, ossia del modo in cui questa funziona, e **critica** di essa, cioè illustrazione delle sue contraddizioni e quindi previsione scientifica del suo crollo.

Alla base di questo studio c'è la distinzione tra «struttura» e «sovrastruttura», introdotta nella prefazione all'opera *Per la critica dell'economia politica*. Per **struttura** si intende l'insieme dei rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo della società, per esempio la divisione di compiti tra liberi e schiavi nell'antichità e tra borghesia e proletariato nella società industriale moderna. La struttura, pertanto, è una realtà economica: essa costituisce la base reale sulla quale si eleva una **sovrastruttura** giuridica e politica, cioè una determinata organizzazione del potere, per esempio l'ordinamento della *pòlis* nell'antichità e dello Stato nell'età moderna, alla quale corrispondono anche determinate forme della coscienza sociale. La struttura, secondo Marx, determina la sovrastruttura, e dunque i rapporti di

produzione condizionano la vita sociale e spirituale degli uomini (vale a dire la cultura, la religione e la filosofia). «Non è la coscienza degli uomini – dice Marx – che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza».

È a livello di struttura che si producono, secondo Marx, i cambiamenti che fanno passare la società da una fase storica ad un'altra. Tali cambiamenti avvengono quando lo sviluppo delle forze produttive (nella società moderna il proletariato) entra in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti (nella società moderna la proprietà dei mezzi di produzione da parte della borghesia). Con il cambiamento della base economica si sconvolge allora, più o meno rapidamente, tutta la gigantesca sovrastruttura. Ebbene, tali cambiamenti, per essere compresi, devono essere studiati anzitutto al livello delle condizioni economiche di produzione, il che può essere fatto, secondo Marx, «con la precisione delle scienze naturali». Solo così si comprenderanno anche i cambiamenti che si verificano a livello delle forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia delle forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire il conflitto in corso e di combatterlo.

Insomma l'economia politica svolge, a livello della struttura materiale, la stessa funzione di spiegazione, per mezzo di determinate categorie e del loro movimento, che veniva svolta dalla logica hegeliana a livello della sovrastruttura spirituale, cioè del pensiero. Attraverso la critica dell'economia politica Marx si propone di fare, nei confronti della realtà materiale, che per lui è la realtà fondamentale, ciò che Hegel ha fatto per mezzo della sua logica nei confronti della realtà spirituale: la comprensione della realtà esistente e al tempo stesso la dimostrazione della necessità del suo tramonto. Lo strumento che consente di fare questo è, anche per Marx come era stato per Hegel, la dialettica, ossia il rilevamento della contraddizione e la necessità del suo superamento.

Abbiamo visto come Marx avesse tentato una prima volta di abbozzare questo discorso nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, da lui non pubblicati. Successivamente egli compie un nuovo tentativo con i *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* del 1857-58, ugualmente non pubblicati, e finalmente sviluppa un discorso compiuto e definitivo con *Il capitale*. Qui Marx analizza anzitutto la categoria della **merce**, distinguendo in essa due tipi di valore: il «valore d'uso», che è la capacità di una merce di soddisfare determinati bisogni, la sua effettiva utilità, e il «valore di scambio», che è il rapporto quantitativo di una merce con un'altra, con la quale essa viene scambiata sul mercato.

Nella società capitalistica anche il **lavoro**, come ha mostrato l'economia politica classica, è una merce. Esso anzi è la merce, secondo Marx, che determina il valore di scambio di tutte le altre merci, nel senso che il valore di scambio di una merce è dato dal numero di ore lavorative che essa mediamente richiede per essere prodotta. A differenza di tutte le altre merci, tuttavia, il lavoro ha la caratteristica di produrre, per le merci di cui determina il valore di scambio, un valore superiore a quello che è il suo stesso valore di scambio, cioè al valore di scambio con cui viene acquistata la cosiddetta «forza-lavoro», che è la capacità di lavoro propria di un operaio.

Il valore di scambio della forza-lavoro è dato infatti, nella società capitalistica, dal salario, il quale, in base alla legge della domanda e dell'offerta, tende al minimo necessario per consentire la sopravvivenza fisica dell'operaio. Quando però la forza-lavoro, acquistata a questo prezzo minimo, viene usata, cioè viene trasformata in lavo-

ro effettivo, il prodotto di tale lavoro viene ad avere un valore di scambio superiore al prezzo a cui la forza-lavoro è stata acquistata. In tal modo il lavoro, cioè l'uso effettivo della forza-lavoro, ha prodotto un *surplus* di valore rispetto a quello che la forza-lavoro aveva inizialmente, cioè un valore in più, che Marx chiama «**plusvalore**». Questo «plusvalore» non va all'operaio, a cui va solo il salario, cioè il prezzo minimo a cui il padrone acquista la sua forza-lavoro, ma va appunto al padrone, cioè al proprietario dei mezzi di produzione, ovvero delle macchine, e ne costituisce il «profitto».

Insomma, nella società capitalistica, l'operaio produce col suo lavoro un più di valore, il quale, per il modo in cui sono organizzati i rapporti di produzione, cioè per il fatto che i mezzi di produzione non sono di proprietà dell'operaio, ma di colui che acquista la sua forza-lavoro, va a costituire il profitto di quest'ultimo e viene, quindi, sottratto all'operaio stesso. Il profitto che in tal modo si accumula costituisce il capitale, che il padrone cerca di aumentare sempre più, investendolo nell'acquisto di nuove macchine e di nuove materie prime da sottoporre a trasformazione, per ricavarne prodotti da vendere sul mercato ad un prezzo superiore al costo delle stesse materie prime e della forza-lavoro necessaria a trasformarle.

La formula che esprime questo processo, secondo Marx, non è quella del semplice scambio, per cui una merce (M) viene scambiata con denaro (D) e questo consente di acquistare un'altra merce di uguale valore (M), cioè M-D-M, ma è quella per cui una certa quantità di denaro (D) viene investita per acquistare quella particolare merce (M) che è la forza-lavoro, la cui peculiarità consiste nel produrre, col lavoro, un certo *plusvalore*, di modo che la vendita del suo prodotto consente di ottenere una quantità di denaro superiore (D'), cioè è D-M-D'.

Per una necessità intrinseca alla società capitalistica, che è la legge del profitto, il suddetto processo tende a continuare all'infinito, cioè il capitale viene continuamente reinvestito per aumentare sempre più. Ma in tal modo la ricchezza di una nazione, che non è illimitata, si concentra sempre più nelle mani di pochi e fa aumentare sempre più il numero di coloro che, diventando più poveri, sono costretti a fare gli operai. Le dimensioni del proletariato in tal modo si accrescono sempre di più. Ciò determina, per la legge della domanda e dell'offerta, un abbassamento continuo del prezzo della forza-lavoro, cioè del salario, e quindi uno sfruttamento sempre maggiore del proletariato. Quest'ultimo, dunque, aumenta sempre più di dimensioni e viene sempre più sfruttato, finché non sopporta più lo sfruttamento e si ribella, rovesciando i rapporti di produzione esistenti, cioè la proprietà privata dei mezzi di produzione, e instaurando il comunismo.

Questa è la **contraddizione fondamentale**, secondo Marx, della società capitalistica, cioè la contraddizione tra lo sviluppo delle forze produttive (l'aumento progressivo del proletariato) e la struttura dei rapporti di produzione (la proprietà privata dei mezzi di produzione), per cui il primo fattore è al tempo stesso prodotto dal secondo e causa della sua fine. La società capitalistica, insomma, produce da se stessa ciò che ne determinerà necessariamente la fine. Marx descrive questo processo col linguaggio della **dialettica hegeliana**, presentando la proprietà privata capitalistica (quella fondata sul lavoro altrui) come la negazione della proprietà privata individuale (quella fondata sul lavoro personale), e dichiarando che «la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione, [cioè ...] il possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione», la quale si configura in tal modo come la **negazione della negazione**.

Sempre nel *Capitale*, infine, Marx descrive il comunismo come la società in cui i produttori associati regolano razionalmente il loro ricambio organico con la natura, cioè eseguono il loro lavoro con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana, in modo da arrivare alla riduzione della giornata lavorativa. Una volta realizzate queste condizioni minime di lavoro, che costituiscono ancora il «regno della necessità», cioè le condizioni necessarie per la soddisfazione dei bisogni, si apre il «**regno della libertà**», cioè «lo sviluppo delle capacità umane che è fine a se stesso», vale a dire il godimento del tempo libero. Nella *Critica al programma di Gotha* Marx descrive la fase di transizione al comunismo, cioè la dittatura del proletariato, come regolata dal principio «a ciascuno secondo il suo lavoro», e la fase del comunismo pienamente realizzato come regolata dal principio «da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni».

7 Engels

Benché **Friedrich Engels** abbia totalmente aderito alla dottrina di Marx, di cui fu collaboratore, editore e propagandista, e non abbia mai preteso alcuna originalità di pensiero, egli tuttavia portò un proprio contributo alla sistemazione del «marxismo», integrando ed in qualche punto addirittura modificando il pensiero di Marx.

Vita e opere

Engels nacque a Barmen (Renania) nel 1820 da una famiglia di ricchi industriali. Avendo perduto la fede in seguito alla lettura della *Vita di Gesù* di Strauß, si accostò al circolo dei «Giovani hegeliani» di Berlino e scrisse, nel 1842, un'opera anonima su *Schelling und die Offenbarung* (*Schelling e la rivelazione*), in cui sostenne l'inconciliabilità tra rivelazione cristiana e filosofia. Dopo aver letto *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach si convertì dall'idealismo della sinistra hegeliana al materialismo. A questo punto, però, dovette smettere di interessarsi alla filosofia, per occuparsi dello stabilimento tessile del padre, che si trovava a Manchester, in Inghilterra, cioè per fare, in sostanza, l'industriale.

Recatosi, però, nel 1844 a Parigi, Engels vi conobbe i socialisti francesi e Marx, passando anch'egli al socialismo. Nel 1845 scrisse un'opera su *La condizione della classe operaia in Inghilterra*, indi collaborò con Marx a Bruxelles nella redazione della *Sacra famiglia*, dell'*Ideologia tedesca* e del *Manifesto del partito comunista*, e poi a Colonia nella direzione della «Neue Rheinische Zeitung». Dopo il fallimento della rivoluzione del 1848 andò in Svizzera e in Francia, e dal 1850 si stabilì in Inghilterra, dove riprese a dirigere lo stabilimento paterno, fornendo a Marx i mezzi di sussistenza. Nel 1870 smise di fare l'industriale e si dedicò definitivamente all'attività politica e filosofica, lavorando nella Prima e nella Seconda Internazionale (quest'ultima fondata nel 1889, dopo la morte di Marx).

In questo periodo Engels scrisse le sue opere più importanti, cioè la *Dialektik der Natur* (*Dialettica della natura*), rimasta inedita e pubblicata postuma nel 1925, il cosiddetto *Anti-Dühring* (opera in realtà intitolata *Il rovesciamento della scienza compiuto dal signor Eugen Dühring*) nel 1878, *Die Entwicklung der Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (*L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*) nel 1883, *Der Ursprung der Fami-*

lie, des Privateigentums und des Staates (*L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*) nel 1884, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (*L.F. e la conclusione della filosofia classica tedesca*) nel 1888. Completò inoltre i volumi secondo (1885) e terzo (1894) del *Capitale* di Marx. Morì nel 1895.

La dialettica della natura

Una dottrina originale di Engels, del tutto assente in Marx, è quella secondo cui non solo la storia, cioè la realtà umana, sociale, ma anche la natura, cioè la realtà sub-umana, minerale, vegetale e animale, si sviluppano dialetticamente. Di questa «dialettica della natura» Engels enuncia **tre leggi**: 1) la legge della trasformazione della quantità in qualità, secondo cui l'aumento continuo della quantità di una determinata realtà produce, ad un certo punto, un mutamento della sua qualità; 2) la legge della compenetrazione degli opposti, secondo cui ad ogni realtà naturale se ne oppone un'altra che la implica e ne è a sua volta implicata necessariamente; 3) la legge della negazione della negazione, secondo cui ogni realtà viene necessariamente negata e poi viene recuperata ad un livello superiore dalla negazione della sua negazione.

Come esempi di **contraddizioni dialettiche** esistenti nella natura Engels cita l'attrazione e la repulsione chimica, i poli magnetici esistenti in uno stesso corpo, le cariche elettriche opposte, l'opposizione tra nucleo e albume nella cellula vivente, il contrasto fra eredità e adattamento nell'evoluzione delle specie animali. Si tratta, come si vede, di opposizioni reali, ovvero di contrarietà, abbastanza diverse da quelle illustrate da Marx nella società capitalistica. Engels distingue, inoltre, una **dialettica oggettiva**, cioè propria della natura e della storia, e una **dialettica soggettiva**, cioè propria del pensiero, la quale non è altro che il «**riflesso**» del movimento della natura e della storia. È questa una concezione della verità come rispecchiamento, alquanto diversa dalla concezione marxiana della verità come prassi rivoluzionaria.

Il «materialismo dialettico»

L'opera filosofica più impegnata di Engels è l'*Anti-Dühring*, scritta in polemica contro il filosofo socialista Eugen Dühring, il quale aveva rimproverato a Marx l'utilizzo nel *Capitale* della dialettica hegeliana, giudicando quest'ultima una dottrina di origine teologica e del tutto priva di valore scientifico. A tale rimprovero Engels risponde che la dialettica hegeliana, una volta che sia stata rovesciata e fondata su una base reale, è un metodo rigorosamente scientifico ed è anzi essa che conferisce al socialismo di Marx quel carattere di scienza che lo distingue dal socialismo utopistico di Saint-Simon, Fourier e Owen.

Il punto di vista dialettico, secondo Engels, è l'opposto di quello metafisico: quest'ultimo concepisce la realtà come composta di parti prive di connessione reciproca e quindi come statica, inerte, mentre la dialettica vede le connessioni di tutto con tutto e perciò concepisce la realtà come movimento, come processo dinamico. Alla luce di questa distinzione Engels può considerare come pensatori metafisici i materialisti meccanicisti del secolo XVIII (La Mettrie, Holbach, Helvétius) e come pensatori dialettici Aristotele, tra gli antichi, e Darwin tra i moderni, oltre naturalmente a

Hegel e a Marx. Anzi il materialismo di Marx, a suo avviso, si distingue da quello dei meccanicisti, che è metafisico, proprio per il fatto di essere dialettico.

La dialettica così concepita è, per Engels, una legge di sviluppo estremamente generale della natura, della storia e del pensiero, e quindi si afferma nel mondo animale e vegetale, nella geologia, nella matematica, nella storia e nella filosofia. Come esempio di applicazione della dialettica nella natura vegetale Engels cita il chicco d'orzo che, per dare luogo alla pianta ed alla spiga, deve morire, cioè germinare, e quindi negarsi; e come esempio dell'applicazione della dialettica nella matematica egli cita il fatto che $-a$ moltiplicato per $-a$ dà come risultato $+ a^2$, il che significa, a suo avviso, che la negazione di una negazione produce un valore positivo più alto.

La concezione filosofica che in tal modo si configura è stata chiamata da Engels **materialismo dialettico** (*Dialektischer Materialismus*, poi abbreviato dalla tradizione in *Diamat*) ed è stata da lui attribuita a Marx. In realtà Marx non ha mai considerato la dialettica una legge della materia, intesa in senso naturalistico, e l'ha invece applicata solo alla storia, cioè allo sviluppo delle condizioni materiali della produzione umana, parlando di «materialismo storico» piuttosto che di «materialismo dialettico». È evidente, in Engels, l'influenza della concezione della natura propria del positivismo e dell'evoluzionismo darwiniano, che caratterizzano, come vedremo, la filosofia della seconda metà dell'Ottocento.

8 Kierkegaard

Benché di nazionalità danese, **Søren Kierkegaard** può essere incluso nel capitolo concernente i critici di Hegel in Germania, perché la sua formazione avvenne interamente a contatto con la filosofia tedesca ed egli stesso fu prima hegeliano e poi critico di Hegel, e si recò più volte a Berlino.

Vita e opere

Kierkegaard nacque a Copenaghen il 5 maggio del 1813 da genitori anziani, ultimo di sette fratelli. Nell'infanzia ricevette dal padre, un pietista di indole assai malinconica, un'educazione religiosa molto severa, tutta incentrata sul senso del peccato. Nella prima giovinezza si convinse, a causa di alcune parole sfuggite al padre, che questi si era macchiato di una grave colpa contro Dio e che perciò aveva attirato su di sé e sulla sua famiglia la maledizione divina. Ciò fu motivo anche per lui di tendenza alla malinconia e alla disperazione. Tale tendenza fu aggravata da un misterioso dolore fisico, da lui definito con espressione tratta da s. Paolo «spina nella carne», che lo accompagnò per tutta la vita. Egli stesso in certi momenti credette, probabilmente anche in seguito ai rimproveri del padre, che tale dolore fosse la punizione divina per qualche suo peccato di gioventù.

Nel 1830 Kierkegaard si iscrisse all'università di Copenaghen per studiare teologia, ma non concluse molto, interessandosi soprattutto di filosofia (pare anzi che sia stato hegeliano) e dandosi a una vita alquanto dissipata, probabilmente per reazione all'educazione troppo rigida che aveva ricevuto. Solo nel 1838, in seguito alla morte di ben cinque fratelli e di entrambi i genitori, ebbe una crisi e sostenne l'esame di teologia che il padre aveva tanto desiderato. Deciso a cambiare vita, Kierkegaard si

orientò verso la professione di pastore della Chiesa luterana (come il suo fratello maggiore, diventato poi vescovo di Aalborg) e, nel 1840, si fidanzò con una ragazza diciottenne, Regina Olsen. Ma dopo un solo anno, in seguito ad una nuova crisi di carattere religioso, ruppe il fidanzamento (pur conservando poi per tutta la vita il rimpianto dell'amata) e rinunciò anche al ministero di pastore (pare, tra l'altro, che il vescovo di Copenaghen, un certo Mynster, si fosse rifiutato di accoglierlo in seminario).

Per non morire di malinconia – come egli stesso ebbe a dire – Kierkegaard, che poteva vivere di rendita grazie all'eredità paterna, decise di fare lo scrittore e pubblicò come prima opera, nel 1841, la sua tesi di laurea su *Il concetto di ironia*, la quale contiene una presa di posizione fortemente critica nei confronti di Hegel. Si recò quindi a Berlino, dove rimase tra il 1841 e il 1842 ed ascoltò le lezioni di Schelling e di Trendelenburg (fu poi a Berlino anche nel 1846). Tornato a Copenaghen, si dedicò a scrivere una serie di opere «per servire alla causa del cristianesimo», alcune, di carattere critico, pubblicate con vari pseudonimi, e altre, di carattere costruttivo, pubblicate col suo nome.

Con lo pseudonimo di «Victor Eremita» Kierkegaard scrisse *Aut-Aut* (1843), con quello di «Johannes de Silentio» scrisse *Timore e tremore* (1843), con quello di «Constantin Constantius» scrisse *La ripresa* (1843) e con quello di «Hilarius Bogbinder» scrisse *Stadii nel cammino della vita* (1845). In tutti questi scritti, di carattere tra il filosofico e il letterario, egli illustra i diversi «stadii» della vita: estetico, etico e religioso. Contemporaneamente Kierkegaard scrisse alcune opere di carattere più decisamente filosofico: con lo pseudonimo di «Vigilius Haufniensis» *Il concetto dell'angoscia* (1844), con quello di «Johannes Climacus» *Briciole di filosofia* (1844) e *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* (1846). In seguito scrisse altre opere critiche di carattere più spiccatamente religioso, cioè con lo pseudonimo di «Anticlimacus» *La malattia mortale* (1849) e *L'esercizio del cristianesimo* (1850).

Le opere costruttive, pubblicate da Kierkegaard col suo nome, sono i *Discorsi edificanti*, tra cui *Vangelo delle sofferenze* (1847), *Per l'esame di se stessi – raccomandato ai contemporanei* (1851), *L'immutabilità di Dio* (1855) e, fuori dalla serie dei discorsi edificanti, *Gli atti dell'amore* (1847). Infine, dal 1834 al 1855, anno della sua morte, Kierkegaard tenne un *Diario*, che è stato pubblicato postumo e costituisce una delle fonti principali per la conoscenza del suo pensiero.

Per tutta la sua vita Kierkegaard ebbe rapporti difficili con la sua città e con la Chiesa protestante: nel 1846 fu oggetto di una polemica condotta dal giornale satirico «Il Corsaro», che lo schernì ripetutamente, e Kierkegaard si lamentò che il vescovo Mynster, il quale era stato il cappellano di suo padre e dalle cui prediche egli era stato educato, non prendesse le sue difese e anzi lo mettesse sullo stesso piano del direttore del giornale che lo aveva attaccato, l'«ebreo Goldschmidt». Quando, nel 1854, Mynster morì e il suo successore Martensen lo definì «un testimone della verità», Kierkegaard scrisse un articolo dal titolo *Era il vescovo Mynster un testimone della verità?*, affermando che il defunto aveva falsificato il cristianesimo, riducendolo a difesa dell'ordine stabilito. L'articolo suscitò reazioni polemiche, a cui Kierkegaard rispose con altri articoli raccolti sotto il titolo *Il momento*, a causa dei quali ruppe definitivamente i suoi rapporti con la Chiesa. Probabilmente anche il logorìo determinato da questa polemica fu tra le cause che lo fecero morire, un anno dopo, a soli 42 anni.

Il concetto di ironia

La tesi di laurea di Kierkegaard, *Il concetto di ironia*, contiene già le prime indicazioni di quello che sarà il suo pensiero e in particolare dà inizio al suo distacco da Hegel. L'ironia socratica era già stata oggetto dell'attenzione dei romantici (F. Schlegel, J.L. Tieck), che l'avevano interpretata come relativizzazione del finito e quindi apertura all'infinito, cioè come una specie di punto di vista divino (cfr. p. 16). Tale interpretazione era stata poi criticata da Hegel, per il quale l'ironia socratica non possiede affatto questo significato, ma è l'espressione di una dialettica puramente soggettiva, cioè svolgentesi soltanto tra persone, che dissolve dall'interno il dato immediato, senza fornire alcuna ulteriore indicazione positiva. L'ironia dei romantici invece, secondo Hegel, esprime un atteggiamento di tipo fichtiano, cioè il punto di vista di una soggettività assoluta che si fa giuoco di ogni cosa, riducendo tutto ad apparenza, ovvero dissolvendo tutto nel nulla.

Kierkegaard condivide la critica di Hegel all'ironia romantica, riconosce con lui che l'ironia socratica è un atteggiamento essenzialmente negativo, espressione del «sapere di non sapere», ma ne afferma anche il valore come critica della realtà finita e come esigenza di una realtà ideale. L'ironia socratica – afferma Kierkegaard – è la «negatività infinita», ma come tale «implica in sé una compossibilità totale, quella dell'infinitezza intera della soggettività». Essa è negatività infinita perché nega tutto, ma al tempo stesso nega in virtù di qualcosa di superiore, che tuttavia essa non conosce. L'ironia è una determinazione della **soggettività**, anzi è la prima e la più astratta determinazione della soggettività, perché in essa il soggetto è libero dallo stato di costrizione in cui lo tiene la realtà, anche se è libero soltanto in negativo, perché non c'è nulla che lo tenga. Ma nell'ironia – afferma ancora Kierkegaard – il «principio nuovo», in virtù del quale si nega la realtà data, è presente come **possibilità**. Questo principio nuovo, come abbiamo visto sopra, è una soggettività infinita, di cui la soggettività finita esprime appunto, per mezzo dell'ironia, la possibilità.

In questo discorso sono contenute alcune categorie fondamentali del pensiero kierkegaardiano. Anzitutto la categoria della soggettività, cioè del soggetto finito, vale a dire l'uomo, l'individuo umano, colui che in seguito sarà detto il «singolo». Questi nega la realtà data, cioè ne rivela la finitezza, l'inadeguatezza rispetto all'idea, ovvero all'Assoluto. Ma in tale negazione è contenuta la possibilità di una soggettività infinita, cioè di un Assoluto inteso anch'egli come singolo, vale a dire Dio, il Dio personale del cristianesimo. Il rapporto tra l'uomo e Dio è tuttavia concepito in termini di pura libertà, di semplice possibilità, che sono altrettante categorie fondamentali del pensiero di Kierkegaard. Ciò significa che l'uomo non si rapporta a Dio necessariamente, ma liberamente, cioè può farlo e anche non farlo, perché questa è per lui una semplice possibilità.

In quest'ultima dottrina è già racchiusa la **critica a Hegel**. A questi, infatti, allude Kierkegaard nella conclusione dell'opera, dove dichiara: «la scienza è entrata oggi in possesso di un risultato troppo colossale per essere in regola; la competenza nei misteri non solo del genere umano, ma persino della divinità viene offerta a così buon mercato da risultare completamente sospetta». Ciò significa che la filosofia di Hegel pretende di spiegare tutto, di razionalizzare gli stessi misteri della fede, il che è impossibile all'uomo. Contro tale pretesa bisogna, dunque, far valere l'ironia, cioè la critica, anche se questa non offre una spiegazione alternativa, ma solo una possibilità. La possibilità a cui Kierkegaard allude è quella della **fede**, che non è una spiega-

zione razionale, cioè tale da mostrare la necessità del suo oggetto, ma non è nemmeno l'impossibile, cioè l'irrazionale, l'assurdo.

Gli stadi della vita

La prima e importante opera di Kierkegaard è *Aut-Aut*, che già nel titolo indica la sua opposizione a Hegel. Mentre, infatti, la filosofia hegeliana – come Kierkegaard dice già alla fine del *Concetto di ironia* – «media tutte le opposizioni», ci sono nella vita delle opposizioni che non possono essere mediate, cioè risolte in una sintesi, ma rimangono tali e impongono una scelta, o a favore di una possibilità, oppure a favore di quella opposta. Di questo tipo è l'opposizione tra «vita estetica» e «vita etica», che viene appunto illustrata in *Aut-Aut*.

Per **vita estetica** Kierkegaard intende la vita dedita al piacere dei sensi, alla ricerca di ciò che è «interessante», vissuta tutta per il godimento del singolo «istante», senza alcuna preoccupazione per il futuro. La figura del suo protagonista, cioè dell'«esteta», è incarnata esemplarmente dal don Giovanni dell'omonima opera musicata da Mozart, un personaggio che seduce migliaia di donne senza riuscire ad amarne veramente nessuna, teso unicamente al godimento dell'attimo presente. Anche il fatto che don Giovanni sia stato immortalato dalla musica – che per Kierkegaard è la più sensuale delle arti, perché si rivolge direttamente ai sensi senza passare attraverso il concetto – contribuisce a farne il simbolo della sensualità. Alla figura più generale del «seduttore», quale espressione della vita estetica, lo stesso Kierkegaard dedica un saggio compreso in *Aut-Aut* e intitolato, appunto, *Diario di un seduttore*, il cui motto è preso anch'esso dal libretto dell'opera mozartiana: «sua passion predominante è la giovin principiante».

L'esteta, secondo Kierkegaard, sceglie questo tipo di vita soprattutto per sfuggire alla noia, ma il fatto che egli non riesca mai a fissare l'oggetto della sua passione, cioè a trovare qualche cosa che lo soddisfi veramente fino in fondo, ha come conseguenza di nuovo la noia, una noia insuperabile, destinata inevitabilmente a trasformarsi in disperazione. Ecco allora prospettarsi la possibilità di una vita completamente diversa, la quale tuttavia non è una conseguenza necessaria della precedente, ma può essere abbracciata solo attraverso una libera scelta: la **vita etica**. Questa, a differenza della vita estetica, è caratterizzata dall'impegno, cioè dalla decisione di restare per sempre fedeli a determinati valori, quali il matrimonio o la professione.

Simbolo della vita etica è, sempre in *Aut-Aut*, la figura dell'assessore Guglielmo, il quale è essenzialmente un marito fedele, un professionista onesto e laborioso, un funzionario esemplare. È indubbio che Kierkegaard, nell'illustrare questo tipo di vita, ha presente il mondo dell'eticità descritto da Hegel, cioè il momento in cui lo Spirito oggettivo si incarna nelle istituzioni, famiglia, società civile e Stato. È anche probabile che la scelta a favore della vita etica, illustrata in *Aut-Aut*, alluda alla decisione che Kierkegaard stesso prese, dopo gli anni delle dissipazioni giovanili, di fidanzarsi con Regina Olsen e di avviarsi al ministero di pastore. Per questo egli può parlare della vita estetica e della vita etica come di «stadii», cioè fasi, periodi successivi «nel cammino della vita».

Nemmeno la vita etica, tuttavia, è per Kierkegaard pienamente soddisfacente. Per quanto, infatti, l'uomo si impegni in essa al fine di raggiungere la perfezione, egli si rende conto che non vi riuscirà mai, cioè che questo genere di vita è del tutto insuf-

ficiente a redimerlo dai suoi peccati. È dunque il senso di una colpa irrimediabile, cioè di un peccato commesso contro Dio e perciò non emendabile con mezzi puramente umani, ciò che rivela a Kierkegaard l'insufficienza della vita etica. Per questo motivo, cioè per un motivo di tipo essenzialmente religioso, probabilmente, egli ruppe anche il suo fidanzamento, pur amando sinceramente Regina, e rinunciò a diventare pastore. L'unica via per riscattarsi dal peccato, secondo Kierkegaard, è infatti il pentimento, cioè il riconoscimento della propria miseria, della propria impotenza, e l'abbandono fiducioso a Dio come una possibile fonte di salvezza.

Ecco prospettarsi, allora, la possibilità di un terzo tipo di vita, la **vita religiosa**, che – se scelta liberamente – può diventare anche il terzo «stadio» nel cammino della vita. Questa vita è descritta da Kierkegaard nell'opera *Timore e tremore*, che, come appare già dal titolo, descrive la religione non come una condizione di tranquillità, di ossequio alle istituzioni, di riconciliazione col mondo, quale era per Kierkegaard la religione praticata dalla Chiesa luterana ufficiale (il vescovo Mynster), bensì come una situazione di «timore e tremore», in cui l'uomo si trova solo di fronte a Dio, ne teme giustamente la punizione e decide di abbandonarsi completamente a lui, con un atto di fede che non è la conseguenza di un ragionamento, bensì è un «salto», cioè una decisione pura, immotivata, totalmente libera.

Il simbolo della vita religiosa è, per Kierkegaard, la figura di Abramo, pronto a sacrificare il proprio figlio Isacco, andando contro tutti i dettami dell'etica, per obbedire unicamente alla sua fede in Dio, e che proprio per questo fu da Dio stesso salvato. La religione, dunque, in Kierkegaard si presenta come alternativa all'etica, come una scelta superiore, in cui non si fa più affidamento nelle proprie risorse, cioè in mezzi puramente umani, ma ci si rimette completamente a Dio. La stessa fede è da lui concepita come una certezza immediata, che non deriva dalla ragione (dalla quale è separata, appunto, dal «salto») ed appare anzi in contrasto col modo di pensare comune, cioè si qualifica come «paradosso». È evidente in questa posizione, malgrado la polemica contro la Chiesa luterana, l'accentuazione propriamente protestante del cristianesimo di Kierkegaard.

Esistenza, possibilità, angoscia

Nelle opere finora esaminate Kierkegaard ha espresso il suo pensiero servendosi, più che di concetti, di figure, cioè di immagini (don Giovanni, l'assessore Guglielmo, Abramo). Nelle opere successive, invece, cioè *Il concetto dell'angoscia*, *Briciole di filosofia*, *Postilla conclusiva non scientifica*, egli fa ricorso anche a vere e proprie categorie filosofiche. La prima tra queste è quella di **esistenza**, intesa come l'opposto dell'«essenza». L'essenza è l'oggetto del concetto, cioè l'universale, il necessario, ciò su cui verte la filosofia di Hegel, che è essenzialmente una logica e riduce appunto l'intera realtà ad essenze. L'esistenza, invece, è la condizione in cui si trova l'individuo, il particolare, e questa è per Kierkegaard la vera realtà. Se infatti, come diceva lo stesso Hegel, la realtà è essenzialmente movimento, il movimento non può essere prodotto dalle pure essenze, ma deve avere come soggetto l'individuo, anzi, come dice il pensatore danese, il **singolo**.

È evidente, in questa dottrina, l'influenza di Trendelenburg, che Kierkegaard cita più volte con ammirazione per la sua conoscenza di Aristotele e per la sua critica a Hegel: era stato Trendelenburg, infatti, ad osservare che dalle categorie pure della

logica hegeliana, essere e nulla, non si riesce a ricavare, senza ricorso all'intuizione sensibile, il divenire. Ma è evidente anche l'influenza diretta di Aristotele, che Kierkegaard, come risulta dal *Diario*, iniziò a leggere direttamente intorno al 1843, proprio sulla scia di Trendelenburg. «L'esistenza – egli scrive nel *Diario* – corrisponde alla realtà singolare, al singolo, come già insegnò Aristotele: essa resta fuori, ed in ogni modo non coincide col concetto». Questo «restar fuori» dal concetto esprime il significato del verbo *existere* in latino, cioè appunto *sistere* (stare) *ex* (fuori). A causa di tale dottrina dell'esistenza Kierkegaard sarà considerato, nel Novecento, il precursore dell'esistenzialismo.

Ciò che caratterizza l'esistenza, secondo Kierkegaard, è la **possibilità**, cioè l'opposto di ciò che caratterizza l'essenza, vale a dire la necessità. Anche qui è evidente la polemica contro Hegel. Secondo il grande filosofo di Stoccarda, come abbiamo visto, la filosofia era la comprensione della razionalità del reale, cioè la spiegazione della sua necessità, e quindi per la filosofia tutto accade necessariamente, sia a livello di puri concetti, nella logica, sia a livello della natura, sia a livello della storia. Secondo Kierkegaard, invece, nella vera realtà, che è l'esistenza, nulla è necessario e tutto è possibile. Nella storia in particolare, cioè nella vita umana, nulla è predeterminato, ma tutto dipende esclusivamente dalla libera scelta dell'individuo, anzi del singolo. La pura possibilità caratterizza anche l'atteggiamento del singolo di fronte a Dio, cioè il «salto» nella fede. Kierkegaard preferisce parlare di «singolo», piuttosto che di «individuo», per sottolineare il carattere propriamente umano dell'esistente e il suo rapporto unico con Dio. Ogni uomo, infatti, è creato da Dio con un atto singolare e la sua salvezza dipende da un rapporto altrettanto singolare, cioè personale.

Ma proprio il carattere della possibilità, che contrassegna l'esistenza del singolo, suscita nell'uomo l'**angoscia**. L'angoscia è il sentimento che si prova di fronte all'ignoto, cioè quando non si sa che cosa ci accadrà, quando si ha l'impressione di essere di fronte al nulla. Poiché questa è la condizione dell'uomo nell'esistenza, cioè la pura possibilità, la possibilità di tutto e insieme anche di nulla, l'angoscia è il sentimento che esprime più adeguatamente la condizione dell'uomo. «L'angoscia – scrive Kierkegaard – si può paragonare alla vertigine... [essa] è la vertigine della libertà», cioè il sentimento che si prova guardando giù, in quel vuoto che è costituito dalle infinite possibilità di scelta che costituiscono la nostra libertà.

L'angoscia è, per Kierkegaard, la condizione che precede la scelta e, poiché quest'ultima può portare tanto al peccato quanto alla salvezza, cioè è rischio, pericolo, la percezione di tale pericolo genera, appunto, angoscia. L'angoscia, tuttavia, non deve essere confusa con la **disperazione**, cioè con la perdita di qualsiasi speranza di salvarsi, ovvero con la certezza di perdersi. La disperazione è la «malattia mortale», come Kierkegaard afferma nell'opera omonima, perché è la negazione della possibilità, cioè della libertà, e quindi della stessa esistenza dell'uomo. La disperazione è essa stessa il peccato, cioè la chiusura alla libertà, la scelta per il nulla. L'angoscia, invece, è la possibilità della libertà, perché può sfociare nella fede, e quindi portare alla salvezza.

Filosofia e religione

La concezione kierkegaardiana della religione e del suo rapporto con la filosofia è esattamente l'opposto di quella hegeliana. Mentre per Hegel la religione è solo una rappresentazione, cioè un contenuto di verità espresso per mezzo di una

forma inadeguata, che trova la sua espressione adeguata solo nella filosofia, cioè nel concetto, per Kierkegaard la religione è essenzialmente fede, fede pura, non riducibile ad una filosofia e anzi del tutto indipendente da qualsiasi filosofia. La religione è per lui certezza immediata, non risultante da alcun ragionamento.

Kierkegaard polemizza contro la critica storica della religione, praticata dalla scuola teologica di Tubinga, ritenendo del tutto irrilevante, ai fini della fede, l'accertamento della verità storica della rivelazione ed anche la precisazione dei suoi contenuti, perché la fede dipende esclusivamente da un atto di libertà, cioè da una libera scelta, qualunque sia il giudizio della critica storica. Ma egli polemizza soprattutto contro la «considerazione speculativa» della religione, cioè contro la concezione hegeliana, che pretendeva di spiegare la religione per mezzo della filosofia, di risolvere nel concetto le contraddizioni dell'esistenza umana. La religione, per Kierkegaard, è essenzialmente «**paradosso**», cioè rifiuto della razionalità (intesa nel senso hegeliano, cioè come razionalità assoluta, capace di spiegare tutto), rifiuto della speculazione, perché essa appartiene al livello dell'esistenza, mentre la speculazione astrae dall'esistenza, è incapace di coglierla.

Una categoria che esprime bene la concezione kierkegaardiana della religione è quella della verità. Per Kierkegaard la verità della religione è una **verità soggettiva**, dove quest'ultimo termine non indica un limite, un carattere di relatività, ma esprime lo stretto legame della verità col soggetto esistente, cioè con la vita del singolo uomo. Alla religione non interessa una verità oggettiva, cioè impersonale, astratta, priva di rapporti con l'esistenza concreta, con la vita. Essa annuncia, al contrario, una verità che ci coinvolge come soggetti, che dà un senso alla nostra vita, che ci promette la salvezza. Tale verità non è mai separata dalla passione, ma anzi la richiede. Essa, insomma, è una verità vissuta interiormente, nell'intimità della propria coscienza, a tu per tu con Dio.

Nella *Postilla conclusiva non scientifica* Kierkegaard rivaluta anche l'impegno etico rispetto ad *Aut-Aut*. Mentre nell'opera più giovanile l'etica veniva contrapposta alla religione, in quella più matura essa è considerata come un momento indispensabile della religione stessa, a condizione che sia intesa non come impegno del singolo di fronte agli altri, cioè alla società, bensì come impegno del singolo di fronte a Dio. Per Kierkegaard, insomma, il rapporto con Dio non deve seguire, ma precedere, quello con gli altri. Naturalmente si tratta di un'etica della pura intenzione, del tutto interiore, molto più simile alla moralità di Kant che all'eticità di Hegel. Quello che conta infatti, per Kierkegaard, è l'intenzione, che dipende esclusivamente dalla nostra libera scelta, non il risultato delle nostre azioni, che dipende dalle circostanze.

Infine Kierkegaard tiene a precisare che la religione di cui egli parla non è una religione qualsiasi, in cui sia sufficiente credere soltanto in un Dio, cioè in un Assoluto trascendente. La religione che ci può dare la salvezza è, per lui, soltanto il **cristianesimo**, perciò la fede che essa richiede non è da intendersi genericamente come fede in Dio, bensì è precisamente la fede in Gesù Cristo, nel Dio che si è fatto uomo per riscattare l'uomo dal peccato. In questo senso la sua filosofia si può considerare una filosofia specificamente cristiana, con indubbie venature di tipo fideistico e protestante.

CAPITOLO **4**

La filosofia del primo Ottocento in Francia e in Italia

1 Gli «ideologi»: Destutt de Tracy e Cabanis

Il pensiero francese nell'età di transizione dall'Illuminismo al romanticismo e nella prima metà dell'Ottocento non è caratterizzato, come quello tedesco, da grandi movimenti speculativi e da figure titaniche, bensì dalla presenza di vari orientamenti e correnti di idee, all'interno dei quali si collocano alcuni pensatori certamente significativi, ma che valgono più come espressioni di un clima e di un ambiente che per il vigore delle loro filosofie.

Tipico in tal senso è il pensiero degli «ideologi»: eredi del sensismo di Condillac, essi assegnavano alla filosofia il compito dell'«**ideologia**», intendendola, secondo il senso indicato dall'etimologia del termine, come **studio delle nostre idee**, ossia come indagine sull'origine della conoscenza attraverso l'analisi dei fenomeni della mente. Loro punto di riferimento e di ritrovo era la cosiddetta «Società d'Auteuil», ospite nel salotto di Madame Helvétius, a Parigi. Essi erano nel contempo fautori, in nome delle istanze illuministiche, di uno spirito liberale che si scontrò prima con le violenze susseguitesi alla Rivoluzione e poi soprattutto con la Restaurazione napoleonica. Napoleone, che li apostrofava sprezzantemente come «metafisici», cioè come vuoti parolai, verbosi e inconcludenti, reagì alla loro ostilità sciogliendo nel 1803 il Consiglio della Pubblica Istruzione e l'Accademia delle Scienze Morali in gran parte composti da ideologi.

Destutt de Tracy

Colui che coniò il termine «ideologia», prima nel senso generale di «scienza dei mezzi per conoscere» e quindi nel senso stretto di «scienza delle idee propriamente dette, che sono un mezzo per conoscere», fu **Antoine Louis-Claude Destutt de Tracy** (1754-1836), autore di un *Mémoire sur la faculté de penser* (*Memoria sulla facoltà di pensare*, 1798), degli *Éléments d'idéologie* (*Elementi di ideologia*, 1801-15), l'opera maggiore in cui è esposta la filosofia degli «ideologi», e inoltre di un *Commentaire sur l'«Esprit des lois»* (*Commento allo «Spirito delle leggi»*) pubblicato nel 1811 a Filadelfia in una versione americana redatta dal presidente degli Stati Uniti Jefferson. In tale *Commento* trovano espressione esigenze di libertà e di rinnovamento civile certamente più durature della filosofia dalla quale provenivano.

Destutt de Tracy concepisce l'«ideologia», che è per lui la «filosofia prima», come descrizione delle nostre idee intese nel senso ampio di fatti psichici, mentali. Muovendo dal sensismo di Condillac, egli vede nella **sensibilità**, cioè nelle impressioni prodotte dalle cose sui nostri sensi, il fenomeno psichico più importante, ma riconosce che la conoscenza si forma anche attraverso le funzioni attive che dalla sensibilità si sviluppano. Tali funzioni sono la **memoria** (cioè quello che delle impressioni originarie viene conservato nella mente), il **giudizio** (che collega le impressioni fra di loro) e la **volontà** (cioè le sensazioni che scaturiscono da bisogni e desideri). Pur rifacendosi a Condillac, Destutt de Tracy critica dunque la riduzione delle funzioni conoscitive alla sola sensibilità, arrivando persino a sostenere che la credenza nella realtà esterna non è spiegabile sulla base dei soli cinque sensi, ma richiede il riferimento a quella che egli chiama l'esperienza del **movimento voluto** e della resistenza che nel movimento il nostro volere incontra, urtando contro le cose.

Cabanis

L'altro «ideologo» più noto fu un medico, **Pierre-Jean-George Cabanis** (1757-1808), la cui opera filosofica maggiore si intitola *Rapports du physique et du morale de l'homme* (*Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, 1802). L'analisi delle idee, considerate da lui come il prodotto di impressioni non solo esterne, ma anche interne, è interamente riportata alla fisiologia. Tutta la vita della mente può essere spiegata attraverso le condizioni fisiologiche che regolano il funzionamento del cervello, organo al pari di altri organi, come il fegato o lo stomaco, e le cui secrezioni sono il pensiero e la volontà. In base a tali princìpi fisiologici Cabanis intende spiegare anche il comportamento morale. Ciò che invece per Cabanis l'uomo non arriverà mai a conoscere è l'essenza delle cose e la loro causa prima. Tuttavia, nella *Lettre à Fauriel sur les causes premières* (*Lettera a Fauriel sulle cause prime*, 1806), pur mantenendo in fondo il proprio agnosticismo, egli ammette, sia pure soltanto come esigenza morale e non come oggetto di vera e propria dimostrazione, l'immortalità dell'anima, l'esistenza di un essere supremo e un ordinamento finalistico del mondo.

2 Lo spiritualismo di Maine de Biran e l'eclettismo di Cousin

Maine de Biran

L'analisi in termini psico-fisiologici della vita mentale compiuta dagli ideologi fu respinta come un errore fondamentale da **Marie-François-Pierre Maine de Biran** (1766-1824). Oltre a due memorie su *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser* (*L'influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare*), la seconda delle quali fu premiata e pubblicata nel 1802, sono importanti soprattutto gli inediti (editi a cura di Cousin): la memoria *Sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (*Sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, 1811), la sua opera capitale *Essai sur les fondements de la psychologie* (*Saggio sui fondamenti della psicologia*, 1812), rimasta incompiuta, i vari abbozzi di una sintesi del suo pensiero come i *Nouveaux essais d'anthropologie* (*Nuovi saggi di antropologia*, 1823-24) e i diari (*Journal*, 1814-24). Maine de Biran contesta il sensismo degli «ideologi» sostenendo che vi è una differenza fondamentale tra la sensibilità e la coscienza, cioè tra il sentire e il sentire di sentire, tra le molteplici impressioni dei sen-

si e l'io che, permanendo, sta a fondamento di esse. Nel **sentimento del nostro io** e della nostra esistenza, ci si rivela questa dimensione della coscienza. Essa non è solo pensiero, ma, in quanto forza che muove il nostro corpo, è anche volontà. Il sentimento dell'io è dunque il «**fatto fondamentale**», radicalmente diverso da ogni fatto esterno: esso si mantiene sempre identico a se stesso e noi lo esperiamo come attività, tensione, **sforzo** (*effort*). La vita della mente cosciente è dunque essenzialmente attività e libertà, mentre ciò che è passivo viene ricondotto alla dimensione fisica. L'io, concepito da Descartes come astratta sostanza pensante e meccanicisticamente ridotto alla dimensione psicologica e fisiologica dagli ideologi, è pensato da Maine de Biran come **io spirituale**. Esso implica tuttavia non solo l'autocoscienza, ma anche la corporeità, in cui, come libera attività volitiva, si incarna. Al «*cogito ergo sum*» cartesiano viene contrapposto il principio: «io agisco, io voglio, dunque so di essere causa, dunque esisto realmente a titolo di causa o di forza». L'analisi della vita mentale diviene una metafisica della coscienza intesa come libera attività e volontà. In essa sta il valore della persona umana, che trova il suo potenziamento massimo nel sentimento religioso. Con le riflessioni di Maine de Biran, lo spiritualismo, che vantava in Francia una illustre tradizione fiorita con Pascal e Malebranche, si consolida ulteriormente e sarà continuato e sviluppato anche in seguito, soprattutto da Bergson.

Cousin

Influenzato da Maine de Biran fu **Victor Cousin** (1792-1867), il maggiore esponente di un gruppo di pensatori eclettici, critici del sensismo di Condillac e degli ideologi, e assertori del principio della coscienza, come Pierre Laromiguière (1756-1837) e Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1843), che di Cousin furono maestri, e Théodore Jouffroy (1796-1842), che di Cousin fu allievo. Cousin, professore alla Scuola Normale e alla Sorbona, fu il filosofo ufficiale della monarchia di Luigi Filippo. Occupò numerose cariche, tra cui quella di ministro della pubblica istruzione (1840), introducendo l'insegnamento della filosofia nei licei e difendendolo dagli attacchi del partito clericale. Conobbe personalmente Jacobi, Goethe, Schelling e Hegel, e contribuì in modo determinante a diffondere il pensiero tedesco in Francia. Influenzato dall'idealismo hegeliano è il suo *Cours de l'histoire de la philosophie* (*Corso di storia della filosofia*, 1828). La storia umana, «che avanza su rovine, ma avanza incessantemente», è considerata con moderato ottimismo come il susseguirsi di verità incomplete, ma destinate a trovare progressivamente il loro compimento. Nella storia del pensiero moderno egli individua una successione di quattro sistemi fondamentali: il sensismo (Locke, Condillac, Helvétius), l'idealismo (Berkeley, l'idealismo tedesco), lo scetticismo (Voltaire, Hume) e il misticismo (Swedenborg, Saint-Martin). Ognuno di essi esprime un aspetto essenziale della verità, che l'eclettismo, di cui egli si fece fautore, sa riconoscere e conservare.

Nella sua opera teorica più importante, *Du vrai, du bien, du beau* (*Del vero, del bene, del bello*), pubblicata nel 1818 e, in una terza edizione rimaneggiata, nel 1853, sviluppava questa posizione eclettica in una sintesi spiritualistica e teistica, i cui capisaldi teorici erano il metodo psicologico dell'introspezione, l'affermazione della spiritualità, della libertà e della responsabilità dell'anima e la credenza nell'esistenza di Dio. Nel 1840 Cousin dovette difendersi dall'accusa di panteismo, smussando alcune formule imprudenti – come quella della «creazione necessaria» – e allontanandosi dalla filosofia

tedesca, divenuta sospetta. Cousin fu pure apprezzato storico della filosofia antica e medievale, traduttore di Platone e di Proclo, oltre che curatore di edizioni degli scritti di Abelardo, di Descartes e degli inediti di Maine de Biran.

3 I «tradizionalisti»: de Maistre, de Bonald, Chateaubriand, Lamennais

Come reazione alla crisi e ai rivolgimenti prodotti dalle idee dell'Illuminismo e dalla Rivoluzione, si formò e prese forza nella Francia della Restaurazione un consistente movimento di pensatori, letterati e scrittori che rivendicarono il valore della tradizione religiosa e politica del cattolicesimo, quale elemento di integrità e di coesione culturale e sociale. Sono i «tradizionalisti», i quali propugnarono per la soluzione dei problemi del presente un ritorno al passato. In molti punti il loro programma si incontra con quello del romanticismo politico tedesco, e trova una importante conferma anche nell'area culturale spagnola con l'opera di **Juan Donoso Cortés** (1809-1853), autore soprattutto del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (*Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, 1851).

de Maistre

Il savoiardo **Joseph de Maistre** (1753-1821), consigliere di Vittorio Emanuele I e autore di opere fortunate del pensiero conservatore come *Du Pape* (*Del papa*, 1819) e *Les soirées de Saint-Pétersbourg* (*Le serate di Pietroburgo*, 1821), fu il più autorevole rappresentante dell'«ultramontanismo» contro il movimento gallicano. Il gallicanesimo, che sosteneva l'autonomia della Chiesa nazionale di Francia contro il papato romano, aveva portato secondo de Maistre non solo alla Costituzione civile del clero, ma anche al neopaganesimo anticristiano della Rivoluzione, al Terrore e alle rovinose gesta di Napoleone. Riprendendo motivi antirivoluzionari di Burke, contro la ragione illuministica, «infame» e «corruttrice», e contro la «metafisica astratta dei diritti dell'uomo», de Maistre sviluppa una visione pessimistica della storia, nella quale l'unica via per il rinnovamento spirituale d'Europa viene vista nella ripresa del modello teocratico, quindi nella sottomissione alla Chiesa di Roma, il cui papa, così come il monarca per diritto divino nello Stato, è strumento della Provvidenza.

de Bonald

Strenuo difensore dell'assolutismo monarchico fu **Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald** (1754-1840), che sostenne la causa del tradizionalismo con i suoi interventi nel «Conservateur» e, dopo la soppressione di esso, nel «Défenseur». Causa di tutti i mali del mondo moderno è per lui il venir meno del principio dell'autorità, che egli erige invece a cardine della vita dei popoli e che difende ne *La théorie du pouvoir politique et religieux* (*Teoria del potere politico e religioso*, 1796) e poi, in forma ancora più accentuata, ne *La législation primitive* (*La legislazione primitiva*, 1802) e nella *Démonstration philosophique du principe constitutif des sociétés* (*Dimostrazione filosofica del principio costitutivo delle società*, 1827). La sua critica della Rivoluzione si differenzia da quella di Burke, di Rivarol o di Constant, perché è assolutamente indipendente dal liberalismo. Essa

oppone all'immanentismo illuministico le verità trascendenti rivelate da Dio, le sole che possono fondare un ordine sociale stabile. Contro il costituzionalismo, de Bonald è convinto dell'origine divina dello Stato e intende ripristinare in esso l'ordine morale e politico attraverso l'opera dei re guidata dalla Chiesa. Pertanto, l'individuo, riconoscendo i princìpi innati che Dio ha infuso nella sua mente, deve sottomettersi all'autorità politica e religiosa.

Chateaubriand

Negli scritti di **François-René de Chateaubriand** (1768-1848), celebre scrittore prima che pensatore, il tradizionalismo cattolico si fonde con i grandi temi del romanticismo. Nel *Génie du Christianisme ou Beautés de la religion chrétienne* (*Il genio del cristianesimo o le bellezze della religione cristiana*, 1802) egli riflette a fondo sulla crisi e le insicurezze della propria generazione, in particolare sulla dissoluzione del sentimento religioso, sostenendo l'esigenza di una restaurazione dell'ordine sociale attraverso il recupero dei valori cristiani.

Lamennais

Tormentato esponente del tradizionalismo cattolico fu infine **Hugues-Félicité Robert de Lamennais** (1782-1854). Dopo alcuni studi di storia della Chiesa e alcune prese di posizione a favore dell'ultramontanismo, egli raggiunse il successo con il suo *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (*Saggio sull'indifferenza in materia di religione*, 1817-23). Lamennais vedeva nel razionalismo illuministico e nell'individualismo le cause dell'indifferenza religiosa, vera e propria «malattia del secolo». Per contro, affermava che il cristianesimo era sempre stato la religione del senso comune, e sosteneva la missione spirituale della Chiesa cattolica, portatrice delle verità del senso comune e della tradizione.

Ritiratosi in solitudine, portò a compimento lo studio *De la religion dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (*Della religione nei suoi rapporti con l'ordine politico e civile*, 1825). Nel 1830 fondò, con Montalembert e Lacordaire, il giornale «L'Avenir», la cui esistenza fu breve, ma di grande influenza sul movimento cattolico per le idee liberaleggianti che vi si sostenevano. Fu inoltre fondatore della Congregazione di San Pietro, la quale si diede come compito la rigenerazione del cattolicesimo. Risultato del lavoro enciclopedico compiuto in tale comunità fu l'*Essai d'un système de philosophie catholique* (1828-31), il cui fine era di «abbracciare con un metodo interamente razionale l'intero ordine delle conoscenze a partire dalla più semplice nozione di essere». Ma il cattolicesimo liberale fu condannato da Gregorio XVI con le bolle *Mirari vos* del 1832 e *Singulari nos* del 1834, alle quali Montalembert e Lacordaire si piegarono, ma non Lamennais, che si staccò invece dalla Chiesa (*Paroles d'un croyant*, 1834). Aprendosi decisamente alle istanze di rinnovamento sociale, ne *Les affaires de Rome* (1836) sollecitò una «riforma interna» della Chiesa cattolica, quasi contemporaneamente agli sforzi analoghi che in Italia andavano profondendo Rosmini e Lambruschini. Nelle sue ultime opere sostenne un cristianesimo socialistico e mistico, intendendo farsi portavoce della liberazione degli umili e degli oppressi (*Le livre du peuple*, 1834; *De l'esclavage moderne*, 1839), e riscuotendo il consenso di Mazzini. Nel 1848 fu eletto deputato di sinistra all'Assemblea nazionale.

4 Il socialismo utopistico: Saint-Simon, Fourier, Proudhon

Diametralmente opposto al tradizionalismo fu il cosiddetto «socialismo utopistico». Sostenuto da diverse voci, esso ebbe la sua forza nella denuncia delle disuguaglianze sociali e delle ingiustizie causate dalla divisione del lavoro e dalla non regolata distribuzione delle ricchezze. La sua debolezza consisteva invece nell'incapacità di elaborare scientificamente un programma e una strategia politica per realizzare le esigenze di emancipazione rivendicate in maniera utopistica. Di qui anche la denominazione del movimento, che Marx criticò e combatté come un «socialismo non scientifico», condannato sin da principio, per la sua stessa debolezza teorica, allo scacco.

Saint-Simon

Il fondatore di tale movimento è considerato **Claude-Henri de Rouvroy**, **conte di Saint-Simon** (1760-1825), che fu tra l'altro in America, dove prese parte alla guerra di indipendenza. Già nella sua prima opera, le *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (*Lettere di un abitante di Ginevra ai suoi contemporanei*, 1802), egli vedeva nel progresso della scienza, e non tanto nelle trasformazioni politiche, il fattore principale della rivoluzione delle condizioni di vita del mondo moderno. Oltre alla *Réorganisation de la société européenne* (*Riorganizzazione della società europea*, 1814), scritta in collaborazione con Augustin Thierry, le sue opere più importanti sono: *L'industrie* (1817-18), *Système industriel* (1821), i quattro quaderni del *Catéchisme des industriels* (*Catechismo degli industriali*, 1823-24) – il quarto, *Système de politique positive* (*Sistema di politica positiva*), fu in realtà scritto da Comte, che di Saint-Simon fu segretario e collaboratore dal 1818 al 1824 – e infine *Le nouveau christianisme* (*Il nuovo cristianesimo*, 1825), rimasto incompiuto.

L'intuizione maggiore di Saint-Simon sta nell'avere compreso che la soluzione dei problemi politici è strettamente congiunta a quella dei problemi economici, e che dunque qualsiasi riforma deve tenere conto di questa connessione. La Rivoluzione francese aveva semplicemente sostituito la forma politica della monarchia con il regime repubblicano, senza una più profonda riorganizzazione economica della società. Saint-Simon comprese invece l'importanza della rivoluzione industriale che, specialmente in Inghilterra, stava rapidamente affermandosi, e persino Marx gli riconobbe questo merito. Corrispondentemente, il suo programma di emancipazione sociale è concepito nei termini di una riorganizzazione della produzione, a fondamento della quale sta la **riabilitazione del concetto di lavoro come prima forza produttiva** e quale fonte di ricchezza e di benessere. Di qui la sua critica delle classi oziose dell'aristocrazia, i «fuchi» della società, e la sua esaltazione del lavoro degli industriali, vere e proprie «api» sociali. Ma se gli industriali hanno la responsabilità di organizzare la produzione dei beni, la ricchezza prodotta deve poi rifluire equamente in tutte le parti della società per migliorare le condizioni delle classi più povere. La nuova organizzazione industriale e scientifica della società avrebbe dovuto essere estesa per Saint-Simon all'intera Europa, e in questo sviluppo egli vedeva la via per ottenere una pace duratura tra gli Stati. Nel quadro generale dei cambiamenti previsti, anche la religione avrebbe dovuto rinnovarsi e contribuire alla formazione dell'uomo nuovo e alla realizzazione dell'amore fraterno sulla Terra.

Il pensiero di Saint-Simon trovò consensi e fu continuato in forme più o meno radicali da suoi seguaci come Barthélemy-Prosper Enfantin (1796-1864) e Saint-Amand Bazard (1791-1832). Ma esso fu ascoltato pure da alcuni autorevoli romantici francesi come Victor Hugo, George Sand, Sainte-Beuve e il musicista Félicien David.

Fourier

Una forma di socialismo utopistico del tutto originale fu sostenuta da **Charles Fourier** (1772-1837). Egli pretese di riconoscere e descrivere con rigore scientifico – come la legge newtoniana di gravità descrive l'attrazione generale dei fenomeni naturali – le leggi dell'«attrazione passionale», cioè della forza universale che regola non solo i rapporti sociali, ma anche l'armonia di tutto l'universo. Dopo l'articolo *Harmonie universelle* (1803), il suo primo libro fu *La théorie des quatre mouvements* (*La teoria dei quattro movimenti*, 1808). Non osò invece pubblicare *Le nouveau monde amoureux* (*Il nuovo mondo amoroso*), in cui esponeva la sua ardita visione dello Stato utopico ideale; l'opera fu scoperta solo nel 1967. Espose in forma più castigata le sue idee chimeriche sull'emancipazione sessuale e sociale dell'umanità nel *Traité de l'unité universelle* (*Trattato dell'unità universale*, 1822) e in *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (*Il nuovo mondo industriale e societario*, 1829).

Le forme storiche di società sinora succedutesi, quella dei Selvaggi, quella dei Barbari e quella dei Civilizzati, non hanno consentito secondo Fourier lo sviluppo armonioso dell'uomo: sottomesso a diverse costrizioni, egli si sarebbe trovato a dover combattere contro se stesso e contro le proprie inclinazioni naturali. La società futura, da lui chiamata «**Armonia**», deve invece dare modo a ciascun individuo di seguire le sue inclinazioni e attrazioni naturali, unendosi agli altri individui che hanno le sue stesse attitudini e formando con loro piccole comunità economicamente autarchiche: le «falangi». Ogni falange, unità agricolo-industriale formata da circa 1600 individui, vive in un «falansterio», nel quale i suoi membri svolgono in comunità le loro attività, senza coartazioni e obbligazioni, nella più piena libertà, seguendo semplicemente le loro dodici passioni fondamentali e soddisfacendo il proprio piacere. «La Phalange» (1832-40) è il titolo della rivista che diffuse il programma utopico del Fourier. Ad esso si ispirò l'industriale inglese Robert Owen (1771-1858), che tentò di tradurlo in realtà fondando negli Stati Uniti la comunità «New Harmony», ben presto fallita.

Proudhon

Esponente di una forma più matura e teoricamente elaborata di socialismo è **Pierre-Joseph Proudhon** (1809-1865), che per primo coniò l'espressione «lotta di classe». Dopo l'*Essai de grammaire générale* (*Saggio di grammatica generale*, 1837), egli cominciò a interessarsi del problema sociale con la memoria *Qu'est-ce que la propriété?* (*Che cos'è la proprietà?*, 1840), nella quale si dichiarava contro la proprietà privata e – riprendendo una formula usata da Pierre-Jacques Brissot de Warville nelle *Recherches philosophiques sur la propriété et le vol* (*Ricerche filosofiche sulla proprietà e il furto*, 1780) – arrivava alla conclusione che «**la proprietà è un furto**». Mentre dovrebbe essere la condizione della libertà e dell'autonomia, a cui tutti hanno diritto, nel sistema liberistico invece, con l'organizzazione capitalistica del lavoro, la proprietà diventa un furto, nel senso che il capitalista, essendo proprietario dei mezzi di produzio-

ne, sottrae all'operaio la ricchezza da lui prodotta. La proprietà diventa così fonte di reddito senza lavoro. La tesi suscitò scandalo, ma non ebbe subito un grande seguito. La popolarità di Proudhon crebbe invece quando egli assunse la direzione del giornale «Le Représentant du peuple», fu eletto all'Assemblea nazionale (1848) e fondò la «Banca del Popolo», che, conformemente alle sue teorie economiche, abolì gli interessi e fece circolare gratuitamente le finanze tra i propri aderenti, ma fu fatta chiudere dalle autorità, preoccupate del successo dell'iniziativa. L'opera fondamentale in cui Proudhon espose il suo programma sociale fu il *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (*Sistema delle contraddizioni economiche o Filosofia della miseria*, 1846), che fu severamente criticata da Marx ne *La miseria della filosofia* (1847).

Il programma sociale di Proudhon è fondato su una concezione filosofica che interpreta la realtà secondo una «dialettica seriale», in base alla quale l'intero universo è concepito come una serie di antinomie e di opposizioni che ne costituiscono l'essenza. L'opposizione delle forze antagoniste dà luogo al movimento e al progresso, senza che esse si annullino o si risolvano in una sintesi. Chiamata «**filosofia della rivoluzione**» o «filosofia dell'immanenza» – e contrapposta alla «filosofia della trascendenza» che pone fuori dell'uomo il principio che ne governa la vita sociale –, essa intende pensare le condizioni che rendano possibile una società bene organizzata secondo il principio ideale dell'equilibrio tra le forze antagoniste. Il suo compito pratico è produrre una trasformazione senza rotture degli ordinamenti esistenti, fino a realizzare tale ideale. Il motore di questa trasformazione è il **lavoro**, che Proudhon considera come l'essenza stessa dell'uomo. Su questo egli fonda il diritto dei lavoratori all'autogestione mediante una Federazione dei lavoratori-consumatori, autonoma sia nei confronti del Capitale sia nei confronti dello Stato, senza che ciò implichi l'eliminazione del Capitale o la soppressione dello Stato.

Lo sviluppo della società può andare in due direzioni opposte: o quella dell'equilibrio tra le sue forze e della realizzazione della giustizia, oppure quella della disintegrazione; o la pace o la guerra (*La guerre et la paix*, 1861). L'esito non è scontato come nell'ambito della natura, dove prevale il principio naturale dell'equilibrio tra le forze antagoniste. In campo sociale, la semplice spontaneità naturale che produce da sé l'equilibrio non basta, perché l'uomo, con la sua immaginazione e la sua libertà, può andare contro di essa e rovesciarla. La realizzazione dell'**equilibrio-giustizia** – tema affrontato nei tre volumi *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (*Sulla giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*) del 1858 – è il risultato del buon ordinamento sociale, per la cui realizzazione Proudhon ritiene fondamentale una educazione che insegni all'uomo il rispetto dei propri simili.

Ma le critiche di Marx a questa forma di socialismo, considerata come illusoria e utopistica, e alla quale veniva contrapposto il «socialismo scientifico», e la pubblicazione del *Manifesto del partito comunista* del 1848 affossarono la breve vicenda del socialismo utopistico.

5 Il liberalismo francese: Constant e Tocqueville

Contro il richiamo dei tradizionalisti al principio della tradizione e dell'autorità, e contro le visioni del socialismo utopistico oppose una tenace resistenza il pensiero liberale. Non solo perché esso considerava entrambi incapaci di una effettiva presa sul-

la realtà e di un rinnovamento della società, ma soprattutto perché si preoccupava di proteggere i diritti dell'individuo nei confronti sia del potere sovrano, monarchico o democratico che fosse, sia degli arbìtri rivoluzionari e collettivistici. Per questo il pensiero liberale si fece strenuo difensore del principio della costituzione e del moderno Stato di diritto. I due maggiori esponenti del liberalismo francese sono Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville.

Constant

Letterato e uomo politico, **Benjamin Constant** (1767-1830), nato a Losanna, di formazione cosmopolita, viaggiò a lungo in Europa, conducendo una vita movimentata e avventurosa (ebbe, tra l'altro, una tempestosa relazione con Madame de Staël). Oltre che per il romanzo *Adolphe*, egli è noto per le sue opere di filosofia politica: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (*Dello spirito di conquista e dell'usurpazione*, 1814); *Cours de politique constitutionelle* (*Corso di politica costituzionale*, 1818-20). Ma hanno rilievo, benché scarsamente considerate, anche le sue indagini di filosofia della religione: *De la religion* (*Della religione*, 1824-31), *Du polythéisme romain* (*Del politeismo romano*, 1833). Celebre fu inoltre una sua disputa con Kant. Nell'opuscolo *Des réactions politiques* (*Delle reazioni politiche*, 1797) egli giustificò contro quest'ultimo il diritto di mentire a fin di bene, sostenendo che il dovere morale di dire il vero sussiste soltanto nei confronti di chi dice anch'egli il vero. Kant gli rispose nello scritto *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (*Su un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità*, 1797), ribadendo la sua negazione assoluta del diritto di mentire, anche nel caso in cui la menzogna serva a salvare una vita umana.

Formatosi filosoficamente nell'ambiente del sensismo e del pensiero degli «ideologi», Constant si dedicò fondamentalmente alla filosofia politica e del diritto. Al centro delle sue riflessioni sta il problema della **libertà individuale**, considerato come il principio politico fondamentale. Egli così la definisce: «Per libertà intendo il trionfo dell'individualità sia sull'autorità che vorrebbe governare con il dispotismo, sia sulle masse che reclamano il diritto di asservire la minoranza alla maggioranza». Su tale definizione è incentrato tutto il liberalismo moderato di Constant, per il quale l'assolutismo di un popolo è altrettanto pericoloso quanto quello di un despota. Il diritto alla proprietà è uno dei diritti individuali fondamentali, ma non è considerato un diritto naturale anteriore alla società, come in Locke, bensì frutto di convenzione. Nel campo della vita civile e sociale, Constant è convinto del progresso e della perfettibilità dell'uomo e considera positiva la funzione del «sentimento religioso», che egli distingue però dalle «religioni positive», viste come «nemiche di ciò che è libero».

Tocqueville

Alexis de Tocqueville (1805-1859), nato da una famiglia ultrarealista dell'antica nobiltà normanna, avviato inizialmente alla carriera di magistrato, poi deputato e ministro, è uno dei padri fondatori del pensiero democratico moderno. In due opere importanti, *De la démocratie en Amérique* (*Della democrazia in America*, 1838-40) e *L'Ancien Régime et la Révolution* (*L'Antico Regime e la Rivoluzione*, 1856), fu tra i primi a cogliere e a teorizzare l'**uguaglianza** quale principio fondamentale che anima la mo-

derna **democrazia**. Ma inserendo le sue riflessioni sulla democrazia in una filosofia della storia incline al pessimismo, egli fu pure tra i primi a vedere con lungimiranza anche i pericoli delle moderne società democratiche di massa: l'individualismo, animato dall'«avidità delle gioie materiali», la «tirannia della maggioranza» e il conformismo del numero, e soprattutto il dispotismo democratico che si insedia nello Stato rispettoso delle libertà individuali. Tocqueville confida nella possibilità di limitare il monopolio statale del potere attraverso il diritto, anche se in fondo, contro gli eccessi della passione maggioritaria, non resta che appellarsi «da parte della sovranità del popolo alla sovranità del genere umano», cioè non resta che appellarsi a un'esigenza morale.

6 Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento

Il pensiero italiano nell'età del romanticismo non può vantare la stessa vastità di orizzonti e ampiezza di respiro dell'idealismo tedesco. Ripiegato sulla propria tradizione, esso ha la sua particolarità nel fatto di essere strettamente legato alla formazione della coscienza nazionale e alle vicende politiche che scandiscono il raggiungimento dell'unità d'Italia, cioè al Risorgimento.

La problematica dell'Illuminismo, specialmente quella della filosofia civile e politica o quella gnoseologica del sensismo, venne sviluppata da figure come **Francesco Soave** (1743-1806), che conobbe Condillac durante il soggiorno di quest'ultimo presso la corte di Parma, città nella quale egli era professore; **Melchiorre Gioia** (1767-1829), che recepì il sensismo, ma ne rifiutò gli aspetti materialistici, e propose di applicare il calcolo statistico all'analisi dei fatti morali, arrivando a conclusioni utilitaristiche; **Vincenzo Cuoco** (1770-1823), noto specialmente per il suo *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799* (1801) e per la sua critica dell'universalismo astratto della rivoluzione; e soprattutto Gian Domenico Romagnosi, Carlo Cattaneo, Giuseppe Ferrari e Giuseppe Mazzini, dei quali diremo. La problematica illuministica fu invece criticata da Pasquale Galluppi, Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, il cui pensiero declina in varie forme una fondamentale tendenza spiritualistica.

Romagnosi

Giurista e pensatore, **Gian Domenico Romagnosi** (1761-1835) fu la figura filosofica di maggiore spicco in Italia nella transizione dall'Illuminismo, di cui fu continuatore, alla Restaurazione. Nel periodo napoleonico insegnò nelle università di Parma e Pavia, ma dopo il ritorno degli Austriaci fu variamente perseguitato e gli fu interdetto l'insegnamento (anche privato). In Italia può essere considerato il fondatore del diritto penale (*Genesi del diritto penale*, 1791) e anticipatore dell'idea moderna di Stato nazionale (*Istituzioni di civile filosofia*, edite postume nel 1839). Critico del giacobinismo (*Cosa è uguaglianza* e *Cosa è libertà*, 1792-93), egli si concentrò nelle sue opere sui problemi del diritto e della filosofia del diritto (*Introduzione allo studio del diritto pubblico universale*, 1805; *Assunto primo della scienza del diritto naturale*, 1820). In particolare, sostenne la genesi storica della società in antitesi al contrattualismo, che la spiegava invece mediante la finzione del patto. Per Romagnosi, al diritto civi-

le spetta come compito la tutela dei diritti naturali, mentre il diritto penale è considerato uno strumento di «difesa sociale».

Successivamente Romagnosi si occupò di filosofia pura, specialmente di problemi di metodologia e gnoseologia. Pur muovendo da esigenze empiristiche, egli non condivise le conclusioni del sensismo di Condillac, ma riconobbe che la mente ha funzioni spontanee, consistenti nella capacità di analizzare i dati sensibili e nel coordinarli e organizzarli secondo funzioni formali, le quali soltanto fanno sì che il sentire diventi un conoscere vero e proprio. La mente umana non è insomma una *tabula rasa*, ma ha un suo «potere logico» che non può derivarle dai sensi (*Che cosa è la mente sana?*, 1827; *Vedute fondamentali sull'arte logica*, 1832). Per Romagnosi, inoltre, l'uomo non deve essere studiato in quanto individuo astratto, bensì come concretamente inserito nella società. La parte più importante della filosofia è dunque la «**filosofia civile**» che studia lo sviluppo dell'«uomo sociale» e il suo «incivilimento» (*Cosa è l'incivilimento*, 1832). La civiltà non è «nativa», ossia naturale, bensì «dativa», cioè frutto di un processo storico, e il suo culmine è la società contemporanea, nella quale non regnano più le superstizioni del passato, ma l'«opinione illuminata» e il «merito civile». L'approdo ultimo della filosofia civile è dunque una filosofia della storia di stampo illuministico.

Cattaneo

Allievo di Romagnosi fu **Carlo Cattaneo** (1801-1869) che sviluppò una forma di sensismo illuministico per il quale fu considerato un precorritore della problematica positivistica. Un ruolo importante nella diffusione della cultura scientifica ebbe la rivista da lui fondata nel 1839: «Il Politecnico». Come uomo politico partecipò da protagonista alle Cinque Giornate di Milano del 1848. Fallita l'insurrezione milanese, riparò in Svizzera dove insegnò nel liceo di Lugano (1852-65). La sua produzione filosofica consiste essenzialmente di saggi, tra i quali vanno ricordati: *Considerazioni sul principio della filosofia*, 1844; *Un invito alli amatori della filosofia*, 1857. Importante è poi la *Psicologia delle menti associate* (1859-66) e il suo *Corso di filosofia* (suddiviso in cinque parti: *Cosmologia*, *Psicologia*, *Ideologia*, *Logica*, *Diritto e morale*) edito postumo.

Pugnace avversario delle «filosofie di scuola», delle «sétte metafisiche», dell'idealismo tedesco e dello spiritualismo, specialmente di Rosmini (che nel 1836, ne *Il rinnovamento della filosofia italiana*, lo aveva attaccato), tutte considerate come forme di pensiero che producono soltanto ipotesi fantasiose e chimeriche inconsistenti, Cattaneo si fa promotore di una filosofia militante che intende affrontare i problemi concreti dell'umanità e farsi portatrice di Illuminismo e di progresso. Modello metodologico di tale filosofia è la ricerca scientifica, emulando la quale la filosofia non deve avventurarsi in pericolosi voli speculativi, ma procedere allo studio storico concreto del pensiero umano, che non è il prodotto della «mente solitaria», bensì delle «**menti associate**». Tale studio – con cui Cattaneo diede un notevole contributo alla **psicologia sociale** – non pretende di entrare, per mezzo dell'introspezione, nell'inaccessibile essenza dell'uomo, ma più semplicemente scoprire i metodi e il procedere del conoscere umano attraverso lo sviluppo del sapere scientifico. A partire poi dai risultati delle scienze, la filosofia deve trovare il «nesso comune di tutte le scienze». In tal senso Cattaneo introduce un tema che sarà proprio del positivismo.

Contro la tesi dei corsi e ricorsi storici di Vico (*Saggio sulla Scienza Nuova di Vico*, 1839), egli credeva in uno sviluppo progressivo della civiltà umana, anche se il progresso non immunizza dalla possibilità del regresso. Anzi, la possibilità di ricadere nell'errore e nell'oscurantismo incombe di continuo sull'umanità, come la storia abbondantemente insegna. In campo politico ed economico Cattaneo sostenne le **idee liberali e repubblicane**, schierandosi a difesa della proprietà privata (contro il socialismo e il comunismo), del libero scambio dei beni (contro il protezionismo) e della tolleranza delle idee religiose, politiche e filosofiche (contro ogni forma di censura e di dispotismo). Convinto poi che l'unità statale non doveva soffocare le autonomie, ma garantire al contrario il loro più ampio sviluppo, fu uno dei teorici più impegnati del **federalismo** e sostenitore del programma politico degli **Stati Uniti d'Europa**.

Ferrari

Allievo di Romagnosi fu anche **Giuseppe Ferrari** (1811-1876). Dopo essersi laureato in giurisprudenza a Pavia nel 1832, rimase in Francia fino al 1859, insegnando prima nei licei e poi nell'università di Strasburgo, dove fu influenzato dal socialismo utopistico e dal positivismo di Comte. Tornato in Italia, insegnò nelle università di Milano, Torino e Roma. Oltre a *La mente di G.B. Vico* (1835-37), un'importante introduzione all'edizione da lui curata delle opere del filosofo napoletano, oltre al *Saggio sul principio e sui limiti della filosofia della storia* (pubblicato in francese nel 1843) e agli *Opuscoli politici e letterari*, la sua opera fondamentale è *La filosofia della rivoluzione* del 1851.

Convinto che la realtà, caratterizzata da continui cambiamenti e da antinomie, eccede la logica, la quale si fonda invece sul principio di identità, e che essa è dunque incontenibile nella logica, Ferrari vede in qualsiasi congettura o ipotesi che sopravanza i fenomeni il pericolo della caduta nella «metafisica», cioè nella fantasia e nell'arbitrio. Egli sostiene pertanto un'idea positivistica di filosofia, strettamente legata al mondo concreto dei fenomeni, della natura e della storia. È in tale filosofia positivistica che egli vede la possibilità di portare a compimento il programma di emancipazione iniziato con la Rivoluzione francese, ma rimasto incompleto, perché quest'ultima ha portato il potere nelle mani della borghesia, ma non ancora in quelle del popolo, e perché essa ha introdotto la libertà religiosa, ma non ha ancora abolito le chiese e realizzato l'ateismo.

Possono essere ricordate infine anche le ultime opere, il *Corso sugli scrittori politici italiani* (1862), rimasto a lungo la più diffusa storia delle dottrine politiche italiane, la *Teoria dei periodi politici* (1874) e *L'aritmetica della storia* (1875), un tentativo di comprendere e di tipizzare la storia e i suoi movimenti secondo calcoli astronomico-matematici.

Mazzini

Pur non potendo essere considerato un filosofo in senso proprio, **Giuseppe Mazzini** (1805-1872), «apostolo della nuova Italia» e dell'unità politica e morale degli Italiani, occupa una posizione di rilievo nel pensiero del Risorgimento. Suo è peraltro uno dei primi manifesti del romanticismo italiano, il *Saggio sopra alcune tendenze della letteratura europea nel secolo XIX* (1829). In lui sta in primo piano l'attività po-

litica, e i suoi scritti ci consegnano un pensiero scarsamente sistematico e votato alla formulazione del suo ideale spirituale e politico più che all'esposizione di una concezione filosofica. Ma è anche vero che la sua opera vive tutta dell'identità di pensiero e azione, in cui soltanto può essere colto il suo senso più profondo.

Sostenuto da una religiosità laica e interiore, tradottasi in un impegno politico non ispirato ai calcoli della prudenza, ma ai rischi dell'ideale, il pensiero mazziniano si incentra su una visione superindividualistica, progressista e ideale del mondo e della storia, e sulla fiducia nella perfettibilità e nell'emancipazione dell'uomo. Egli fu critico della filosofia e della cultura illuministica, nelle quali condannava il pericolo dell'individualismo e del materialismo. Benché consapevole dell'importanza storica della Rivoluzione francese, vedeva nella rivendicazione dei «diritti» dell'uomo l'espressione della fede nell'individuo, ma non ancora quella fede nell'umanità che si manifesta nel dovere. È importante dunque per lui non solo rivendicare i diritti, ma anche e soprattutto determinare i **doveri dell'uomo**, compito a cui egli dedicò quella che – assieme a *Fede e avvenire* (pubblicata in francese nel 1835) – può essere considerata la sua opera maggiore: *Dei doveri dell'uomo* (1861). Dovere fondamentale dell'uomo è superare l'individualità e realizzarsi nell'unità della **famiglia**, quindi nell'associazione della **patria** (o **nazione**) e infine nell'associazione universale dell'**umanità**.

Sul piano sociale e politico, nel processo di progressiva realizzazione dell'ideale dell'umanità, Mazzini esalta la funzione del **popolo**: esso è sovrano non perché esprima una volontà generale, ma perché è portatore e promotore di una **missione etica** e incarna un ideale. Proprio per questo egli dà grande valore all'**educazione**, la quale forma agli ideali e li perpetua di generazione in generazione. Per questa ragione egli si oppone in uguale misura al tradizionalismo, che glorificava l'immobilismo nostalgicamente rivolto al passato, e al socialismo, al comunismo e all'anarchismo, che ponevano la forza dell'ideale al servizio di un'utopia materialistica. Si spiega così la sua intransigente opposizione al programma dell'Internazionale socialista e il suo appello del 1871 ai lavoratori italiani perché non ne seguissero la dottrina e i programmi.

7 GALLUPPI

Più che nel rigore della sua speculazione, il merito principale di **Pasquale Galluppi** (1770-1846) consiste nel contributo decisivo che egli diede alla conoscenza della filosofia europea in Italia.

Nato a Tropea nel 1770, da famiglia nobile, ebbe una formazione filosofica e teologica. Dopo avere studiato il razionalismo dogmatico, specialmente quello cartesiano e quello leibniziano-wolffiano, a trent'anni fu fortemente influenzato dalla lettura di Condillac, che scosse le sue precedenti convinzioni razionalistiche e lo portò a rifiutare l'apriorismo. Il suo saggio *Su l'analisi e la sintesi* del 1807 è il risultato di questo rifiuto. Avendo studiato a fondo il criticismo kantiano, pubblicò a partire dal 1819 i sei volumi del *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, concluso nel 1832, che è la sua opera principale. Gli *Elementi di filosofia* (1820-27), in sei volumetti, sono un compendio divulgativo delle sue idee. Del 1827 sono le tredici *Lettere filosofiche*, indirizzate a un professore del seminario di Tropea con lo scopo di informarlo sulle vicende della filosofia europea da Descartes a Kant. L'opera gli valse il successo e nel 1831 fu nominato professore di filosofia teoretica nell'università di Napoli. I suoi corsi sono raccolti nei quattro volumi delle *Lezioni di logica e metafisica* (1832-34). Si possono ricordare ancora la sua *Filosofia della volontà* (4 voll., 1832-40), la progettata storia della filo-

sofia in dodici volumi, di cui solo il primo fu pubblicato (1840) e la memoria *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto* (1841).

Il pensiero di Galluppi è una «filosofia dell'esperienza» che respinge l'impostazione kantiana del problema gnoseologico basata sull'analisi delle funzioni *a priori* del conoscere, e dichiara che quest'ultimo deve essere fondato sull'esperienza e sui suoi «**fatti primitivi**». Ora, seguendo lo spiritualismo e l'eclettismo francesi, Galluppi muove dall'analisi dell'esperienza interna e considera come fatto primitivo il «**sentimento fondamentale di sé**», nel quale ho percezione e coscienza del «me» nello stato dei suoi pensieri. Ma alla coscienza del «me» si accompagna strettamente la percezione del «fuori di me»: nella prima l'io percepisce le proprie modificazioni in quanto provenienti da se stesso, nell'altra le percepisce invece come non provenienti da sé.

Dalla meditazione sui «fatti primitivi», attraverso un processo di **analisi** o di **sintesi**, nascono le idee. Meditando sul «me» e distinguendolo dalle sue affezioni, si arriva per analisi all'idea di soggetto, mentre meditando sul «fuori di me» e astraendo dalle sue determinazioni si arriva all'idea di oggetto. Mettendo a confronto queste due idee, si perviene a una terza idea, quella di sostanza, la quale è la «costante» dell'essere. Meditando quindi sul rapporto tra le due sostanze, del pensiero e della realtà estesa, si arriva alle idee di causa ed effetto. Tutte queste sono **idee oggettive**, sia per la loro origine, in quanto sono ricavate dall'esperienza, sia per la loro validità, in quanto indicano una realtà effettiva. Ma vi sono per Galluppi anche **idee soggettive**, come quelle di identità e di diversità, le quali traggono origine dalla riflessione comparativa sui dati percepiti, oppure quelle di dovere e di merito. La sintesi conoscitiva che queste ultime producono è quindi una **sintesi ideale**, mentre è una **sintesi reale** quella che si rifà a idee oggettive e quindi a dati reali.

La filosofia dell'esperienza di Galluppi non rinuncia infine a trarre conclusioni metafisiche e teistiche. L'esistenza di Dio deve essere affermata come l'esistenza di quell'immutabile che non può non essere pensato come correlativo del «me», il quale, in quanto essere mutabile, non può esistere per se stesso. Sono ammesse inoltre la sostanzialità spirituale, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di un ordine morale dell'universo.

8 Rosmini

Vita e opere

Antonio Rosmini Serbati nacque nel 1797 a Rovereto (allora compresa nell'Impero austro-ungarico) da famiglia nobile, ebbe un'educazione privata improntata alla tradizione cattolica, specialmente allo studio di s. Agostino e s. Tommaso, e dal 1816 al 1822 studiò teologia e diritto all'università di Padova, dove strinse amicizia con Niccolò Tommaseo. In questo periodo ebbe modo di conoscere le dottrine filosofiche allora più diffuse, in particolare il sensismo di Condillac e il criticismo kantiano. Nel 1821 si fece sacerdote e si impegnò nel rinnovamento della pastorale, rendendosi sospetto, per questo motivo, alla polizia austriaca. Nel 1826 si trasferì a Milano, dove entrò in contatto con Alessandro Manzoni, del quale conservò l'amicizia per tutta la vita. Si stabilì quindi in Piemonte e nel 1828 fondò l'Istituto della Carità,

una congregazione religiosa con sede sul Monte Calvario, presso Domodossola. Dopo essersi dedicato per alcuni anni a studi di politica, a contatto con gli ambienti liberali piemontesi, Rosmini rivolse i suoi interessi decisamente verso la filosofia, esortato in questo anche dal papa Pio VIII, che gli affidò il compito di scrivere in modo da condurre gli uomini, per mezzo della ragione, verso la religione.

La prima opera importante di Rosmini, elaborata tra il 1825 e il 1828 e pubblicata nel 1830, è il *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, che suscitò varie polemiche (tra cui le critiche di Terenzio Mamiani). Ad esso seguirono i *Principii della scienza morale* (1831), *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (1836, contenente la risposta a Mamiani), la *Filosofia della morale* (1837, contenente, oltre ai già citati *Principii*, la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*), l'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), il *Trattato della coscienza morale* (1839), la *Filosofia della politica* (1839), la *Filosofia del diritto* (1841-45), la *Teodicea* (1845) e un opuscolo, anonimo, su *Vincenzo Gioberti e il panteismo* (1846, contro Gioberti, che lo aveva criticato nell'opera *Degli errori filosofici di A. Rosmini*). In questo periodo scrisse anche alcuni articoli contro i gesuiti, che pure lo avevano criticato, nonché il *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, pubblicato postumo, e le parti più antiche della *Teosofia*.

Nel 1848 Rosmini pubblicò *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*, opera nella quale denunciava come «piaghe» della Chiesa cattolica la separazione del clero dal popolo nella liturgia, l'insufficiente educazione del clero, la mancanza di unità tra i vescovi, le interferenze dell'autorità politica nelle nomine degli stessi e i problemi derivanti dal possesso dei beni ecclesiastici. Nello stesso anno scrisse anche un'opera politica, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, in cui sosteneva l'idea di monarchia costituzionale, con un'appendice *Sull'unità d'Italia*, in cui difendeva il programma politico neoguelfo, teorizzato da Gioberti. Nel frattempo, scoppiata la prima guerra di indipendenza, il re Carlo Alberto, d'accordo con Gioberti, allora primo ministro piemontese, inviò Rosmini in ambasciata a Roma per proporre al nuovo papa, Pio IX, un concordato e la creazione di una confederazione degli Stati italiani, con a capo lo stesso pontefice (era questo il programma «neoguelfo» dello stesso Gioberti). Nel frattempo, tuttavia, Carlo Alberto riprese la guerra contro l'Austria, perciò Rosmini, che l'aveva sconsigliata, rimase a Roma presso il papa, guadagnandosi la stima di questi, tanto che fu sul punto di essere nominato cardinale.

L'assassinio del primo ministro pontificio Pellegrino Rossi e la nomina al suo posto del cardinale Antonelli indussero tuttavia Pio IX ad abbandonare la sua politica «liberale». Lo scoppio della rivoluzione e l'instaurazione della repubblica romana costrinsero poi il papa a recarsi in esilio a Gaeta, dove fu seguito da Rosmini, che nel 1849 scrisse un opuscolo molto critico su *Il socialismo e il comunismo*. Essendo tuttavia da tempo sospetto, a causa delle sue idee liberali, sia agli Austriaci che ai Borbonici, nuovi alleati del papa, Rosmini cadde presto in disgrazia e le sue due opere più «progressiste», cioè le *Cinque piaghe* e la *Costituzione*, vennero messe all'Indice dei libri proibiti dalla Chiesa cattolica (1849). Amareggiato, Rosmini ritornò a Stresa, in Piemonte, per dedicarsi esclusivamente alla produzione filosofica. Qui ebbe frequenti incontri col Manzoni e col giovane Ruggero Bonghi, e ricevette attestazioni di stima dai suoi antichi avversari, cioè Mamiani e Gioberti.

Dal 1850 al 1855, anno della sua morte, Rosmini scrisse la *Psicologia* (1850), l'*Introduzione alla filosofia* (1851), la *Logica* (1854) e varie altre opere uscite postume, quali *Del principio supremo della metodica*, *Aristotele esposto ed esaminato*, *Breve schizzo dei sistemi*

di filosofia moderna, *Il razionalismo che tenta di insinuarsi nelle scuole teologiche*, *Antropologia sovrannaturale*, *Della naturale costituzione della società civile*, *Compendio di etica e breve storia di essa*, *Questioni politico-religiose* e, soprattutto, completò la *Teosofia*, opera monumentale in otto volumi, contenente un'«ontologia», una «teologia naturale» e una «cosmologia». Nel 1854 il Sant'Uffizio prese in esame tutte le opere di Rosmini, per giudicarne l'ortodossia, ma concluse che esse potevano essere lasciate circolare («*Dimittantur*»). Nel 1887, dopo la sua morte, durante il pontificato di Leone XIII, che con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) aveva rilanciato il tomismo come la filosofia più affidabile per la Chiesa, il Sant'Uffizio, convinto dalle critiche a Rosmini formulate dai gesuiti neotomisti Cornoldi e Liberatore, emanò un decreto (*Post obitum*) di condanna di 40 proposizioni estratte dalle opere di Rosmini (soprattutto da quelle postume). Solo nel Novecento le *Cinque piaghe* sono state tolte dall'Indice.

Critica dell'empirismo e dell'innatismo

Al problema fondamentale della conoscenza e, più precisamente, dell'origine delle idee, è dedicato il *Nuovo saggio*, opera che in seguito Rosmini completò, ma non sconfessò mai. Qui egli anzitutto critica le varie dottrine concernenti l'origine delle idee, dividendole in due categorie, quelle errate per difetto, cioè perché non forniscono spiegazioni sufficienti a giustificare la natura delle idee, e quelle errate per eccesso, cioè perché forniscono spiegazioni eccessive, ammettendo più condizioni di quante ne siano necessarie.

Le **teorie errate per difetto** sono quelle di tipo empiristico o sensistico, attribuite da Rosmini a Locke, Condillac, Reid e Stewart, le quali fanno derivare le idee esclusivamente dall'esperienza, ovvero dai sensi. Il loro errore consiste nell'incapacità di spiegare l'universalità propria delle idee e indispensabile all'esistenza della scienza. Anche Rosmini infatti ritiene, d'accordo in questo con gli empiristi, che nell'esperienza non sia contenuto alcun elemento universale, e d'altra parte sostiene che certe idee hanno un carattere universale, come risulta dal fatto che esse sono espresse da nomi comuni, cioè da nomi applicabili a molte cose particolari.

Le **teorie errate per eccesso** sono invece quelle di tipo innatistico o comunque aprioristico, per le quali Rosmini fa i nomi di Platone, Aristotele, Leibniz e Kant. Platone, per spiegare l'universalità delle idee, ammette che esse siano tutte innate, il che secondo Rosmini è eccessivo; Aristotele ammette l'intelletto agente, ma questo, secondo il filosofo roveretano, non può essere sempre in atto senza avere già innata in sé almeno un'idea; Leibniz, pur concependo le idee innate come semplici abbozzi, o inizi, ne ammette anch'egli troppe; infine Kant da un lato ammette troppe forme *a priori* (le due intuizioni pure, le dodici categorie e le tre idee della ragione) e dall'altro le considera vuote di contenuto, il che, secondo Rosmini, le fa essere troppo soggettive, cioè dipendenti dal soggetto, e dunque ne compromette l'oggettività.

In conclusione, secondo Rosmini, per spiegare l'universalità delle idee è necessario ammettere almeno un principio innato, dato che l'universalità non può derivare dall'esperienza, ma questo principio non deve essere soggettivo, cioè derivante unicamente dal soggetto conoscente, altrimenti non è in grado di garantire la verità, cioè l'oggettività della conoscenza. In ciò, come si vede, egli cerca di conciliare la nuova scoperta di Kant, cioè il carattere *a priori* dell'universale, con la tradizione metafisica, cioè con l'indipendenza della verità dal soggetto.

L'idea dell'essere

La soluzione originale proposta da Rosmini al problema della conoscenza è di ammettere che vi sia almeno un'idea innata, la quale però non sia vuota, come le categorie di Kant, ma abbia un oggetto, cioè un contenuto universale, e quindi non derivante dall'esperienza. Questa è l'**idea dell'essere**, la cui dottrina costituisce l'elemento più caratteristico e originale del pensiero rosminiano. L'esistenza nella mente umana di tale idea è spiegata da Rosmini mediante l'osservazione che, qualunque conoscenza noi abbiamo, dobbiamo sempre attribuire una qualche esistenza, anche soltanto mentale, al suo oggetto, il che attesta che ogni nostra conoscenza presuppone in noi la nozione di esistenza, ovvero di essere.

L'idea dell'essere non può venire ricavata dall'esperienza, perché è l'idea di un carattere universale, anzi del più universale tra tutti i caratteri – l'essere infatti è comune a tutte le cose –, mentre nell'esperienza si incontrano, secondo Rosmini, soltanto oggetti particolari. Dunque l'idea dell'essere è innata. Essa tuttavia non è soltanto una forma vuota, perché, quando noi pensiamo l'essere, pensiamo un oggetto distinto da ogni altro oggetto, e distinto anche dal nostro atto di pensarlo; dunque essa ha un contenuto, il quale non deriva da noi, non è semplicemente una struttura della nostra mente, come sono le categorie di Kant. Si tratta, insomma, di un'intuizione, cioè di una conoscenza immediata, indipendente dall'esperienza, cioè di un'intuizione intellettuale, fornita di un suo proprio oggetto, l'essere appunto, il quale ci è dato, così come può essere dato l'oggetto di una visione.

L'essere, che costituisce l'oggetto dell'idea rosminiana, è il più universale e indeterminato di tutti i caratteri, ossia – dice Rosmini – è ciò che rimane se noi astraiamo, cioè prescindiamo, da tutti gli altri caratteri contenuti nei vari oggetti della nostra conoscenza. Esso perciò non ha altra determinazione che quella, appunto, di essere. Si tratta, come si vede, dell'*ens commune* della Scolastica medioevale, privato però della sua comprensione, cioè della sua molteplicità di significati, e ridotto alla sua sola estensione, secondo l'interpretazione che di esso era stata data dalla Scolastica moderna (in particolare da Suárez). È lo stesso essere che Hegel pone all'inizio della sua logica, il quale però, secondo Rosmini, non si converte nel nulla, ma rimane opposto a quest'ultimo.

Il precedente a cui Rosmini preferisce riallacciare questa sua dottrina è piuttosto la dottrina agostiniana dell'illuminazione della mente umana da parte di Dio come fonte della verità. Egli paragona, infatti, l'idea dell'essere alla luce divina che illumina la mente, la chiama anche «lume della ragione», precisando che non si tratta della sola ragione, ma di qualcosa che viene aggiunto alla ragione, e ne indica l'origine in Dio, perché tale idea è presente nell'uomo sin dalla nascita, cioè sin dalla creazione della sua anima, e tuttavia gli proviene da altra fonte, non è prodotta dall'anima stessa. Questa idea, come la luce divina di cui parlava sant'Agostino, anche per Rosmini è la condizione, cioè la «forma», della verità, ossia ciò che conferisce verità ad ogni altra conoscenza.

La conoscenza intellettuale, infatti, chiamata da Rosmini «**percezione intellettiva**», è la sintesi tra un contenuto empirico, fornito da una sensazione, e una forma innata, costituita dall'idea dell'essere, sintesi che si esprime in un giudizio, precisamente nel giudizio di esistenza, con cui si dice che una qualsiasi cosa, rappresentata dalla sensazione, appunto è, cioè esiste. La concezione della conoscenza come sintesi e la sua espressione mediante un giudizio sono, come si vede, caratteri che avvicinano la

dottrina rosminiana a quella di Kant. Rosmini tuttavia è convinto che la sua dottrina sia superiore a quella di Kant, perché la forma della conoscenza da essa ammessa è «oggettiva» non solo nel senso di universale e necessaria, come sono le forme ammesse da Kant, ma anche nel senso che non proviene dalla mente umana, cioè non dipende da questa, ma proviene direttamente da Dio. Per quest'ultimo aspetto essa somiglia, come già abbiamo detto, alla tradizione agostiniana, ma anche cartesiana e leibniziana.

Dall'idea dell'essere derivano, secondo Rosmini, i princìpi supremi della conoscenza, cioè il «principio di cognizione» (secondo cui il pensiero è pensiero dell'essere), il «principio di non-contraddizione» (secondo cui l'essere non può non essere), il «principio di sostanza» (secondo cui ogni determinazione viene riferita ad un essere che la possiede, il quale è la sostanza) e il «principio di causa» (secondo cui ogni azione viene riferita ad un essere che la produce, il quale è la causa). Da essa derivano anche le cosiddette «idee pure», o categorie, cioè unità, numero, possibilità, necessità, immutabilità, assolutezza, mentre le altre idee, quelle «non pure», per esempio corpo, spazio, tempo, movimento, i generi e le specie, derivano dalla percezione intellettiva. Grazie all'idea dell'essere si spiega così l'origine di tutte le idee universali, cioè si garantisce l'oggettività della conoscenza, contro ogni forma di scetticismo.

Il sentimento fondamentale corporeo

Un'altra dottrina originale, sviluppata da Rosmini a proposito della conoscenza, riguarda la conoscenza sensibile. Anche questa, da lui chiamata «percezione sensitiva», è una sintesi tra un contenuto proveniente dall'esterno e una forma esistente nel soggetto. Poiché infatti, per Rosmini, la sensazione non è altro che la percezione di una modificazione che noi subiamo da parte di un oggetto esterno, la condizione che ci permette di accorgerci di avere subìto una modificazione è che noi possediamo anzitutto la sensazione di noi stessi, cioè del nostro corpo. Questa è chiamata da Rosmini «**sentimento fondamentale corporeo**» ed è, analogamente all'idea dell'essere, una conoscenza innata, sia pure di tipo sensibile e non intellettuale, la quale è condizione di tutte le altre sensazioni.

In virtù del sentimento fondamentale corporeo noi sentiamo di avere un corpo, sentiamo che questo corpo è esteso e sentiamo che esso viene modificato da oggetti esterni, i quali, per poter modificare una realtà estesa, dovranno essere estesi anch'essi, cioè dovranno essere anch'essi dei corpi. In tal modo il sentimento fondamentale corporeo ci attesta l'esistenza di corpi esterni a noi, anche se tale esistenza, per poter essere conosciuta intellettualmente, cioè espressa mediante un giudizio, richiede l'idea dell'essere.

La morale

L'idea dell'essere, oltre a spiegare l'origine delle idee universali, cioè a garantire l'oggettività della conoscenza, è in grado, secondo Rosmini, anche di garantire l'oggettività della morale, contro ogni forma di relativismo e di edonismo. La morale infatti, come egli afferma nei *Principii della scienza morale*, ha per oggetto non la felicità, che è una realtà puramente soggettiva, ma il bene, che è una realtà oggettiva. Ora il bene, secondo il filosofo, non è altro che l'essere, il quale, oltre ad essere

oggetto di conoscenza da parte dell'intelletto, è anche oggetto di amore da parte della volontà, ma questo amore è possibile soltanto grazie alla conoscenza del suo oggetto, cioè grazie all'idea dell'essere.

L'essere è oggetto di amore, cioè è bene, in quanto è fornito di **ordine**, perché l'ordine è una perfezione e la visione di una perfezione produce godimento. La volontà, pertanto, vuole il bene, e dunque è morale, quando ama l'essere secondo il suo ordine. La massima della morale, che Rosmini formula ad imitazione delle massime della morale kantiana, suona allora così: «ama l'essere, ovunque lo conosci, in quell'ordine ch'egli presenta alla tua intelligenza». Questa massima, secondo il suo autore, ha il vantaggio, rispetto alla morale kantiana, di fondarsi su una legge morale oggettiva, costituita cioè non dalla stessa ragione umana, ma da un oggetto dato alla ragione dall'esterno (cioè da Dio), e perciò fornito di valore oggettivo.

Essa inoltre ha il vantaggio di non essere puramente formale, cioè vuota, come la legge morale di Kant, perché l'ordine dell'essere, secondo Rosmini, si lascia determinare in modo preciso. In particolare l'ordine dell'essere stabilisce la superiorità delle «persone», cioè degli esseri che hanno il valore di fini, rispetto alle «cose», cioè agli esseri che hanno il valore di mezzi. Da ciò consegue che bisogna amare più le persone che le cose, e che bisogna trattare le persone non come mezzi, ma come fini, esattamente ciò che aveva detto anche Kant. Persone sono gli esseri dotati di intelletto e volontà, cioè forniti del «lume della ragione», che è poi l'idea dell'essere. Per questo nell'ordine dell'essere esse sono superiori alle cose.

Anche per Rosmini, come per Kant, la morale suppone la **libertà**. Questa consiste nella possibilità che l'uomo ha di riconoscere l'essere e il suo ordine mediante una «stima pratica», cioè un giudizio che non è solo conoscitivo, ma implica anche una valutazione, da parte della volontà, del grado di essere posseduto da un determinato oggetto, cioè del posto che esso occupa nell'ordine dell'essere. Perciò la libertà è sostanzialmente la possibilità di scegliere il bene. La **coscienza morale**, infine, è il giudizio sulla conformità o meno di un'azione alla legge, cioè all'ordine dell'essere. Essa non cancella la libertà, perché anche dopo avere riconosciuto che una certa azione è contraria alla legge morale, si può ugualmente compierla, così come, dopo avere riconosciuto che un'azione è conforme alla legge, si può non compierla. La spiegazione delle azioni contrarie alla legge morale, secondo Rosmini, è soltanto teologica, ed è il dogma del peccato originale, non tenuto abbastanza presente dai filosofi moderni e dagli stessi gesuiti (allusione al cosiddetto «lassismo» di certi moralisti gesuiti).

Diritto e politica

Particolare attenzione Rosmini ha dedicato, sin dagli anni giovanili, alla filosofia del diritto e della politica. Il **diritto**, a suo avviso, è strettamente connesso alla morale. Egli definisce, infatti, i diritti come «la facoltà di fare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne ingiunge ad altri il rispetto». Perciò egli può dire, opponendosi alle varie rivendicazioni illuministiche dei diritti dell'uomo, che i diritti derivano dai doveri, nel senso che uno ha il diritto di fare qualcosa in quanto gli altri hanno il dovere di consentirglielo.

Soggetto di tutti i diritti, secondo Rosmini, è la **persona** umana, cioè una realtà sussistente, vale a dire esistente in se stessa, alla quale appartengono, in quanto realtà

suprema nell'ordine dell'essere, tutti i diritti, cioè a cui si riferiscono tutti i doveri da parte degli altri. Perciò egli ha formulato la celebre definizione, secondo cui «la persona umana è il diritto stesso sussistente». Il diritto principale della persona, anzi il principio di tutti i diritti, è la **libertà**, cioè la facoltà di fare ciò che piace nel rispetto della legge morale; e il diritto che da esso immediatamente deriva è la **proprietà**, cioè la facoltà di disporre delle cose come mezzi per il proprio soddisfacimento. Nella libertà, secondo Rosmini, deve essere inclusa anche la libertà religiosa, cioè la libertà di scegliere la religione che si intende professare.

Il pensiero politico di Rosmini è di tipo liberale. Egli cioè concepisce la «società civile» come un'unione di molte famiglie, istituita allo scopo di assicurare la coesistenza reciproca, cioè la sicurezza. Essa dunque è una realtà artificiale, creata dall'uomo, che richiede un'autorità, vale a dire lo Stato, ma nella misura minima necessaria per garantire la sicurezza degli individui e delle famiglie. L'unica società veramente necessaria è, secondo Rosmini, la «società teocratica», cioè la Chiesa cattolica, anche se questa di fatto ha bisogno di essere riformata, e comunque non deve essere confusa con la società civile.

Rosmini, in particolare, si oppone all'identificazione del «bene comune», che per lui è il bene di tutti, col «bene pubblico», cioè col bene del corpo sociale, perché essa porterebbe alla sopraffazione del diritto da parte della politica. Questa tesi è rivolta, in particolare, contro il socialismo e il comunismo (egli polemizza infatti con Saint-Simon, Fourier, Owen e Proudhon), da lui accusati di «perfettismo», cioè di credere nella possibilità di realizzare la perfezione in questo mondo. Sul piano della politica concreta Rosmini è favorevole alle libertà fondamentali, quali la libertà di stampa, ma non al suffragio universale, perché ritiene che abbiano diritto al voto solo coloro che contribuiscono con i loro averi al bene comune, cioè solo coloro che hanno una certa proprietà.

Ontologia e teologia naturale

Nella sua ultima opera importante, la *Teosofia*, pubblicata postuma, Rosmini ha voluto completare il proprio pensiero costruendo un vero e proprio sistema, e ha sviluppato in particolare l'ontologia e la teologia razionale, anche al fine di rispondere alle critiche che gli erano state rivolte da Gioberti. Questi lo aveva accusato di «psicologismo», cioè di assegnare come oggetto alla conoscenza una realtà puramente psicologica, quale l'idea dell'essere, e di non riuscire in tal modo a garantirne la verità. A ciò Rosmini rispose affermando che l'idea dell'essere non è una realtà puramente psicologica, ma è una delle tre «forme» fondamentali dell'essere. Queste sono l'«**essere ideale**», cioè l'essere che è oggetto del pensiero, ovvero l'essere intelligibile, che è appunto l'idea dell'essere; l'«**essere reale**», cioè l'essere quale è in se stesso, indipendentemente dal pensiero; e l'«**essere morale**», cioè l'essere che è oggetto della volontà, vale a dire il bene.

L'essere ideale è chiamato da Rosmini anche «essere virtuale», o «iniziale», perché l'idea, di per sé, esprime sempre un'essenza, cioè una possibilità: perciò esso è indeterminato e virtualmente infinito, cioè può essere applicato, mediante il giudizio di esistenza, a qualsiasi cosa di cui abbiamo esperienza. Poiché, tuttavia, esso ha un contenuto oggettivo, la possibilità che esso esprime deve trovare un'attuazione anche nella realtà. Questa attuazione è l'essere reale, chiamato perciò anche «essere attua-

le». Ma, poiché l'essere ideale è virtualmente infinito, tra le sue attuazioni, cioè nell'essere reale, ve ne dovrà essere una che sia anch'essa infinita, cioè dovrà esserci un ente realmente infinito, il quale non può essere che Dio.

In tal modo Rosmini non solo ritiene di avere dimostrato, sempre per mezzo dell'idea dell'essere, l'esistenza di Dio, ma anche di avere mostrato che l'idea dell'essere, in quanto essere ideale, cioè forma fondamentale dell'essere, è un'«appartenenza di Dio». Questo significa non che l'essere ideale è Dio, perché Dio è l'essere reale, ma che esso è una proprietà di Dio. In Dio anzi – dice Rosmini nella *Teosofia* – l'essere ideale trova la sua piena attuazione come Verbo divino, cioè come idea che Dio ha di se stesso. Negli altri esseri intelligenti invece, cioè nelle persone umane, esso viene soltanto partecipato, perciò l'idea dell'essere, presente nella mente umana, non è altro che una partecipazione del Verbo divino.

Dio insomma, nel momento in cui crea i vari esseri, dà un'attuazione parziale, cioè finita, alle essenze ideali contenute nel Verbo eterno, il quale è l'esemplare del mondo, e ad alcuni di questi esseri comunica l'intuizione dell'essere ideale, cioè l'idea dell'essere, facendoli in tal modo partecipi del sentimento di essere in cui consiste il Verbo (questi sono, ovviamente, gli esseri intelligenti, cioè le persone), mentre ad altri comunica solo quel tanto di essere che ne fa degli oggetti del sentimento (questi sono gli esseri non intelligenti, oggetti del sentimento umano, cioè dell'esperienza). L'anima umana, in quanto è dotata dell'idea dell'essere, la quale ha per oggetto l'essere eterno, è necessariamente immortale.

Si tratta, come si vede, di un'ontologia di tipo fondamentalmente agostiniano, che tuttavia, per le sue strette connessioni con la teologia, si è prestata a critiche da parte dei tomisti. In particolare Rosmini è stato accusato, come anche Gioberti, di «ontologismo», cioè di avere ammesso un'intuizione diretta di Dio, perché, secondo i suoi critici, la distinzione tra l'essere ideale, oggetto di intuizione, e l'essere reale, che è Dio, sarebbe solo una distinzione di ragione, non una distinzione reale. Ma le sue intenzioni di ortodossia sono fuori di ogni dubbio.

9 GIOBERTI

Vita e opere

Pensatore e uomo politico di spicco del Risorgimento italiano, **Vincenzo Gioberti** (1801-1852) nacque a Torino da una famiglia di umili condizioni. Dopo avere conseguito la laurea in teologia (1823) ed essere stato ordinato sacerdote (1825), fu nominato cappellano di corte (1826). La sua formazione e i suoi studi in questo periodo comprendono la lettura, oltre che di filosofi contemporanei, come Lamennais, Cousin, Galluppi e Rosmini, anche di alcuni classici: Platone, Agostino, i Padri della Chiesa e Vico. Ebbe modo di conoscere personalmente Leopardi e Manzoni. Avverso sin dagli inizi al sensismo, mostrò invece qualche propensione per il tradizionalismo. Ma divenuto amico di Silvio Pellico e simpatizzante di Mazzini, passò presto a una forma di «cristianesimo repubblicano». A causa dell'adesione alle idee repubblicane e patriottiche fu costretto all'esilio, che trascorse prima a Parigi, poi a Bruxelles (1834-45).

A Bruxelles, dove fu insegnante di storia e filosofia, Gioberti scrisse le sue opere principali. Del 1838 è la *Teorica del sovrannaturale*, nella quale egli propugna una restaurazione della filosofia cattolica. Del 1839-40 è la sua opera filosofica maggiore, cioè l'*In-*

troduzione allo studio della filosofia. Stese poi alcuni scritti polemici all'indirizzo di pensatori contemporanei: *Considerazioni sulle dottrine filosofiche di V. Cousin* (1840), *Lettera sulle dottrine filosofiche e politiche di Lamennais* (1841), *Degli errori filosofici di A. Rosmini* (1841; seconda edizione accresciuta, 1843). Di questo periodo sono pure i saggi *Del bello* (1841) e *Del buono* (1843). Nel 1843 pubblicò *Del primato morale e civile degli italiani*, opera destinata ad avere una grande influenza sul Risorgimento italiano, e nella quale egli proponeva un'alleanza tra il papato e la rivoluzione nazionale italiana.

Tornato a Parigi, vi pubblicò *Il Gesuita moderno* (1846-47), una polemica contro i gesuiti, che gli procurò più critiche che consensi, e che fu costretto a difendere nell'*Apologia del libro intitolato il Gesuita moderno* (1848). Tornato in Italia in occasione degli avvenimenti del 1848, fu ministro della repubblica subalpina e più tardi fu pure incaricato di formare un nuovo governo, ma senza successo. Dopo la sconfitta di Novara, nel 1849, tornò a Parigi, dove morì nel 1852. Nel 1851 aveva pubblicato *Del rinnovamento civile d'Italia*, nel quale modificava sensibilmente le tesi sostenute nel *Primato*, aprendosi alla questione sociale. Alcune opere rimaste incompiute furono pubblicate postume: la *Protologia* e *La filosofia della rivelazione*, entrambe nel 1857, quindi *La riforma cattolica della Chiesa* e *Della libertà cattolica*, in cui proponeva un'interpretazione razionalistica e secolarizzata del cristianesimo (riducendo il peccato originale a metafora del male sociale, i «santi» a figure di grandi uomini, l'incarnazione a simbolo della dignità umana e così via).

La critica del soggettivismo moderno

La filosofia di Gioberti, esposta essenzialmente nell'*Introduzione allo studio della filosofia*, prende le mosse da una critica di quella che egli considera la tendenza di fondo della modernità. Con Lutero in teologia e con Descartes in filosofia, il pensiero moderno ha fatto del soggetto il principio fondamentale, pretendendo di fondare su di esso la moralità dell'agire e l'oggettività del conoscere. Ma questo soggettivismo, o «**psicologismo**», che fa della mente umana il fulcro universale del conoscere e dell'agire, porta inevitabilmente all'indebolimento di qualsiasi criterio assoluto della verità e della moralità, e finisce per cadere nello «scetticismo e nel nullismo». Si tratta di una tendenza che Gioberti riscontra anche nella filosofia più recente, ad esempio in Rosmini. In particolare, nello scritto *Degli errori filosofici di A. Rosmini* (a cui Rosmini rispose con *V. Gioberti e il panteismo*, 1846), egli critica il roveretano osservando che l'idea dell'essere, da questi posta a fondamento della filosofia, è un «primo psicologico» e non un «primo ontologico». Ma ciò significa che essa è una mera «idea», una forma della nostra mente che ha un carattere soltanto soggettivo e psicologico, e che non conferisce affatto oggettività ai dati che noi esperiamo e a ciò che noi conosciamo. Se la mente umana non coglie che «idee», essa non può uscire dalla dimensione psichica e mentale. Psicologismo e soggettivismo sono in questo caso inevitabili.

L'ontologismo e la sua «formola ideale»

A tale tendenza Gioberti contrappone la tesi che la mente umana, ossia l'«intelletto», intuisce direttamente e immediatamente non l'idea dell'essere, cioè l'ente solo possibile e ideale, che è il primo logico e psicologico, bensì l'Essere stes-

so, cioè l'«Ente reale», oggettivo, che è il primo ontologico, e che è colto direttamente come causa prima e come attività, cioè come Dio. È questo il principio fondamentale dell'«**ontologismo**», posizione con la quale Gioberti intende riprendere un'intuizione fondamentale di Agostino e di Malebranche.

Ma la mente che intuisce non è identica all'ente che viene intuìto, giacché essa è finita mentre questo è infinito. Essa dunque è **intùito** indeterminato dell'ente realissimo che è Dio (e che si presenta alla mente come unità semplicissima e abbagliante in cui sono assorbite tutte le determinazioni), ma non è ancora conoscenza di tutte le sue perfezioni e di tutta la realtà che da esso deriva. Ciò avviene quando, mediante la **riflessione**, la mente riporta tutte le cose che essa percepisce e conosce non all'idea dell'essere, ma a quell'Ente realissimo che, colto come necessariamente esistente e liberamente creatore, ne è la causa originaria. Il contenuto di verità dell'intùito originario può dunque essere espresso, a livello della riflessione, nella seguente «formola ideale»: «**l'Ente crea l'esistente**». Essa è per Gioberti il «giudizio sintetico per eccellenza» e accompagna implicitamente ogni altro atto conoscitivo. Esprimendo l'esistenza necessaria di Dio e il suo essere causa delle cose mediante l'atto libero della creazione, tale formula esplicita riflessivamente l'intuizione originaria dell'essere, chiarisce il rapporto tra Dio e il mondo delle cose, e conferisce alla conoscenza di esse quella oggettività che è raggiunta solo riportandole alla loro causa prima. In effetti, le creature, in quanto «esistenti», hanno la loro ragione fuori di sé – come l'etimologia del termine suggerisce (*ex-sistens*) –, l'hanno cioè nell'Ente necessario che è Dio. Ciò ha indotto a credere che Gioberti concepisca l'esistente – alla maniera spinoziana – come un modo dell'Ente supremo, quindi a muovere contro di lui l'accusa di panteismo. In realtà Gioberti scongiura questo pericolo insistendo sull'idea che il rapporto tra Dio e le cose è un rapporto di creazione.

Di qui egli ricava inoltre il criterio per demarcare la filosofia dal sapere scientifico: mentre le scienze considerano le cose indipendentemente dall'atto della loro creazione, la filosofia è «la scienza di Dio e di tutte le cose in quanto a Dio si riferiscono e con lui si connettono». Dalla formula ideale sono ricavate inoltre la classificazione del sapere scientifico e l'articolazione delle diverse discipline, corrispondentemente ai tre momenti del ciclo ontologico (Ente, creazione, esistente): all'Ente viene fatta corrispondere la filosofia (suddivisa in ontologia e teologia), alla creazione le matematiche (alle quali è accostata la logica e pure la morale), all'esistente la fisica. La psicologia, trattando nel contempo dell'intelligibile e del sensibile, viene collocata tra l'ontologia e la fisica.

Nel quadro dell'«ontologismo» Gioberti assegna un posto importante alla teoria del linguaggio. Se la vera «conoscenza ontologica» è data nella sintesi di intùito e riflessione, la riflessione, che esplicita ciò che nell'intùito è colto immediatamente, deve necessariamente determinare, circoscrivere e specificare, e nel fare questo ricorre a elementi psicologici ed empirici, giacché «la riflessione è il pensiero dell'anima in quanto è unito al corpo». Ora, la **parola** è lo strumento di cui la riflessione si serve per circoscrivere, abbracciare ed esprimere nel sensibile l'ente; in quanto tale, essa è un simbolo, un segno rivelatore, un «**temmirio**» (dal greco *tekmèrion*, che significa «segno», «testimonianza»), il quale rimanda, oltre se stesso, all'ente necessario che ne è la fonte. Al tempo stesso essa però fa proprio il senso e il valore che le viene dalla sua fonte, lo realizza in sé e lo esprime, portandolo alla manifestazione. La parola è dunque rivelazione del Verbo divino, che essa non crea, ma è al tempo stesso un prolun-

gamento nel tempo e nella storia della generazione del Verbo. La parola è perciò insieme un conoscere, attraverso il quale l'uomo è «spettatore della creazione divina» e la contempla, e un agire, attraverso il quale egli diventa concreatore del mondo.

La filosofia della storia e della civiltà

Il ciclo creativo che va dall'Ente all'esistente, espresso nella prima parte della formula giobertiana, esige un completamento. Esso è enunciato nella seconda parte della formula: «**l'esistente ritorna all'Ente**». Questo ritorno – col quale Gioberti riprende lo schema neoplatonico della circolarità dell'essere, cioè dell'emanazione e del ritorno all'origine – avviene in virtù di quella creatura particolare che è l'uomo. Il modo di essere delle cose create è in effetti per Gioberti quello della «**mimesi**», nel senso che esse sono imitazioni, immagini dell'Ente supremo, nelle quali quel «pensiero successivo» che è il pensiero umano può vedere e contemplare l'opera di Dio. L'uomo, che, a differenza delle cose, è stato creato da Dio a propria immagine e somiglianza, riceve da Dio la capacità di pensare e con essa una sua propria potenza creatrice. In tal modo l'uomo non è soltanto spettatore di fronte al creato, ma è anche concreatore, è egli stesso una «deità incoata e virtuale». Il modo d'essere dell'uomo è dunque quello della **metessi** (dal greco *mèthexis*, che significa «partecipazione»), in quanto egli, partecipando della creatività divina, prolunga l'opera di Dio. In virtù di questo suo carattere metessico l'umanità crea i propri costumi, le proprie istituzioni, la propria civiltà e la propria cultura, in una parola: la propria storia. Inoltre, con la sua opera metessica l'uomo recupera progressivamente a sé e rende intelligibile l'intero mondo sensibile, cioè la dimensione mimetica del creato, facendo passare all'atto il potenziale «essere parola» di essa. Il creato è genesi, ma l'uomo è autore in esso di rigenerazione, di **palingenesi**. La storia non è solo teofania e incarnazione di Dio, ma anche progressiva divinizzazione dell'uomo. L'«Ente crea l'esistente» e «l'esistente ritorna all'Ente», le due parti della «formola ideale», esprimono pertanto i due aspetti di un unico ciclo ontologico.

Nella *Protologia*, trattando la filosofia della storia e della civiltà, che rappresenta la via del ritorno dall'esistente all'Ente, Gioberti fa riferimento alla dialettica hegeliana. Ma a differenza di quanto avviene in Hegel, la dialettica è per lui sempre e soltanto dinamica del finito, cioè del mondo e della storia, mai di Dio. La filosofia della storia viene sempre più intesa, contro l'ascetismo e il disprezzo del mondo, nel senso di un progresso dell'umanità non solo morale, ma anche materiale, che si realizza per mezzo del sapere, delle arti e della tecnica.

Tale filosofia rappresenta la base speculativa della concezione politica progressista di Gioberti, incentrata sull'idea di una elevazione dell'umanità assegnata come compito ai popoli, in particolare a quello italiano, al quale è attribuito un primato civile e morale per la sua tradizione millenaria e soprattutto per il suo stretto legame col centro della cattolicità. Una concezione politica che animò il programma e l'impegno politico neoguelfo, il quale – sostenendo l'idea di una federazione degli Stati italiani sotto la guida del papa – mirava all'unificazione nazionale attraverso la conciliazione di Chiesa e liberalismo, cattolicesimo e patriottismo, tradizione e progresso.

CAPITOLO **5**

POSITIVISMO ED EVOLUZIONISMO

1 CARATTERI GENERALI DEL POSITIVISMO

Col termine di «positivismo» si suole indicare una corrente filosofica diffusasi in Francia, in Inghilterra, in Germania ed in Italia nella seconda metà dell'Ottocento, e quindi dominante l'intera cultura europea di tale periodo, la quale concepisce la filosofia come un sapere **positivo**, cioè come un sapere che deve attenersi esclusivamente ai fatti, ai dati accertati scientificamente, ossia sperimentalmente, escludendo come costruzione fantastica tutto ciò che non si lascia ricondurre ad essi. Il termine «positivo» fu usato soprattutto da Auguste Comte, considerato il fondatore della corrente. Nelle sue opere, «positivo» significa anzitutto «reale», cioè l'opposto di fittizio, o fantastico, o misterioso; poi significa «certo», cioè osservabile, controllabile sperimentalmente in modo da sottrarsi ad ogni dubbio; indi significa «utile», cioè utilizzabile a vantaggio dell'uomo, soprattutto attraverso il dominio della natura; infine significa «organico», cioè collegabile in un insieme dotato di unità, di sistematicità.

L'unica conoscenza veramente positiva, secondo il positivismo, è pertanto la **scienza**, termine con cui si intende essenzialmente la moderna scienza della natura, fondata sull'osservazione empirica e sulla verifica sperimentale, il cui modello è costituito dalla fisica-matematica. Il positivismo non esclude necessariamente il valore di altre attività umane, quali l'arte, o la religione, ma attribuisce validità conoscitiva esclusivamente alla scienza. La stessa filosofia, secondo il positivismo, non è che una generalizzazione dei princìpi, delle leggi e dei risultati della scienza, cioè è una specie di scienza universale, o di *summa* delle varie scienze. A causa di questa assolutizzazione della scienza il positivismo viene considerato comunemente come una forma di **scientismo**.

Il positivismo è stato visto da alcuni anche come una continuazione dell'**Illuminismo**, al quale si riallaccia per la valorizzazione della scienza e per la critica alla religione ed alla metafisica in quanto pretendano di essere conoscenze, nonché per la concezione della storia come **progresso** sia conoscitivo sia morale. Secondo il positivismo, infatti, lo sviluppo dell'umanità è caratterizzato da un continuo incremento della conoscenza della natura e dell'uomo, dovuto essenzialmente alla scienza, il quale porta all'abbandono della religione e della metafisica ed alla loro sostituzione con la scienza stessa. Tale progresso è anche un continuo miglioramento delle condizioni di vita sociale e dello stesso comportamento morale degli uomini. Anzi, come per l'Illuminismo, anche per il positivismo la scienza è al servizio dell'umanità e consen-

te di riformare la società, conferendole un assetto sempre più razionale, cioè giusto e buono.

Rispetto all'Illuminismo del Settecento, tuttavia, il positivismo dell'Ottocento ha il vantaggio di poter fare riferimento a un complesso di scienze più sviluppate, soprattutto nel campo della biologia – un'importanza decisiva avrà per esso, come vedremo, la teoria darwiniana dell'evoluzione delle specie viventi –, e comprendenti, accanto alle scienze della natura, le nascenti **scienze dell'uomo**, cioè l'antropologia, la psicologia e la sociologia. Proprio questo enorme sviluppo della conoscenza scientifica, verificatosi nell'Ottocento, offrirà al positivismo l'impressione che la scienza possa abbracciare ogni aspetto della realtà, sia naturale sia umana, sostituendo qualsiasi altra forma di conoscenza, e che essa sia un sapere assoluto, cioè pieno, esaustivo e definitivo.

Il positivismo si distingue inoltre dall'Illuminismo per il fatto di venire dopo Kant e dopo l'idealismo, di doversi misurare cioè con una critica della conoscenza e con un tentativo di risolvere l'intera realtà nello spirito, anche se non tutti i suoi rappresentanti, a cominciare proprio dal suo fondatore Comte, hanno conosciuto a fondo Kant e l'idealismo. Di Kant, tuttavia, il positivismo sembra dare per definitivamente acquisita la critica alla metafisica e dell'idealismo sembra accogliere la visione fondamentalmente immanentistica della realtà, che in genere riduce l'Assoluto al mondo dell'esperienza, pur concependolo in maniera radicalmente diversa.

2 Comte

L'iniziatore del positivismo è comunemente considerato, come abbiamo detto, il filosofo francese **Auguste Comte**.

Vita e opere

Nato a Montpellier nel 1798, da modesta famiglia cattolica, studiò a Parigi all'Ecole Polytechnique (istituzione sorta durante la Rivoluzione per la formazione dei tecnici del nuovo regime), coltivando soprattutto la matematica, ma dovette interrompere gli studi per la chiusura della scuola, in seguito alla caduta di Napoleone. Comte divenne allora, dal 1817 al 1824, segretario e collaboratore di Saint-Simon, presso il quale completò la propria formazione scientifica e filosofica. Nel 1822 scrisse, per incarico di Saint-Simon, il *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (*Piano dei lavori scientifici necessari per riorganizzare la società*), ripubblicato poi col titolo di *Système de politique positive* (*Sistema di politica positiva*), in cui aderì al programma saint-simoniano di riorganizzazione della società per mezzo della scienza e della tecnica.

Nel 1824 Comte si allontanò da Saint-Simon, pur restando in contatto con i suoi allievi, e nel 1826 pubblicò le *Considérations sur le pouvoir spirituel* (*Considerazioni sul potere spirituale*). Dopo avere tentato invano di ottenere un posto di insegnante all'École Polytechnique, Comte decise di tenere un corso di filosofia in casa sua, il quale venne frequentato, tra gli altri, da alcuni personaggi illustri (il naturalista Alexander von Humboldt, il matematico Poinsot, il biologo Blainville). Tra il 1828 e il 1829 ebbe una grave crisi nervosa, dovuta probabilmente alla fatica di redigere per iscritto tutte le

lezioni del corso. Il primo volume di questo uscì nel 1830 col titolo *Cours de philosophie positive* (*Corso di filosofia positiva*); ad esso seguirono altri cinque volumi, pubblicati tra il 1835 e il 1842. Un sommario dell'intero corso uscì nel 1844 col titolo *Discours sur l'esprit positif* (*Discorso sullo spirito positivo*). Frattanto, nel 1832, Comte ottenne un posto di «ripetitore» all'École Polytechnique e poi, nel 1837, di «esaminatore».

A partire dal 1838 Comte decise di non leggere più nulla, essendo convinto di avere ormai trovato tutta la verità e di non dover fare altro che esporla. Nel 1845 si innamorò follemente di Clotilde de Vaux, una donna che morì dopo soltanto un anno dal loro incontro e che venne da lui idealizzata come immagine di quella autentica divinità che, secondo la filosofia comtiana, è l'umanità. Questo episodio segnò una svolta nella vita del filosofo ed impresse un carattere quasi religioso all'ultima parte della sua produzione.

Allo scoppio della rivoluzione del 1848, Comte si schierò con i rivoluzionari, credendo di vedere in essi la classe destinata a realizzare il tipo di società da lui auspicato, ma ne fu ben presto deluso e, nel 1851, parteggiò per Napoleone III, che con un colpo di Stato aveva instaurato il secondo impero. L'ultima fase del pensiero di Comte è esposta nel *Discours sur l'ensemble du positivisme* (*Discorso sull'insieme del positivismo*), del 1848, e soprattutto nel *Système de politique positive* (che riprende il titolo della sua prima opera), in quattro volumi, usciti tra il 1851 e il 1854. Nel 1855 Comte scrisse anche un *Appel aux conservateurs* (*Appello ai conservatori*). Nel frattempo aveva perduto il posto di ripetitore all'École Polytechnique ed aveva rivolto un appello ai suoi discepoli, affinché lo aiutassero con contributi finanziari in cambio degli insegnamenti ricevuti. Con tali contributi visse fino al 1857, anno della sua morte.

La «legge dei tre stadi»

La dottrina più famosa di Comte, quella che egli stesso considerava la sua scoperta più importante e che risale all'opera giovanile, è la cosiddetta «legge dei tre stadi». Essa è da lui posta alla base del *Corso di filosofia positiva* e regge l'intera sua filosofia. In base a questa «legge» lo spirito umano, nel suo complesso come nelle sue singole manifestazioni (le varie scienze e l'attività politica), nell'intera umanità come nel singolo individuo, si sviluppa attraverso tre stadi: quello «teologico» o fittizio, quello «metafisico» o astratto, e quello scientifico o «positivo».

Nello **stadio teologico**, che per il singolo individuo corrisponde all'infanzia e per l'umanità corrisponde all'intera storia precedente la Rivoluzione francese, gli uomini cercano le cause prime dei fenomeni e le individuano in agenti soprannaturali, che sono prima i feticci, poi i molti dèi delle religioni politeistiche ed infine l'unico Dio delle religioni monoteistiche. Nello **stadio metafisico**, che per il singolo corrisponde alla giovinezza e per l'umanità corrisponde al periodo iniziatosi con la Rivoluzione francese, gli uomini cercano ancora le cause prime, ma le individuano in princìpi astratti, quali ad esempio la Natura. Infine, nello **stadio positivo**, che per il singolo corrisponde alla maturità e per l'umanità corrisponde all'epoca iniziata dalla stessa filosofia comtiana, gli uomini non cercano più le cause prime, ma si attengono ai fatti e cercano di stabilirne soltanto le leggi interne, cioè i comportamenti costanti, per mezzo dell'osservazione e del ragionamento.

Appunto dallo stadio positivo prende il nome la «filosofia positiva» sviluppata da Comte, la quale spiega l'intera realtà attraverso conoscenze di tipo scientifico, abban-

donando ogni punto di vista teologico e metafisico, anche se riconosce la necessità di questi nelle fasi che precedono il raggiungimento dello stadio positivo. Secondo Comte, infatti, una volta che l'umanità abbia raggiunto quest'ultimo stadio, la religione e la metafisica tradizionali perdono qualunque valore conoscitivo, essendo completamente sostituite in tale funzione dalla scienza, anche se la religione continua ad esistere per soddisfare un'esigenza puramente sentimentale. Questa è, precisamente, la concezione della realtà che egli stesso ha denominato «positivismo».

La successione delle scienze e la funzione della filosofia

Anche le singole scienze, secondo Comte, si sviluppano secondo la legge dei tre stadi, ma, nello sviluppo complessivo dello spirito umano, ciascuna di esse giunge in un momento diverso allo stadio positivo, cioè a configurarsi come vera e propria scienza. L'ordine, cioè la successione, con cui le singole scienze raggiungono lo stadio positivo, dipende dalla semplicità del loro oggetto, che è al tempo stesso la sua generalità: giungono per prime a tale stadio le scienze che hanno l'oggetto più semplice, cioè più generale, e per ultime le scienze che hanno l'oggetto più complesso, cioè più particolare.

La scienza che si è sviluppata per prima è la **matematica**, scienza delle pure relazioni logiche applicate alle grandezze, la quale è giunta al suo stadio positivo, cioè ad essere vera e propria scienza, già con gli antichi Greci (Comte pensa in particolare alla geometria di Euclide e di Apollonio). In età moderna si è sviluppata invece l'**astronomia** (termine col quale Comte intende la fisica celeste, cioè la scienza generale dello spazio e del tempo), ad opera di Copernico, Keplero, Galilei e Newton. Questa è diventata vera scienza dal momento in cui ha assunto come suo modello la matematica ed è pervenuta al suo culmine con la legge della gravitazione universale.

Successivamente si è sviluppata la **fisica**, intesa nel senso particolare di fisica terrestre inorganica, la quale comprende, secondo Comte, una statica, scienza dell'equilibrio tra le forze, ed una dinamica, scienza dei movimenti prodotti dalle forze. Anche la fisica ha raggiunto lo stadio positivo grazie al ricorso alla matematica, compiuto da scienziati come Pascal, Huygens, Newton e Papin. Un ramo particolare della fisica terrestre inorganica, quello cioè che studia gli elementi dei corpi, è per Comte la **chimica**, che è pervenuta anch'essa allo stadio positivo grazie al ricorso alla matematica, effettuato per la prima volta da Lavoisier. La scienza che si è sviluppata per ultima è, infine, la **biologia**, che pure fa parte della fisica terrestre, ma ne costituisce la parte organica, cioè concernente gli esseri viventi. Anch'essa comprende una statica, o anatomia, che è lo studio delle parti degli organismi viventi, ed una dinamica, o fisiologia, che è lo studio del funzionamento degli organismi. È giunta allo stadio positivo grazie ai contributi di biologi come Bichat e Blainville.

La **filosofia**, secondo Comte, ha soltanto il compito di studiare le relazioni e le connessioni tra le varie scienze, in particolare di scoprire i princìpi comuni a tutte (per esempio la legge dei tre stadi, o la necessità di ricorrere alla matematica), riassumendone infine i risultati in una visione unitaria ed organica della realtà. Essa si configura pertanto non come un sapere distinto dalle scienze, quale pretendeva di essere la metafisica, bensì come una specie di scienza universale, o comune a tutte le scienze, che deve porsi al servizio della politica, per fornirle le indicazioni necessarie a trasformare l'intera società. Questa è, secondo Comte, la funzione di una «filosofia po-

sitiva», che sia veramente utile ad una «politica positiva», cioè fondata sulla conoscenza scientifica.

La sociologia come «fisica sociale»

Una scienza che, secondo Comte, non si è ancora sviluppata, ma che è indispensabile per completare il raggiungimento, da parte dell'umanità, dello stadio positivo, è la **sociologia**. Anche questa è da lui considerata come una parte della fisica, precisamente come quella parte della fisica organica che studia l'uomo ed i suoi comportamenti nella società; perciò è chiamata «fisica sociale». Ciò significa che anche la sociologia deve comportarsi come tutte le altre scienze, cioè deve assumere come modello la matematica e deve scoprire le leggi interne ai fenomeni, vale a dire le costanti dei comportanti umani.

Come la rimanente fisica, anche la sociologia comprende una statica, la «statica sociale», che studia le strutture permanenti della società (famiglia, proprietà, linguaggio, potere spirituale), ed una dinamica, la «dinamica sociale», che studia i mutamenti, cioè lo sviluppo storico, della società (il quale procede sostanzialmente secondo la legge dei tre stadi). Nell'ambito della **statica sociale**, Comte afferma la naturale socievolezza dell'uomo ed attribuisce particolare valore alla famiglia ed alla proprietà, che considera condizioni indispensabili alla sopravvivenza della società. A proposito, in particolare, della famiglia, egli insiste sulla sua necessaria indissolubilità, opponendosi vivamente al divorzio, nonché sulla necessaria subordinazione della donna all'uomo e dei figli ai genitori. Comte si oppone sia alla libertà illimitata, che considera un principio non scientifico (nella fisica e nella chimica, infatti, non c'è libertà), sia all'uguaglianza, che considera causa di anarchia, cioè di disordine sociale, perché porta ad attribuire qualsiasi funzione a qualsiasi individuo. Da ciò le sue riserve nei confronti delle dottrine democratiche e socialistiche sostenute dai rivoluzionari del 1848.

Nell'ambito della **dinamica sociale**, Comte costruisce una vera e propria filosofia della storia, affermando che nell'antichità e nel Medioevo l'umanità è vissuta nello stadio teologico, in cui il potere materiale era gestito esclusivamente dai militari e quello spirituale esclusivamente dai sacerdoti. Questo stadio è entrato in crisi anzitutto con la Riforma protestante, ma si è concluso definitivamente soltanto con la Rivoluzione francese, con la quale, secondo Comte, ha avuto inizio lo stadio metafisico della storia dell'umanità. In esso, infatti, si è cercato di fondare la società su princìpi astratti, quali le dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo e il potere assoluto della ragione. L'età rivoluzionaria, tuttavia, è per Comte soltanto un'età critica (in ciò egli riprende la terminologia di Saint-Simon), ossia un'età di transizione, che non ha saputo generare un nuovo ordine sociale positivo, cioè organico.

Quest'ultimo, secondo Comte, può cominciare a realizzarsi soltanto nell'età contemporanea, grazie soprattutto al contributo della filosofia positiva. In esso l'intera vita della società deve essere regolata dalla scienza, cioè dal sapere positivo; inoltre il potere politico, prima gestito dai militari, deve essere affidato agli industriali, cioè a tutti coloro che partecipano all'attività produttiva, e deve sparire qualsiasi forma di schiavitù, sia quella antica, esercitata sui prigionieri di guerra, sia quella moderna, esercitata dai paesi industriali sui popoli coloniali e dai capitalisti sugli operai.

Nella descrizione di questo stadio, compiuta nelle opere dell'ultimo periodo della sua vita, specialmente nel *Sistema di politica positiva*, Comte abbandona però il punto

di vista rigorosamente scientifico per affidarsi ad una prospettiva di tipo religioso. Egli afferma, infatti, che nello stadio positivo della vita sociale è necessario sostituire alla religione tradizionale una religione nuova, indispensabile per soddisfare le esigenze sentimentali dell'uomo (il «cuore»), e che la divinità di questa nuova religione è l'Umanità stessa, per cui essa si configura come **religione dell'umanità**. Accanto all'Umanità, chiamata anche il «Grande Essere», Comte pone lo Spazio, chiamato il «Grande Ambiente», e la Terra, chiamata il «Grande Feticcio», in una specie di trinità che imita quella della religione cristiana.

L'immagine della nuova divinità, cioè dell'Umanità, è per Comte la donna amata, Clotilde de Vaux, ed in generale la donna occupa nella nuova società un posto fondamentale, in quanto espressione della emotività umana, ossia del sentimento, del cuore, che è altrettanto importante, per la vita sociale, quanto lo è la ragione per la conoscenza. Della sua nuova religione, concepita chiaramente ad imitazione della religione cattolica, Comte indicò addirittura i santi, che sarebbero gli scienziati e in genere i benefattori dell'umanità, propose un calendario, con l'indicazione appunto dei nuovi santi, immaginò dei sacramenti, costituiti da particolari cerimonie, e individuò dei sacerdoti, costituiti dagli educatori, cioè dai filosofi positivi, che dovrebbero detenere il potere spirituale, indispensabile per la vita della società. Di essa anzi egli fondò addirittura una Chiesa, della quale si proclamò sommo pontefice e che gli sopravvisse per vari decenni, specialmente in Inghilterra ed in Brasile. Per questo carattere pseudo-religioso la posizione di Comte si distingue da quella del contemporaneo Feuerbach, il quale, sostituendo Dio con l'umanità, svolgeva invece una critica serrata della stessa religione.

Il positivismo in Francia: Littré, Renan, Taine

Il primo e più importante discepolo di Comte, colui che riuscì veramente a diffondere il positivismo in Francia, fu **Émile Littré** (1801-1881), accademico di Francia e senatore a vita, importante esponente della massoneria, autore di famose opere filologiche, quali l'edizione critica e la traduzione del *Corpus Hippocraticum* (1839-61), il *Dictionnaire de médecine* (*Dizionario di medicina*, 1855), la *Histoire de la langue française* (*Storia della lingua francese*, 1862) e il *Dictionnaire de la langue française* (*Dizionario della lingua francese*, 1863-77).

Littré seguì soprattutto il primo periodo dell'insegnamento del maestro, finché nel 1852 se ne distaccò per divergenze sulla svolta di tipo religioso impressa da Comte al suo pensiero e sulla sua adesione al bonapartismo. L'opera filosofica più importante di Littré è appunto *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863), in cui sostiene che la vera filosofia di Comte è quella «scientifica», esposta nel *Corso di filosofia positiva*, e non quella «religiosa», esposta nel *Sistema di politica positiva*. Egli pertanto combatte ogni generalizzazione di tipo metafisico nella descrizione della realtà e propone di attenersi sempre ad un metodo rigorosamente scientifico. Di questo lui stesso ha offerto convincenti esempi con le sue trattazioni nell'ambito della **linguistica**. Nel 1867 Littré fondò la «Revue de Philosophie Positive», che divenne l'organo di diffusione del positivismo.

Un altro importante esponente del positivismo francese fu **Ernest Renan** (1823-1892), di famiglia cattolica, educato in seminario, dove ebbe come maestro Monsignor Dupanloup (autore in seguito di un famoso attacco contro i tre positivisti Lit-

tré, Renan e Taine), ma allontanatosi sin dal 1845 dalla fede religiosa, da lui giudicata incompatibile con una visione scientifica della realtà. Renan fu anzitutto uno storico delle religioni, specialmente ebraica, cristiana ed islamica. Le sue opere più famose sono *Averroès et l'averroïsme* (1852), dove egli indicò nella «scuola di Padova» la sopravvivenza di una tendenza averroistica, cioè «laica», in contrapposizione alla Scolastica cattolica, e la *Vie de Jésus* (*Vita di Gesù*, 1862), primo volume di una *Histoire des origines du christianisme* (*Storia delle origini del cristianesimo*), dove egli sostenne che Gesù non era Dio, ma soltanto un uomo, sia pure di grandezza incomparabile.

Anche Renan, come Comte e Littré, ritiene che l'unica forma di conoscenza valida sia la scienza; tuttavia egli non pensa solo alle scienze della natura ed alla linguistica, ma anche, ed in modo particolare, alla **filologia**, intesa come scienza storica. La filologia, infatti, è per Renan la «scienza dell'umanità», perché in essa si impiegano tutte le facoltà dell'uomo, osservazione ed esperimento, ma anche intuizione e immaginazione, ed essa pertanto costituisce la «scienza dell'avvenire», cioè quella che può portare ad una spiegazione scientifica totale della realtà.

Infine può essere considerato esponente del positivismo lo scrittore e critico d'arte **Hyppolite Taine** (1828-1893), anch'egli di formazione cattolica poi ripudiata, professore all'École des Beaux Arts e accademico di Francia, autore di importanti opere, quali *Essai sur Tite Live* (*Saggio su Tito Livio*, 1855), *Les philosophes français classiques* (*I filosofi francesi classici*, 1857), *Histoire de la littérature anglaise* (*Storia della letteratura inglese*, 1863), *De l'intelligence* (*Sull'intelligenza*, 1870), *Les origines de la France contemporaine* (*Le origini della Francia contemporanea*, 1875-93).

Nelle sue riflessioni sull'arte Taine spiega l'opera d'arte esclusivamente come prodotto delle condizioni ambientali, storiche e psicologiche proprie del suo autore, negando quindi ogni creatività dello spirito. Più in generale egli considera tutta la vita umana, dal comportamento morale alle attività intellettuali, come espressione di un meccanismo regolato esclusivamente da leggi naturali. Infine egli approda ad una concezione panteistica e deterministica dell'intera realtà, concepita come formata da un unico essere, di cui tutti gli altri sarebbero parti, distribuite secondo un ordine rigorosamente necessario.

Non si può considerare, invece, filosofo positivista il grande medico e scienziato **Claude Bernard** (1813-1878), autore della *Introduction a l'étude de la médecine expérimentale* (*Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, 1865), che propose di concepire la stessa medicina come una scienza sperimentale, cioè fatta non solo di osservazioni, come la medicina ippocratica, ma di ipotesi e di esperimenti diretti a confermarle ed a smentirle. Ciò che egli sostiene, infatti, non è altro che l'applicazione rigorosa del metodo sperimentale alla medicina, opera mai compiuta prima e perciò altamente meritoria, ma non è una concezione filosofica generale della realtà.

3 UTILITARISMO E POSITIVISMO IN INGHILTERRA

Bentham, Malthus e Ricardo

In Inghilterra, come in Francia e a differenza che in Germania, si ha un passaggio pressoché ininterrotto dall'Illuminismo al positivismo, del quale può essere considerato espressione principale l'«utilitarismo» di **Jeremy Bentham** (1748-1832).

Questi si occupò prevalentemente di etica e di politica, riprendendo nella sua *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (*Introduzione ai princìpi della morale e della legislazione*, 1789) il principio già formulato da Hutcheson e da Beccaria, secondo cui bisogna perseguire la «massima felicità possibile per il massimo numero di persone», e cercando di darne una fondazione filosofica.

L'intera vita umana, secondo Bentham, è dominata dal piacere e dal dolore, nel senso che moventi di tutte le azioni sono la ricerca del piacere e la fuga dal dolore. Questa situazione viene da lui assunta a norma morale e formulata nel «principio di utilità», riportato sopra, dove per felicità si intende appunto la presenza di piacere e l'assenza di dolore. Non si deve credere, tuttavia, che Bentham raccomandi di perseguire il piacere immediato, secondo una forma di piatto edonismo. Al contrario, la preoccupazione sociale, cioè quella di assicurare la felicità al massimo numero possibile di persone, induce a limitare notevolmente la ricerca del piacere immediato.

A tale limitazione, già presente nei suoi predecessori illuministi, Bentham ne aggiunge poi un'altra, derivante dal **calcolo quantitativo dei piaceri**, che costituisce il suo contributo originale all'utilitarismo. Nella scelta che si deve compiere tra i piaceri, infatti, si deve tener conto dei loro aspetti quantitativi – la durata, l'intensità, la certezza, la prossimità, la capacità di produrre altri piaceri, l'assenza di conseguenze dolorose –, redigendo una specie di tabella di tipo aritmetico, che consente, secondo Bentham, di fornire una base scientifica alla morale.

Da un punto di vista più generale, Bentham sostenne la possibilità di migliorare le leggi, puntando, ad esempio, sulla certezza piuttosto che sulla severità delle pene e cercando di limitare la pena di morte ai delitti più gravi (in ciò egli seguì il pensiero dell'italiano Beccaria). In politica fu democratico (dichiarandosi favorevole all'estensione del diritto di voto anche alle donne) ed egualitario (criticando il diritto di ereditarietà). Non condivise tuttavia le dichiarazioni dei diritti dell'uomo redatte dai fautori della Rivoluzione francese, perché non credeva all'esistenza del diritto naturale, così come era contrario a qualsiasi religione.

Un interesse ancora più spiccato per i problemi economici e sociali si incontra in un altro pensatore inglese, contemporaneo di Bentham e divenuto famoso come sostenitore della limitazione delle nascite, il pastore anglicano **Thomas Robert Malthus** (1766-1834), autore dell'*Essay on the Principles of Population* (*Saggio sui princìpi della popolazione*, 1798). Questi sostiene che la crescita della popolazione sulla Terra, determinata dall'istinto naturale dell'attrazione fra i sessi, procede secondo una progressione di tipo geometrico, perché ciascun singolo aumento di popolazione ne produce altri in numero sempre maggiore. Invece i mezzi di sussistenza disponibili sulla terra, cioè le ricchezze naturali necessarie a soddisfare un altro istinto naturale, quale è il bisogno di nutrirsi, crescono solo in progressione aritmetica, vale a dire con un ritmo molto più lento, perché in essi ciascun aumento non ne produce altri.

Questa, secondo Malthus, è la causa principale della miseria esistente nelle varie società umane; d'altra parte, la miseria è anche il mezzo attraverso cui la natura risolve il problema della popolazione, eliminando essa stessa la maggior parte dei suoi prodotti. Di conseguenza, conclude Malthus, non bisogna aiutare i poveri fornendo loro i mezzi di sussistenza, come sostengono i socialisti, perché in tal modo si favorisce un aumento sempre maggiore della popolazione, creando una miseria sempre più diffusa. Bisogna, al contrario, consigliare ai poveri di non procreare, cioè di pra-

ticare l'astensione dal matrimonio e il «ritegno morale» nella vita extramatrimoniale. La soluzione del problema economico proposta da Malthus è dunque, in sostanza, la **limitazione della procreazione**. Si tratta, come si vede, di una proposta etica fatta in nome di considerazioni essenzialmente economiche, la quale rientra in un certo senso nell'utilitarismo.

Un vero e proprio contributo scientifico all'economia politica è invece quello portato dall'inglese **David Ricardo** (1772-1823), autore dei *Principles of Political Economy and Taxation* (1817). Questi riprende la teoria di Adam Smith secondo cui il valore di una merce è la quantità di lavoro necessaria per produrla, condivide con lui l'idea che il libero scambio sia il mezzo migliore per stabilire il prezzo delle merci (in base alla legge della domanda e dell'offerta), ma è molto meno ottimista di Smith a proposito dell'effetto che il libero mercato produce sul salario degli operai, anzi è convinto che quest'ultimo tenda a diminuire sempre più a causa dell'aumento della popolazione e soprattutto a causa dell'esistenza della rendita fondiaria.

L'aumento progressivo della popolazione, soprattutto della classe più povera, quella dei lavoratori salariati, fa sì, secondo Ricardo, che la rendita fondiaria, cioè il reddito prodotto dalla semplice proprietà della terra, aumenti sempre più, perché, per provvedere al nutrimento della popolazione, si rende necessario coltivare anche le terre meno fertili, impiegando in tale operazione una quantità sempre maggiore di lavoro, la quale produce un aumento sempre maggiore dei prezzi dei prodotti e quindi del reddito dei proprietari terrieri, cioè della classe più alta. In tal modo chi non lavora guadagna sempre di più, e chi lavora guadagna sempre di meno.

Ricardo tuttavia non è per soluzioni di tipo rivoluzionario, ma propende piuttosto per l'eliminazione della rendita fondiaria, schierandosi in tal modo con la classe media, cioè quella degli industriali, ovvero dei borghesi. Egli però riconosce che anche l'interesse di questi ultimi, ossia l'aumento del profitto, è necessariamente in contrasto con l'interesse dei lavoratori, cioè l'aumento del salario. Ricardo, insomma, mette in luce il **carattere necessariamente conflittuale della società moderna**, preparando in tal modo l'opera di Marx.

James Mill e i suoi critici: Coleridge e Carlyle

All'utilitarismo di Benthatm si riallaccia direttamente il pensiero di **James Mill** (1773-1836), il quale, in un'opera di filosofia politica, l'*Essay on Government* (*Saggio sul governo*, 1820), riprese le tesi del suo predecessore, di cui fu amico e seguace, facendone la base del programma politico «liberal-radicale», cioè liberale di sinistra. In essa James Mill sostenne la bontà del «governo rappresentativo» e la necessità che esso sia espressione soprattutto della «classe media», l'unica, a suo avviso, abbastanza forte per controllare il governo e sufficientemente rappresentativa dell'intera società.

In un'opera successiva, l'*Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (*Analisi dei fenomeni della mente umana*, 1829), James Mill tentò di dare un fondamento filosofico all'utilitarismo, richiamandosi alla **psicologia associazionistica** di Hume e di Hartley, affermando cioè che tutti i contenuti della mente umana – quindi le idee, comprese quelle morali – sono riconducibili a sensazioni che sottostanno alle leggi dell'associazione, specialmente alla legge di contiguità nello spazio e nel tempo. Sempre per associazione, la mente passa dall'egoismo (fondato sull'idea del piacere, che sti-

mola ad agire in modo da procurarselo) all'altruismo (fondato sull'idea del piacere altrui, visto come necessario al piacere proprio). È dunque per motivi egoistici, secondo James Mill, che si deve essere altruisti, ma ciò non toglie che un simile altruismo abbia anche un valore morale, perché conduce pur sempre a fare il bene anche degli altri.

In direzione del tutto opposta a quella liberal-radicale di James Mill va invece il pensiero politico di due tipici «conservatori» inglesi, cioè il poeta **Samuel T. Coleridge** (1772-1834) e lo storico **Thomas Carlyle** (1795-1881). Il primo, autore di un'opera di filosofia politica, la *Constitution of Church and State* (*Costituzione della Chiesa e dello Stato*, 1830), sostiene la necessità, per risolvere la crisi di valori che a suo giudizio l'Illuminismo ha introdotto nella società moderna, di tornare ai valori cristiani che avevano animato la società inglese nel Medioevo e indica in una Chiesa nazionale rinnovata il mezzo adatto a tale fine. Egli esorta perciò le classi più alte, cioè quelle dei grandi proprietari, specialmente terrieri, ad assumersi la propria responsabilità di guida della società.

Il secondo, autore anche di un'opera di filosofia della storia, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (*Sugli eroi, il culto degli eroi e l'eroismo nella storia*, 1841), vede nello «spirito della macchina», cioè nel meccanicismo, nell'associazionismo e nell'utilitarismo, la causa dei mali della società contemporanea e confida nel superamento dell'epoca presente ad opera di alcuni grandi individui, gli eroi, i soli che in passato abbiano veramente fatto la storia e che siano in grado di continuare a farla anche nel futuro. Gli eroi infatti, secondo Carlyle, sono i portatori dell'amore, dell'entusiasmo, della poesia e della religione, cioè delle grandi forze dell'uomo.

4 John Stuart Mill

Il pensatore inglese che raccolse l'eredità dell'utilitarismo benthamiano, trasmessogli dal padre James Mill, ma insieme la sviluppò in una forma di positivismo critico, dotandola di una logica sotto molti aspetti originale e di un esito politico di tipo liberal-democratico, fu **John Stuart Mill**.

Vita e opere

Nato a Londra nel 1806, John Stuart ricevette dal padre James un'educazione ispirata ai princìpi dell'utilitarismo e del liberalismo radicale e, nei primi trent'anni della sua vita, partecipò con entusiasmo alle battaglie politiche del partito liberale (che nel 1830 andò al potere), scrivendo articoli di argomento politico, economico e sociale su vari giornali e riviste. Già a partire dal 1823 egli aveva ottenuto un impiego nella Compagnia delle Indie orientali, dove aveva lavorato anche suo padre. Essendosi tuttavia convinto, in seguito alla lettura dei romantici tedeschi, di Coleridge e di Carlyle, che le posizioni di Bentham e di James Mill presentavano vari limiti ed avevano bisogno di essere rivedute, elaborò una serie di articoli di carattere più filosofico, pubblicati nel 1831 sotto il titolo *The Spirit of the Age* (*Lo spirito dell'età*), in cui cercava di conciliare la teoria del progresso sociale sostenuta dall'utilitarismo con una valutazione positiva delle età precedenti e della funzione delle *élites*.

Nel 1833 John S. Mill pubblicò uno scritto intitolato *Bentham*, nel quale criticò l'utilitarismo come troppo angusto ed egoistico, sostenendo la necessità di perseguire la felicità degli altri come valore in sé, indipendentemente da considerazioni egoistiche, e negli anni successivi alla morte del padre, avvenuta nel 1836, si impegnò nel tentativo di riorganizzare il partito liberale, entrato in crisi dopo la vittoria politica del 1830, dirigendo la «London and Westminster Review» e scrivendo un'opera dal titolo *Reorganization of the Reform Party* (*Riorganizzazione del partito delle riforme*, 1839). Dal punto di vista filosofico egli cercò di unire quanto vi era di meglio nelle posizioni di Bentham e di Coleridge, scrivendo anche un articolo su quest'ultimo (1840). Dal punto di vista politico, invece, cercò di unire in un unico partito dei «radicali» tutti coloro che egli considerava oppressi dalla classe dei «conservatori», cioè i borghesi della classe media ed i lavoratori della classe più bassa.

In seguito al fallimento di questo disegno, dovuto anche alla morte di colui che doveva essere il leader del nuovo partito (Lord Durham, 1840), John S. Mill si ritirò dalla politica attiva per dedicarsi completamente agli studi ed alla riflessione filosofica. Pubblicò, così, nel 1843 il *System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (*Sistema di logica raziocinativa e induttiva*), nel 1848 i *Principles of Political Economy* (*Princìpi di economia politica*), nel 1859 il saggio *On Liberty* (*Sulla libertà*), nel 1861 le *Considerations on Representative Government* (*Considerazioni sul governo rappresentativo*), dal 1861 al 1863 *Utilitarianism* (*Utilitarismo*), nel 1865 due saggi su *Auguste Comte and Positivism* ed infine, nel 1865, l'*Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy* (*Esame della filosofia di Sir W. Hamilton*). Morì ad Avignone nel 1873. Dopo la morte, nel 1874, uscirono i *Three Essays on Religion* (*Tre saggi sulla religione*).

La logica

Il *System of Logic* è l'opera più originale di John S. Mill, in cui egli elabora quella che si può considerare la logica del positivismo. Anzitutto egli considera la logica non come una costruzione puramente formale, né come una semplice arte della discussione, bensì come un criterio per giudicare il valore delle varie indagini particolari, cioè per controllarne la correttezza argomentativa e stabilire con ciò se siano veramente scientifiche. Si può dire, pertanto, che la sua logica è una **metodologia della scienza**. La prima parte di essa, secondo Mill, è un'analisi del linguaggio, cioè dei termini, intesi come segni di cose o di fatti individuali (non, quindi, delle nostre idee), e delle proposizioni, intese come segni di relazioni tra cose, o fatti, ugualmente individuali, per esempio di relazioni come coesistenza, successione, esistenza, causazione e somiglianza.

La dottrina più importante esposta da Mill in questa parte è la distinzione fra **termini denotativi e termini connotativi**. I primi sono quelli che indicano un singolo individuo (i nomi propri) o tutti gli individui compresi in una classe (i nomi comuni e gli aggettivi), caratterizzandoli mediante una singola nota («denotazione»); i secondi sono quelli che descrivono una caratteristica della classe denotata mediante una nota aggiuntiva, che la pone in relazione ad altro («connotazione»). Uno stesso termine, tuttavia, può avere sia un valore denotativo sia un valore connotativo: per esempio «bianco» denota tutti gli oggetti appartenenti alla classe dei bianchi, come la neve, la carta, la spuma del mare, ed al tempo stesso li connota mettendoli in relazione alla bianchezza. Quest'ultima distinzione sarà ripresa in termini diversi, come vedremo, dal logico Gottlob Frege.

L'importante, secondo Mill, è non scambiare una connotazione per una denotazione, cioè non credere che una caratteristica propria di una classe di individui sia un'essenza reale, universale, diversa dagli individui stessi. Questa confusione sta alla base della logica scolastica, la quale crede che il sillogismo sia un'inferenza da una proposizione universale, cioè valida per un'essenza, ad una proposizione particolare, cioè valida per un individuo. In realtà, secondo Mill, «ogni inferenza è da particolare a particolare», perché le stesse proposizioni universali sono semplici formule che si riferiscono a classi di individui, cioè sono il risultato di generalizzazioni di proposizioni particolari.

Alla base di questa dottrina sta, evidentemente, il presupposto che tutte le nostre conoscenze sono conoscenze di fatti particolari, cioè sono conoscenze empiriche, ed in ciò consiste il positivismo di John S. Mill. Persino le proposizioni della matematica, a suo avviso, non sono altro che generalizzazioni di situazioni particolari, conosciute mediante l'osservazione empirica: esse infatti non si riferiscono a realtà diverse da quelle empiriche, ma semplicemente prescindono da alcuni aspetti di queste, prendendo in considerazione, in tal modo, degli oggetti fittizi, quali sono ad esempio i punti senza estensione, le linee senza larghezza, ecc. Le proposizioni della matematica, insomma, dicono come sarebbero gli oggetti empirici se non avessero certe proprietà, appunto empiriche, che invece hanno.

Alla base di ogni inferenza, secondo John S. Mill, è l'**induzione**, cioè l'inferenza da proposizioni particolari, concernenti casi particolari osservati, a proposizioni più generali, le quali affermano una proprietà dei casi già osservati ed anche di quelli non ancora osservati. Ciò che assicura la validità dell'induzione è il «principio di uniformità della natura», ossia la legge secondo cui tutti gli individui appartenenti ad una determinata classe si comportano nello stesso modo: quanto si osserva a proposito di alcuni casi è valido perciò a proposito di tutti. Questa legge, a sua volta, è il risultato di un'induzione, cioè è una generalizzazione di leggi più particolari, frutto di osservazione. Il fondamento di tutte queste leggi è la «legge di causalità universale», secondo cui a determinati fatti, considerati come cause, seguono invariabilmente determinati altri fatti, considerati come effetti. Anche questa, tuttavia, si fonda solo sull'osservazione.

Per scoprire quale sia la causa dei vari fenomeni John S. Mill ha indicato quattro metodi: 1) il metodo delle «concordanze», secondo cui se due o più casi di un fenomeno hanno in comune una sola circostanza, questa è la causa del fenomeno in questione; 2) il metodo delle «differenze», secondo cui se un caso in cui il fenomeno si presenta ed un caso in cui esso non si presenta differiscono in una sola circostanza, questa è la causa del fenomeno; 3) il metodo delle «variazioni concomitanti», secondo cui se un fenomeno varia ogniqualvolta varia un altro fenomeno, tra i due fenomeni c'è relazione di causa ed effetto; 4) il metodo dei «residui», secondo cui se da un fenomeno si toglie una parte di circostanze che si sa già essere effetto di certi antecedenti già considerati, la parte residua del fenomeno sarà effetto degli antecedenti trascurati.

I primi tre metodi, come si vede, sono una riedizione delle *tabulae* rispettivamente *praesentiae*, *absentiae* e *graduum* di Francesco Bacone. Un quinto metodo, proposto da John S. Mill per i fenomeni più complessi, è quello della «deduzione», consistente nella formulazione di un'ipotesi circa la causa del fenomeno, nella deduzione delle conseguenze che ne derivano, cioè dei casi in cui il fenomeno dovrebbe aver luogo

se quella supposta ne fosse la causa, e nella verifica sperimentale che in tali casi il fenomeno effettivamente abbia luogo. Quest'ultimo metodo, come si vede, deriva dal famoso metodo sperimentale di Galilei e non è altro che il metodo delle scienze fisico-matematiche.

Il metodo delle scienze morali

Lo stesso metodo che si segue per la conoscenza delle leggi naturali, afferma John S. Mill sempre nel *System of Logic*, deve essere seguito anche per la conoscenza delle leggi che regolano il comportamento umano, sia nelle sue espressioni individuali sia in quelle sociali, ossia ciò che forma l'oggetto delle cosiddette «scienze morali». Queste sono, per quanto riguarda il comportamento del singolo uomo, anzitutto la psicologia, che studia le leggi di successione dei fatti mentali, cioè le leggi dell'associazione, e poi l'«etologia», ossia la scienza del «carattere» (dal greco *èthos*, carattere), che studia le leggi delle volizioni e delle azioni umane. Per quanto riguarda, invece, il comportamento dei gruppi di individui, la scienza morale che se ne occupa è la sociologia, la quale non fa che applicare all'intera società le leggi scoperte dalla psicologia e dall'etologia per il singolo individuo. Anche a questo proposito, dunque, la posizione di John S. Mill rientra nel positivismo ed è il frutto di un suo esplicito richiamo a Comte, sia pure accompagnato, come vedremo, da alcune critiche.

Le azioni umane, secondo John S. Mill, sono conseguenza del carattere posseduto dai singoli individui, perciò sono in larga misura prevedibili e quindi conoscibili scientificamente. Non si può dire, tuttavia, che il comportamento degli uomini sia determinato da una rigida necessità, come sostiene il «fatalismo»: in esso è presente anche la libertà, perché gli uomini, se lo vogliono, possono modificare il proprio carattere. L'esistenza della libertà, secondo Mill, non può essere dimostrata, tuttavia è oggetto di esperienza immediata, poiché noi sentiamo che, se lo vogliamo, possiamo comportarci diversamente, cioè possiamo modificare il nostro carattere. Anche la formazione del carattere, tuttavia, avviene secondo determinate leggi, che possono essere conosciute scientificamente attraverso il metodo dell'ipotesi, deduzione e verifica.

A questo proposito, infatti, Mill respinge sia quello che egli chiama il «metodo chimico», consistente nel ritenere le azioni umane interamente determinate dalla società o dall'ambiente, perché esso non può fare assegnamento su alcuna conferma sperimentale, in quanto sulla storia non si possono fare esperimenti; sia quello che egli chiama il «metodo geometrico», consistente nel dedurre tutti i comportamenti umani da un'unica grande ipotesi (come fanno Hobbes, Rousseau e Bentham), perché esso non tiene conto del fatto che le cause delle azioni possono essere molteplici. L'etologia, secondo Mill, deve ipotizzare diverse possibili cause e verificarle attraverso un attento studio della storia: solo così si potranno prevedere, se non proprio i comportamenti dei gruppi sociali, almeno le loro linee di tendenza.

Economia, politica ed etica

Nei suoi *Princìpi di economia politica* John S. Mill riprende le indagini iniziate dai grandi economisti inglesi che lo hanno preceduto, cioè Smith e Ricardo, cercando di dare una soluzione al problema del rapporto tra aumento della popolazione e produzione delle ricchezze diversa da quella proposta da Malthus. Egli ritiene

che le leggi della produzione dei beni siano immutabili, ma che quelle della loro distribuzione siano invece modificabili dall'uomo, ed in particolare che sia possibile migliorare quest'ultima in modo da andare incontro ai bisogni delle classi più disagiate, come vogliono i socialisti, anche senza giungere all'abolizione della proprietà privata. Secondo Mill, tuttavia, le condizioni della classe operaia non potranno essere migliorate se non ad opera degli stessi lavoratori, non di altri, perché ciascuna classe mira esclusivamente al proprio interesse; i lavoratori, però, dovranno migliorarle non attraverso la rivoluzione, ma cercando la cooperazione con le altre classi.

In ogni caso, sostiene Mill nel saggio *Sulla libertà*, che si può considerare una delle espressioni più alte del pensiero liberal-democratico, alla base dei rapporti sociali deve essere posta la **libertà civile**, cioè la libertà del singolo individuo dagli interventi del potere politico, la quale non può essere limitata per nessun'altra ragione che non sia la necessità di impedire, o di prevenire, un danno ad altri. Essa si articola nelle tre libertà fondamentali: 1) libertà di coscienza, di pensiero e di parola; 2) libertà dei gusti, cioè di perseguire la propria felicità nel modo che si preferisce; 3) libertà di associazione. Soprattutto la seconda di queste libertà dà diritto a ciascuno di vivere come preferisce, cioè di disporre a proprio piacimento della propria vita, della propria salute sia fisica sia spirituale, e delle proprie ricchezze, con la sola limitazione di non danneggiare gli altri.

Il tipo di governo che garantisce meglio queste libertà, sostiene Mill nelle *Considerazioni sul governo rappresentativo*, e precisamente la migliore costituzione possibile nella società industriale moderna, è appunto una **democrazia rappresentativa**, in cui la sovranità sia distribuita nell'intero corpo sociale e ciascuno sia chiamato, periodicamente, ad esercitarla attraverso il voto. La rappresentanza in tal modo eletta deve essere espressione, secondo Mill, non solo della maggioranza, ma anche della minoranza, i cui diritti vanno in ogni caso salvaguardati. Il voto poi deve essere esteso anche alle donne, la cui condizione di inferiorità, dovuta a circostanze puramente storiche, deve essere eliminata mediante l'instaurazione di un'effettiva parità. Mill tuttavia sostiene che i cittadini superiori per cultura o per capacità contributiva devono disporre di più voti, proporzionalmente alle loro qualità.

Per quanto concerne l'etica, John S. Mill, nello scritto sull'*Utilitarismo*, riprende il principio fondamentale dell'utilitarismo benthamiano, cioè quello secondo cui è moralmente valida ogni azione che persegua la maggiore felicità possibile per il maggior numero possibile, ma propone di integrare il calcolo quantitativo dei piaceri, sostenuto da Bentham, con un **calcolo anche qualitativo**, che cioè tenga conto di aspetti come la loro nobiltà e la loro elevatezza spirituale. Egli è pertanto convinto che la sua etica venga a coincidere con l'etica evangelica, fondandosi come quest'ultima sulla «regola d'oro» del non fare agli altri quello che non si vorrebbe fosse fatto a se stessi. Infine Mill sostiene, nei *Tre saggi sulla religione*, che l'esistenza di un Dio infinitamente intelligente e potente non è dimostrabile, ma che l'idea di essa è tuttavia utile agli uomini per la loro condotta morale.

La critica di John S. Mill a Hamilton e a Comte

Negli ultimi anni della sua vita Mill si occupò anche di problemi filosofici più generali, prendendo posizione nei confronti delle due correnti che allora dominavano la filosofia inglese, quella strettamente empiristica, di ispirazione humia-

na, da lui definita «relativistica», e quella che invece ammetteva una qualche conoscenza della realtà in sé, da lui definita «assolutistica». Quest'ultima aveva trovato il suo massimo rappresentante nel filosofo scozzese **William Hamilton** (1788-1856), il quale, rifacendosi alla scuola scozzese del «senso comune», aveva sostenuto la possibilità di conoscere direttamente gli oggetti mediante una conoscenza non «rappresentativa», cioè fatta di idee, ma «presentativa», cioè fatta di intuizioni.

Nell'*Esame della filosofia di Hamilton* John S. Mill critica questa posizione, affermando che l'unica realtà di cui noi abbiamo conoscenza diretta sono i nostri stati mentali, cioè le nostre sensazioni e le idee che ne derivano, quindi si schiera sostanzialmente sulle posizioni humiane. Tuttavia, facendo ricorso alla categoria della **possibilità**, Mill sostiene che la realtà oggettiva non si riduce alle nostre sensazioni, ma esiste come «possibilità permanente di sensazioni», cioè possibilità di essere sentita, e che il soggetto non si riduce nemmeno esso all'insieme delle sue sensazioni, ma esiste come «possibilità permanente di sentimenti», cioè possibilità di sentire.

Infine, nello scritto su *Auguste Comte*, Mill prende posizione nei confronti del fondatore del positivismo, apprezzandone il *Cours de philosophie positive* come l'opera che ha iniziato una filosofia di tipo positivistico, ma criticandone il successivo *Système de politique positive*, a causa della concezione dogmatica e illiberale in esso contenuta della vita politica e sociale.

5 IL DIBATTITO SULLA TRASFORMAZIONE DELLE SPECIE

Per comprendere i successivi sviluppi del positivismo in Inghilterra è necessario avere presenti le vicende di alcune teorie scientifiche, in particolare la spiegazione biologica della **trasformazione delle specie** viventi avanzata da Darwin, che insieme con la filosofia positivistica di Spencer concorse ad elaborare quello che fu chiamato il «principio dell'evoluzione» e che assicurò al positivismo una certa egemonia sulla cultura europea della seconda metà dell'Ottocento. Di una trasformazione delle specie viventi si era cominciato a parlare già nel Settecento, quando, in polemica con Linneo, il quale sosteneva la fissità, cioè l'immutabilità, delle molteplici specie create da Dio (fissismo), Maupertuis e soprattutto Buffon avevano sostenuto la derivazione delle specie attualmente esistenti da un numero limitato di specie primitive attraverso un processo di epigenesi (trasformismo).

Tale trasformazione era stata interpretata da Robinet e Bonnet, in base alla teoria della preformazione, come sviluppo graduale di una molteplicità di caratteri già contenuti nelle specie primitive, e questo sviluppo avrebbe meritato il nome di «evoluzione», che letteralmente significa esplicitazione di ciò che già esiste allo stato implicito. Questo termine fu invece impiegato, come vedremo, per indicare il processo di formazione di caratteri nuovi, simile a quello ammesso dai sostenitori dell'epigenesi, in seguito al quale le specie primitive si trasformano in specie diverse.

Un contributo importante alla teoria trasformistica fu dato dal biologo francese **Jean-Baptiste Monet de Lamarck** (1744-1829), autore della *Philosophie zoologique* (*Filosofia zoologica*, 1809), il quale sostenne che le specie viventi si trasformano per influenza dell'ambiente, cioè perché i singoli individui, nello sforzo di adattarsi all'ambiente in cui vivono, contraggono abitudini che a poco a poco modificano i loro organi e queste modifiche vengono poi trasmesse alle generazioni successive per ere-

ditarietà. Lamarck riprende in tal modo il principio aristotelico secondo cui la funzione crea l'organo, ma lo trasferisce dalla vita del singolo individuo a quella dell'intera specie.

La teoria trasformistica di Lamarck fu combattuta, in Francia, da **Georges Cuvier** (1769-1832), il fondatore della paleontologia e dell'anatomia comparata, il quale spiegò le tracce di specie scomparse lasciate dai fossili mediante l'ipotesi di catastrofi cosmiche, già avanzata da Bonnet, e sostenne che le specie apparse in seguito devono considerarsi completamente nuove e non derivate dalle precedenti. Ma il trasformismo fu nuovamente difeso, proprio contro Cuvier, da un altro biologo francese, **Étienne Geoffroy Saint-Hilaire** (1772-1844), il quale si richiamò esplicitamente alle teorie di Buffon e di Lamarck. Un ulteriore contributo ad esso fu dato indirettamente dalle teorie del geologo inglese **Charles Lyell** (1797-1875), il quale spiegò la storia della Terra nel corso del tempo in base alle stesse forze che causano i fenomeni attualmente osservabili (alluvioni, vulcanismo, eventi meteorologici), indicando in tal modo la possibilità di ammettere una trasformazione dell'intero universo compatibile con le leggi immutabili che lo governano.

Inoltre il filosofo positivista **Herbert Spencer**, del quale ci occuperemo tra poco, pubblicò nel 1852 sulla rivista «Leader» un articolo intitolato *The Development Hypothesis* (*L'ipotesi dello sviluppo*), nel quale sostenne una trasformazione delle specie viventi prodotta dal variare delle condizioni ambientali in cui le diverse generazioni vengono a trovarsi, in base al principio della «sopravvivenza del più adatto». Lo stesso Spencer nei *Principles of Psychology* (*Princìpi di psicologia*) del 1855, applicò la teoria trasformistica alla psicologia, sostenendo che la specie umana acquisisce gradualmente, cioè per trasmissione ereditaria da generazione a generazione, le singole facoltà intellettuali.

6 Darwin

A tutti questi precedenti, e ad altri ancora, si richiama **Charles Darwin** nel «disegno storico» premesso alla terza edizione dell'*Origine delle specie* (1861), ma il contributo da lui portato al trasformismo con la teoria della selezione naturale ed il fatto che lui stesso, in un'aggiunta compiuta alla sesta edizione della medesima opera (1872), l'abbia considerata come espressione del «grande principio dell'evoluzione» (termine peraltro da lui mai usato nelle edizioni precedenti), hanno fatto sì che egli sia stato considerato il vero fondatore dell'evoluzionismo, malgrado le proteste di Spencer, che in un articolo del 1895, tradotto in francese col titolo *Le principe de l'évolution* (*Il principio dell'evoluzione*), rivendicherà a buon diritto a se stesso la paternità di tale dottrina.

Vita e opere

Charles Robert Darwin nacque nel 1809 a Shrewsbury (Inghilterra) da famiglia di tradizioni naturalistiche: suo nonno, Erasmus Darwin (1731-1802), aveva infatti sostenuto anch'egli, nella *Zoonomia*, la trasformazione delle specie viventi per influenza dell'ambiente. Da giovane studiò teologia, con l'intenzione di avviarsi alla carriera ecclesiastica, convincendosi che la Scrittura sostiene la creazione divina del-

le singole specie di piante e di animali. Ma la sua vita subì una svolta in occasione del viaggio che egli fece intorno al mondo a bordo del veliero *Beagle*, sul quale si era imbarcato come naturalista, e che durò cinque anni, dal 1831 al 1836. Nel corso di tale viaggio, da lui stesso descritto nel *Journal of Researches into Natural History and Geology during the Voyage of H.M. S. Beagle* (*Diario delle ricerche di storia naturale e biologia compiute durante il viaggio della regia nave Beagle*, 1839), egli ebbe modo di compiere numerose osservazioni di tipo anzitutto geologico, le quali gli confermarono la validità delle tesi di Lyell, ma poi soprattutto biologico, cioè concernenti molte varietà di animali e di piante, le quali lo convinsero della trasformazione delle specie.

Tornato in patria, Darwin si dedicò agli studi di biologia per scoprire quale era la causa di tale trasformazione, osservando soprattutto i metodi con cui gli allevatori di bestiame, attraverso appropriati incroci, riescono a selezionare le specie più desiderabili di animali. Ma la scoperta di quella che sarebbe stata la sua definitiva spiegazione gli venne dalla lettura dell'opera di Malthus sulle vicende della popolazione umana sulla Terra, in particolare sulla eliminazione di molti individui prodotta per via naturale dalla miseria.

Nel 1858, quando ormai Darwin era pervenuto a formulare la sua teoria della selezione naturale, il naturalista Alfred R. Wallace gli inviò una memoria da presentare alla Società Linneana di Londra, di cui egli era membro, nella quale si sosteneva esattamente la sua stessa teoria. Perciò Darwin, rotto ogni indugio, presentò la memoria di Wallace insieme con un proprio scritto, in cui annunciò al mondo degli scienziati la teoria della selezione naturale, e dopo un anno, nel 1859, pubblicò il suo capolavoro, *On the Origin of Species by means of Natural Selection* (*Sull'origine delle specie per mezzo della selezione naturale*), del quale fece pubblicare in seguito altre cinque edizioni.

L'opera ebbe subito un enorme successo ed avviò un dibattito, che vide soprattutto lo scienziato **Thomas H. Huxley** (1825-1895) schierato a favore di Darwin ed il mondo ecclesiastico schierato contro di lui, nella persuasione che la sua teoria fosse in contrasto con la Sacra Scrittura (lo stesso Darwin, interpretando quest'ultima alla lettera, credeva che essa sostenesse la creazione diretta di ciascuna specie e perciò, quando si convinse del trasformismo, perdette la fede). Ma Darwin proseguì nelle sue ricerche, pubblicando nel 1868 *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (*La variazione degli animali e delle piante ad opera dell'addomesticamento*), nel 1871 *The Descent of Man and Selection in relation to Sex* (*La discendenza dell'uomo e la selezione in rapporto al sesso*) e nel 1872 *The Expression of Emotions in Man and Animals* (*L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*). Dopo la morte, avvenuta nel 1882, apparve una sua autobiografia, inserita con l'epistolario nella biografia redatta dal figlio Francis.

L'origine delle specie e la discendenza dell'uomo

Nell'*Origine delle specie* Darwin sostenne che la trasformazione delle specie animali e vegetali è attestata dall'esistenza di numerose «varietà» di animali e di piante della stessa specie distribuite in zone geografiche diverse, dalle variazioni prodotte dall'allevamento degli animali domestici e dalla coltivazione delle piante, dalle testimonianze dei fossili e dall'osservazione degli embrioni, e che essa dipende non tanto dall'adattamento all'ambiente, come aveva sostenuto Lamarck, quanto dalla **lotta per la vita** che gli individui di ciascuna specie sono costretti ad affrontare per mancanza di cibo, come aveva sostenuto Malthus a proposito della popolazione umana.

Tale lotta, secondo Darwin, produce una vera e propria «selezione naturale», cioè fa sì che sopravvivano solo gli individui più adatti, ovvero più forti, più resistenti, e che solo questi si riproducano, trasmettendo di conseguenza alle generazioni successive le proprie caratteristiche e producendo in tal modo un progressivo miglioramento delle rispettive specie. A volte la sopravvivenza è dovuta soltanto a piccole particolarità, del tutto casuali, ma il fatto che queste si conservino attraverso la riproduzione determina ugualmente un miglioramento nell'intera specie. In tal modo, secondo Darwin, si spiega l'origine delle molteplici specie attualmente esistenti, le quali derivano, attraverso la produzione di numerose varietà, da poche specie primitive e dunque non sono affatto state create tutte direttamente da Dio.

La stessa spiegazione è stata da lui applicata, nella *Discendenza dell'uomo*, all'**origine della specie umana**, la quale deriverebbe da specie di animali inferiori, ad essa simili, in particolare dalle scimmie antropomorfe, e dunque non sarebbe il prodotto di una creazione diretta da parte di Dio. L'uomo e tutti gli animali vertebrati sarebbero anzi derivati da una comune origine, avrebbero attraversato gli stessi stadi di sviluppo ed avrebbero conservato certi caratteri comuni, pur differenziandosi in virtù delle loro capacità di affrontare la lotta per l'esistenza.

Anche le facoltà più elevate dell'uomo, cioè quelle che si manifestano nel campo della conoscenza, della morale e della religione, sarebbero, secondo Darwin, il frutto di progressive acquisizioni, tramandatesi in virtù dell'ereditarietà di generazione in generazione e concorrenti a determinare un complessivo progresso dal punto di vista sia fisico sia spirituale. In tal modo, quella che inizialmente era solo una spiegazione scientifica delle variazioni delle specie diventa un principio generale di spiegazione della realtà, diventa cioè quel «gran principio dell'evoluzione» che inizialmente Darwin non aveva nemmeno nominato e che invece era stato avanzato, in base a considerazioni puramente filosofiche, da Spencer.

7 Spencer

Vita e opere

Herbert Spencer nacque a Derby (Inghilterra) nel 1820; non seguì studi regolari, ma fu autodidatta, studiando per conto proprio matematica e scienze naturali. Dopo avere lavorato come tecnico in varie industrie meccaniche, tra cui le ferrovie, si dedicò a partire dal 1846 all'attività di scrittore, pubblicando vari articoli nella rivista «The Economist». Tra questi apparve la sua prima opera, *Social Statics* (*Statica sociale*, 1850), mentre nella rivista «Leader» uscì il già citato articolo su *The Development Hypothesis* (*L'ipotesi dello sviluppo*, 1852), che fu la prima formulazione della teoria evoluzionistica, anche se in esso non compariva ancora il termine «evoluzione». Nel 1855 Spencer pubblicò *The Principles of Psychology* (*I princìpi della psicologia*), dove ugualmente riprendeva la teoria evoluzionistica, che tuttavia passò quasi inosservata.

Solo dopo il 1859, dopo cioè la pubblicazione dell'*Origine delle specie* di Darwin, l'evoluzionismo cominciò a diffondersi e Spencer ne fece il principio generale del suo sistema filosofico, che chiamò «sistema di filosofia sintetica», ed espose nei seguenti volumi: *First Principles* (*Princìpi primi*, 1862), *Principles of Biology* (*Princìpi di biologia*, 1864-67), *Principles of Psychology* (1870-72), *Principles of Sociology* (*Princìpi di sociologia*, 1876-96), *Principles of Ethics* (*Princìpi della moralità*, 1892-93). Accanto a questa esposi-

zione del sistema Spencer pubblicò molte opere minori, tra cui gli *Essays* (*Saggi*, 1858-63), *Education* (1861), *The Classification of Sciences* (1864), *The Study of Sociology* (1873), *The Man versus the State* (*L'uomo di fronte allo Stato*, 1884), *Facts and Comments* (*Fatti e commenti*, 1902). Morì nel 1903.

Scienza, filosofia e religione

Punto di partenza di tutta la conoscenza è, per Spencer, l'esperienza, la quale si presenta come una molteplicità di dati che hanno bisogno di essere unificati per mezzo di una spiegazione, cioè mediante la loro riduzione ad alcuni casi più generali. Le sole spiegazioni possibili dei dati dell'esperienza sono quelle fornite dalla **scienza**, che compie appunto una prima unificazione di essi, cioè una prima generalizzazione. L'unificazione di tutte le spiegazioni offerte dalle varie scienze, cioè la generalizzazione suprema, è data dalla **filosofia**, la quale riconduce tutte le conoscenze possibili a pochi princìpi primi e si configura così come sintesi di tutti i risultati delle varie scienze, cioè «filosofia sintetica». La filosofia, dunque, secondo Spencer, non ha un proprio ambito conoscitivo diverso da quello della scienza, ma non è altro che la somma delle conoscenze raggiunte dalle diverse scienze. È questo il tipico modo positivistico di concepire la filosofia.

La scienza, tuttavia, e quindi anche la filosofia non possono spiegare tutto, perché spiegare significa classificare i dati nuovi in una serie di casi già noti, ricondurre cioè tutta la realtà ad alcuni princìpi generali, i quali a loro volta non possono essere ricondotti ad altri. La spiegazione, perciò, di tali princìpi rimane inconoscibile. L'**Inconoscibile**, dunque, esiste, e costituisce il fondamento ultimo della realtà, l'Assoluto, ma non può in alcun modo essere conosciuto. Tutto ciò che possiamo conoscere, secondo Spencer, è relativo, cioè è riconducibile ai princìpi primi della scienza e della filosofia. L'Inconoscibile forma l'oggetto della **religione**, che però non è in alcun modo una conoscenza, ma è soltanto una fede.

Tra scienza e filosofia, da un lato, e religione dall'altro non ci può dunque essere alcun conflitto, perché la scienza e la filosofia non devono occuparsi dell'oggetto della religione, che è appunto inconoscibile, e la religione non deve occuparsi dell'oggetto della scienza e della filosofia, che può essere da queste perfettamente conosciuto. Con tale dottrina Spencer riprende consapevolmente la distinzione kantiana tra **fenomeno** e **noumeno**, considerando come fenomeno l'intero mondo conoscibile, che può essere colto solo attraverso l'esperienza, e come noumeno l'Assoluto inconoscibile, del quale si deve affermare l'esistenza ma non si può conoscere nient'altro, e dunque si può parlare solo per fede.

L'evoluzionismo

Tutta la realtà conoscibile, secondo Spencer, si riduce a **materia**, **movimento** e **forza**. I princìpi primi della filosofia sintetica, che riguardano appunto la materia, il movimento e la forza, sono pertanto l'«indistruttibilità della materia», la «continuità del movimento» e la «persistenza della forza». Tutti questi princìpi tuttavia sono riconducibili ad un principio più generale, che regola la redistribuzione continua della materia e del movimento nell'universo intero, vale a dire la **legge dell'evoluzione**, secondo la quale la materia passa necessariamente da una condizione di «omo-

geneità indeterminata ed incoerente» ad una condizione di «eterogeneità determinata e coerente», cioè si differenzia e si concentra progressivamente in parti tra loro distinte, attraverso una dispersione di movimento.

L'evoluzione insomma, secondo Spencer, è un processo che interessa l'universo intero e che consiste nel passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indeterminato al determinato, dall'incoerente (cioè confuso e disorganizzato) al coerente (cioè chiaro e organizzato). Essa, come si vede, è sostanzialmente un progresso, quindi un incremento, un miglioramento continuo, e non è affatto l'esplicitazione di una forma già implicitamente contenuta nella situazione iniziale, come potrebbe far pensare il termine «e-voluzione», che letteralmente significava appunto esplicazione, enucleazione (ma oggi ha ormai assunto il significato spenceriano).

Come primo esempio di questo processo Spencer cita il passaggio dell'universo dalla nebulosa originaria, attraverso una serie di movimenti vorticosi, alla pluralità dei sistemi stellari attualmente esistenti, costituiti ciascuno da un nucleo di materia concentrata e da una serie di corpi minori ruotanti intorno ad esso. Ma lo stesso processo ha portato poi, sulla Terra, alla formazione dei vari minerali, delle specie vegetali e animali. Per quanto riguarda la formazione della crosta terrestre, Spencer interpreta in senso evoluzionistico le scoperte del geologo Lyell, di cui lesse con molto interesse l'opera (la stessa che aveva ispirato Darwin). Al mondo minerale, oggetto della fisica e della chimica, egli non presta molta attenzione, mentre si concentra sull'evoluzione delle specie viventi, oggetto della biologia.

A questo proposito, per spiegare cioè la derivazione delle specie attuali da poche specie originarie, Spencer si rifà anzitutto alla teoria lamarckiana dell'adattamento all'ambiente, il quale produce le modificazioni che, attraverso l'ereditarietà, danno luogo alla selezione naturale di cui parla Darwin. In ogni caso l'evoluzione delle varie specie consiste nella progressiva formazione di parti distinte, cioè di organi, secondo la legge del passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo. Lo stesso processo, ovviamente, spiega l'origine dell'uomo e la sua stessa storia, la quale è una progressiva acquisizione di nuove qualità, anche spirituali, dovute all'adattamento all'ambiente ed alla loro trasmissione per ereditarietà.

In tal modo Spencer spiega il possesso, da parte dei singoli individui umani, di certe conoscenze innate, o di certi princìpi morali, ugualmente innati, che sono a priori, cioè non ricavati dall'esperienza, per il singolo individuo, ma in realtà sono a posteriori, cioè ricavati dall'esperienza, per l'intera specie, nel senso che l'individuo li ha ereditati dai suoi antenati, i quali li avevano precedentemente acquisiti. Perciò il singolo individuo percepisce come moralmente obbligatori dei princìpi, i quali non sono altro che la prescrizione di compiere le azioni più adatte al conseguimento di un fine, l'adattamento all'ambiente.

Etica e politica

Dai princìpi generali dell'evoluzionismo Spencer deduce anche la sua concezione etica e politica. Fine dell'uomo, a suo avviso, è la **felicità**, ossia il piacere che si prova quando ci si è completamente adattati al proprio ambiente. Per conseguire tale fine l'uomo deve soltanto seguire i princìpi morali innati nella sua coscienza, i quali non sono altro che gli insegnamenti trasmessigli dall'intera specie per ottenere il migliore adattamento possibile. Ciò significa che, col passare del tempo e

col susseguirsi delle generazioni, il grado di moralità dell'umanità progredisce continuamente, e tale progresso non è altro che un'espressione dell'evoluzione. L'umanità sarà perfettamente morale e completamente felice quando avrà raggiunto un tale grado di adattamento, cioè si sarà talmente «evoluta», da non sentire più come obbligazione, ma solo come inclinazione spontanea, quei comportamenti etici che ne favoriscono l'adattamento all'ambiente.

Dal punto di vista politico questa dottrina ha come conseguenza il più assoluto **liberalismo**, nel senso che lo Stato non deve minimamente intervenire nella vita degli individui, perché questi hanno già dentro di sé le tendenze che li guidano a comportarsi nel modo migliore. Anche la vita della società, infatti, è un continuo progresso, del quale è possibile rintracciare nella storia le diverse fasi, cioè il passaggio da una società primitiva, praticamente indifferenziata, ad una società di tipo militarista, dove il potere è nelle mani di coloro che possiedono la forza fisica, alla società commerciale e industriale, dove il potere è differenziato e distribuito al massimo. In questa società, che è quella moderna, lo Stato non deve interferire nella vita degli individui, ma permettere che essi facciano tutto ciò che la loro privata iniziativa suggerisce, nella certezza che il libero dispiegamento di quest'ultima porterà al massimo bene per tutti.

8 IL POSITIVISMO IN GERMANIA E LA NASCITA DELLA PSICOLOGIA SPERIMENTALE

In Germania il positivismo si diffuse, non meno che in Francia e in Inghilterra, nella seconda metà dell'Ottocento, avvalendosi anche degli straordinari progressi compiuti in quel periodo dalle scienze naturali, cioè la fisica, la chimica e la biologia. In questo paese, però, esso assunse tendenze spiccatamente materialistiche, quali non aveva avuto in Francia ed in Inghilterra, portando ad una serie di filosofie di tipo «monistico», cioè caratterizzate dal tentativo di eliminare ogni dualismo, sia quello tra materia e spirito, sia quello tra realtà fisica e realtà metafisica. Naturalmente tale monismo consistette nella **riduzione dello spirito a materia** (materialismo) e nella riduzione di tutti i fatti materiali a fatti di tipo fisico, cioè meccanico (meccanicismo).

Lo studio attento, tuttavia, dei rapporti tra i fenomeni sino ad allora ritenuti spirituali, quali i fatti psichici, cioè gli stati di coscienza, ed i fenomeni materiali, cioè i fatti fisici, chimici, biologici e fisiologici, portò alla nascita della **psicologia come scienza sperimentale**, fondata quindi sull'osservazione dell'esperienza, sulla sua interpretazione per mezzo di ipotesi matematiche e sulla verifica di queste per mezzo di esperimenti. In quanto scienza rigorosa, la psicologia si sviluppò poi in modo autonomo da qualsiasi concezione filosofica, comprese quelle di tipo positivistico e materialistico.

Il positivismo materialistico di Vogt, Moleschott e Büchner

Nettamente materialistica è la filosofia di **Carl Vogt** (1817-1895), studioso di zoologia, di nazionalità tedesca (nacque a Gießen), ma costretto ad insegnare in Svizzera per avere partecipato alla rivoluzione del 1848, autore dei *Physiologische Briefe* (*Lettere fisiologiche*, 1845), dei *Bilder aus dem Tierleben* (*Immagini dalla vita degli animali*, 1852) e delle *Vorlesungen über den Menschen* (*Lezioni sull'uomo*, 1863). Egli affermò che tutte le attività ritenute spirituali sono solo se-

crezioni del cervello, cioè che «i pensieri si trovano rispetto al cervello nello stesso rapporto in cui si trovano la bile rispetto al fegato e l'urina rispetto ai reni». In una famosa polemica contro il fisiologo Rudolf Wagner, esposta nello scritto *Köhlerglaube und Wissenschaft* (*Fede del carbonaio e scienza*, 1854), Vogt sostenne che la scienza esclude necessariamente l'esistenza di un'anima immateriale e quindi immortale.

Altrettanto chiaramente materialistica è la filosofia di **Jakob Moleschott** (1822-1893), fisiologo di origine olandese (nacque a 's-Hertogenbosch) ma formatosi in Germania, che pure a causa delle sue idee dovette emigrare e perciò insegnò prima in Svizzera (a Zurigo, dove conobbe Francesco De Sanctis) e poi in Italia (a Torino, chiamatovi da De Sanctis, e a Roma). Nel suo libro su *Die Nahrungslehre für den Volk* (*La dottrina dell'alimentazione per il popolo*, 1850) egli sostenne l'importanza del cibo per lo sviluppo dell'uomo a tal punto che Feuerbach, in una recensione all'opera, ne riassunse la dottrina nella frase «l'uomo è ciò che mangia». Nell'opera *Kreislauf des Lebens* (*La circolazione della vita*, 1852) Moleschott affermò che la realtà è materia vivente, la quale si rigenera continuamente, nel senso che la morte di alcuni esseri è causa di vita per altri, e dunque non ha bisogno di alcun intervento dall'esterno.

Infine si può classificare nell'ambito del materialismo il pensiero di **Ludwig Büchner** (1824-1899), nato a Darmstadt, medico, anch'egli impedito nella carriera universitaria dalle sue idee, autore di *Kraft und Stoff* (*Energia e materia*, 1855) e di varie altre opere. A suo avviso la realtà è costituita solo di materia, eterna e indistruttibile e intrinsecamente dotata di energia, quindi non bisognosa di essere spiegata da cause esterne. Anche lo spirito, secondo Büchner, non è altro che il risultato del concorso di materia ed energia. Secondo i materialisti tedeschi ora menzionati, queste dottrine sarebbero il risultato di conoscenze puramente scientifiche, mentre è chiaro che si tratta di concezioni filosofiche generali della realtà.

La polemica sui limiti della scienza tra Du Bois-Reymond e Haeckel

Interessano la storia del positivismo tedesco anche le dottrine di **Emil Du Bois-Reymond** (1818-1896), nato a Berlino, professore di fisiologia nella sua città e segretario dell'Accademia delle Scienze, il quale nell'opera *Die sieben Welträtsel* (*I sette enigmi del mondo*, 1880) sostenne che tutti i problemi concernenti «il mondo dei corpi», cioè la realtà materiale, sono risolubili dalla scienza mediante spiegazioni di tipo meccanico, per cui fino a che non li si sia risolti si deve dire soltanto *ignoramus*. Ci sono tuttavia, secondo Du Bois-Reymond, sette problemi insolubili, cioè «i sette enigmi del mondo», che la scienza non potrà risolvere mai e di fronte ai quali pertanto si deve dire *ignorabimus*. Questi sono: 1) l'essenza della materia e dell'energia, 2) l'origine del movimento, 3) l'origine della vita, 4) l'ordine finalistico della natura, 5) l'origine della coscienza, 6) la formazione del pensiero e del linguaggio, 7) la libertà del volere.

A Du Bois-Reymond rispose, da posizioni più radicalmente positivistiche, **Ernst Haeckel** (1834-1919), nato a Potsdam, studioso di zoologia, professore all'università di Jena. Questi, nell'opera scientifica *Generelle Morphologie der Organismen* (*Morfologia generale degli organismi*, 1866), riprende la teoria darwiniana dell'evoluzione delle spe-

cie, affermando la nota tesi secondo cui «l'ontogenesi è una ricapitolazione della filogenesi», cioè la formazione dell'individuo, dall'embrione all'età adulta, riproduce le fasi del processo con cui si è formata l'intera sua specie attraverso l'adattamento all'ambiente e l'ereditarietà. Nell'opera più dichiaratamente filosofica, dal titolo *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* (*Il monismo come legame tra la religione e la scienza*, 1893), Haeckel sostiene che esiste un'unica sostanza, l'universo, la quale è insieme Dio e natura, ed ha come suoi attributi la materia e l'energia, cioè il corpo e l'anima. Tale sostanza è soggetta ad una continua evoluzione, le cui leggi sono la conservazione della materia e la conservazione dell'energia (cioè il cosiddetto primo principio della termodinamica, enunciato da Hermann von Helmholtz).

Infine, nell'opera su *Die Welträtsel* (*Gli enigmi del mondo*, 1899), Haeckel contesta l'esistenza di enigmi insolubili per la scienza, sostenuta da Du Bois-Reymond, ed afferma che l'energia e il movimento, come pure la vita e la coscienza, non hanno un'origine, perché sono attributi eterni della materia, che l'ordine finalistico del mondo è riconducibile a quello meccanico, che il pensiero e il linguaggio sono prodotti dell'evoluzione e che la libertà del volere non esiste.

Il positivismo fenomenistico di Laas e Schuppe

Oltre alla sua versione materialistica, il positivismo tedesco ebbe anche un'altra versione, che si può chiamare fenomenistica, perché tende a ridurre la realtà ai fatti percepibili, cioè all'esperienza sensibile, o in generale ai fatti di coscienza, intesi però come l'apparire (fenomeno) alla coscienza di un contenuto diverso da essa. **Ernst Laas** (1837-1885), che fu professore a Strasburgo (città inglobata nel 1871 dalla Germania), nell'opera *Idealismus und Positivismus* (1879-84) sostiene il positivismo come filosofia basata sui fatti della percezione e intende la realtà come correlazione di coscienza ed essere, cioè spirito ed oggetto. La percezione infatti, a suo avviso, è sempre percezione di qualche cosa e la realtà è conoscibile solo in quanto percepita. La coscienza di cui parla Laas, tuttavia, è la semplice coscienza sensibile, alla quale egli riduce anche il pensiero.

Wilhelm Schuppe (1836-1913), che fu professore a Greifswald, nell'opera *Erkenntnistheoretische Logik* (*Logica gnoseologica*, 1878) sostiene ugualmente la correlazione tra coscienza ed essere, senza tuttavia ridurre la coscienza alla percezione sensibile. Egli propone una «filosofia dell'immanenza», secondo la quale gli oggetti percepiti sono tutti immanenti, cioè interni, alla coscienza, ma non si riducono a questa, bensì ne costituiscono i contenuti. Schuppe non esclude tuttavia l'esistenza di un mondo esterno alla coscienza, inferibile attraverso l'esperienza. In questo modo egli evita alla sua filosofia un esito idealistico.

La nascita della psicologia sperimentale

Dopo la biologia, anche la psicologia perviene nell'Ottocento allo statuto di autentica scienza sperimentale, uscendo dalla fase puramente filosofica in cui si era sviluppata da Cartesio a Kant (la «psicologia razionale», intesa come metafisica dell'anima). Il primo contributo a questa trasformazione fu dato dal fisiologo tedesco **Ernst Heinrich Weber** (1795-1878), il quale, attraverso lo studio delle sensazioni, spe-

cialmente tattili (scrisse infatti, oltre al *De tactu*, in latino, nel 1834, un articolo su *Der Tastsinn*, cioè sul senso del tatto, nel 1846), scoprì che la differenza minima di intensità percepibile tra due sensazioni è proporzionale all'intensità delle sensazioni stesse. Ad esempio, per percepire una differenza tra due sensazioni di peso molto piccole, quale potrebbe essere la differenza tra due pesi di pochi etti, è sufficiente che tra questi ci sia una differenza di un etto, mentre per percepire una differenza tra due sensazioni di peso molto grandi, quale potrebbe essere la differenza tra due pesi di molti chili, è necessario che tra questi ci sia una differenza di qualche chilo.

Con questa scoperta, poi chiamata «legge di Weber», ci si rese conto che anche i fatti psichici, quali sono le sensazioni, possono essere studiati con metodo sperimentale, cioè possono essere misurati e ricondotti a leggi generali, esprimibili in termini quantitativi.

Nella stessa direzione proseguì il fisico **Gustav Theodor Fechner** (1801-1887), autore degli *Elemente der Psychophysik* (*Elementi di psicofisica*, 1860), il quale, in seguito a calcoli ancor più accurati, formulò la vera e propria «legge» che porta il suo nome, secondo cui «affinché le sensazioni crescano in progressione aritmetica, è necessario che gli stimoli crescano in progressione geometrica», perché le sensazioni sono proporzionali al logaritmo degli stimoli che le generano. In tal modo veniva stabilito un preciso rapporto matematico tra fatti psichici, quali le sensazioni (tattili, acustiche, visive), e fatti fisici, quali gli stimoli (pesi, suoni, segnali luminosi).

Questa scoperta condusse Fechner a considerazioni filosofiche più generali, quali la concezione degli esseri in generale come unità psicofisiche, e la concezione degli esseri superiori (per esempio Dio) come connessioni tra esseri inferiori (per esempio gli uomini). Ma queste dottrine, chiaramente influenzate da Spinoza e da Schelling, non cancellano il contributo specificamente scientifico che egli ha dato alla nascita della psicologia.

Infine è importante, sia come psicologo sia come filosofo, **Wilhelm Wundt** (1832-1920), professore a Heidelberg e Zurigo prima, poi a Lipsia. In quest'ultima università egli fondò il primo moderno Istituto di psicologia sperimentale. Scrisse opere sia di psicologia, quali i *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (*Linee fondamentali di psicologia fisiologica*, 1874) e la *Völkerpsychologie* (*Etnopsicologia*, 1911-20), sia di filosofia, quale il *System der Philosophie* (1889). Nelle opere psicologiche Wundt sostiene che la psicologia è una scienza empirica, cioè basata sull'esperienza, il cui oggetto specifico sono i «fatti psichici», da noi percepiti immediatamente (le nostre sensazioni), i quali sono diversi dai fatti fisici, da noi percepiti solo mediatamente, vale a dire per mezzo dei primi.

Il metodo della psicologia, secondo Wundt, è l'introspezione, cioè l'osservazione di ciò che accade all'interno della propria coscienza, sottoposta però a verifica sperimentale. Tra i fatti psichici intercorrono infatti delle relazioni, per esempio quella di causalità, che sono diverse da quelle analoghe intercorrenti tra i fatti fisici, ma possono essere ugualmente ricondotte a leggi generali. Mentre i fatti psichici inferiori, cioè le sensazioni, che sono processi passivi, possono essere studiati attraverso questo metodo, quelli superiori, cioè i processi di pensiero e di volontà, che sono attività spontanee, possono essere studiati solo attraverso l'analisi dei loro prodotti, cioè il linguaggio, i miti, i costumi. Essi pertanto sono l'oggetto dell'«etnopsicologia».

Da un punto di vista filosofico generale, Wundt rifiuta la dottrina dell'anima come sostanza, ma sostiene che la vita psichica è essenzialmente attività, creatività, sviluppo di valori, e non sottostà alle leggi meccaniche che governano il mondo della materia e dell'energia. Queste ultime considerazioni portano Wundt fuori dal positivismo, verso una concezione spiritualistica della realtà, che si inquadra nel fenomeno generale di reazione al positivismo destinato a caratterizzare, come vedremo, il passaggio dall'Ottocento al Novecento.

Analoga alla sua, sotto questo aspetto, è la posizione filosofica di **Rudolph Hermann Lotze** (1817-1881), formatosi anch'egli nello studio della psicologia alla scuola di Weber e di Fechner, ma dedicatosi poi decisamente alla filosofia, come attestano le sue principali opere, cioè: *Metaphysik* (1841), *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (*Microcosmo. Idee per la storia della natura e dell'umanità*, 1856-58), *System der Philosophie* (1874-79). Secondo Lotze, infatti, oltre al mondo materiale, governato dalle leggi del meccanicismo, esiste un mondo degli spiriti, governato dalle leggi del finalismo, cioè dalla tendenza verso il bene. Gli stessi spiriti, per Lotze, non sono sostanze, ma forze, attività, convergenti tutte verso lo spirito supremo, che è Dio. Questi governa anche il mondo fisico attraverso le leggi meccaniche, le quali pertanto contribuiscono anch'esse alla realizzazione dell'unico ordine cosmico.

9 IL POSITIVISMO IN ITALIA: ROBERTO ARDIGÒ

Contemporaneamente alla sua diffusione in Germania, nella seconda metà dell'Ottocento, il positivismo si diffuse anche in Italia, dove ebbe una connessione, più che con le scienze naturali, con le scienze dell'uomo, quali soprattutto la storiografia, la psicologia, la medicina e la pedagogia. Il positivismo italiano si sviluppò, inoltre, parallelamente ad un'altra corrente specificamente italiana, destinata a sopravvivergli nei primi decenni del Novecento, il neohegelismo, iniziatosi già intorno alla metà dell'Ottocento e fiorito soprattutto a Napoli, del quale ci occuperemo in seguito, dato che può essere collocato anche nell'ambito della generale reazione al positivismo. Forse per questo motivo il positivismo in Italia non raggiunse mai gli accenti di spiccato materialismo che esso assunse in Germania.

È singolare che il positivismo sia stato praticamente introdotto in Italia da Moleschott, il quale nel 1861 fu invitato ad insegnare all'università di Torino dal napoletano Francesco De Sanctis, uno degli iniziatori del neohegelismo, allora ministro della pubblica istruzione del neonato regno d'Italia, che lo aveva conosciuto a Zurigo. Poi, dal 1879, Moleschott passò ad insegnare a Roma, dove fu anche nominato senatore. Dall'ambiente neohegeliano di Napoli provennero anche i primi due positivisti italiani, il fisiologo **Salvatore Tommasi** (1813-1888) e lo storico **Pasquale Villari** (1826-1917). Del resto, neohegelismo e positivismo in Italia ebbero in comune la concezione laica e liberale dello Stato, il richiamo alla filosofia italiana del Rinascimento e l'opposizione alla tradizione cattolica.

Nella sua prolusione universitaria dal titolo *Il naturalismo moderno* (1866) Salvatore Tommasi, richiamandosi alla «scuola di Galilei», sostenne che le leggi naturali sono pienamente sufficienti a spiegare tutti i fatti osservabili nell'esperienza e che pertanto la scienza non deve sorpassare i confini di quest'ultima, come fa invece la metafi-

sica, da lui evidentemente considerata priva di qualsiasi valore conoscitivo. A Galilei si richiamò anche Pasquale Villari, che pure in una prolusione universitaria, *La filosofia positiva e il metodo storico* (1865), sostenne la necessità di rinunciare a «tentar le essenze» – e quindi a fare della metafisica – per dedicarsi invece all'indagine dei fatti, sia nel campo della natura sia in quello della storia. Anche quest'ultima, a suo avviso, deve essere infatti studio dei «fatti morali» e delle loro leggi, e deve rinunciare a conoscere che cosa sia l'uomo in assoluto.

Il più importante rappresentante del positivismo italiano, colui che elaborò un sistema filosofico completo di tipo positivistico, fu indubbiamente **Roberto Ardigò**.

Vita e opere

Nato a Casteldidone (Cremona) nel 1828, Ardigò si fece ordinare sacerdote nel 1851 e fu canonico della cattedrale di Mantova. Egli stesso riferisce di essersi a lungo sforzato, durante questo periodo, di vincere i dubbi che insidiavano la sua fede e di esservi riuscito per un certo tempo, finché improvvisamente si accorse di non credere più e di avere elaborato una visione del mondo di tipo positivistico, che non lasciava alcuno spazio alla religione. Nel 1869, nel *Discorso su Pietro Pomponazzi*, altro filosofo mantovano che egli fu chiamato a celebrare nel liceo della sua città, Ardigò, richiamandosi proprio a questo predecessore rinascimentale, sostenne la naturalità di tutti i fenomeni, escludendo dalla spiegazione di essi qualsiasi ricorso a princìpi trascendenti. Perciò fu sospeso *a divinis*, cioè dalla celebrazione della messa.

Nel 1870 lesse all'Accademia Virgiliana la memoria su *La psicologia come scienza positiva*, nella quale rivendicava il carattere rigorosamente scientifico, cioè sperimentale, di questa disciplina, e nel 1871 lasciò l'abito talare, essendo ormai chiaramente approdato a posizioni ateistiche. Nel 1877 scrisse *La formazione naturale nel fatto del sistema solare*, prima esposizione complessiva della sua visione del mondo, e nel 1879 *La morale dei positivisti*, prima esposizione della sua etica.

Nel 1881 Ardigò fu nominato dal ministro dell'istruzione Baccelli, per meriti straordinari, professore di storia della filosofia nell'università di Padova, dove insegnò fino al 1909, con grande successo di fama e di discepoli (tra questi si segnalarono Giovanni Dandolo, Ludovico Limentani, Rodolfo Mondolfo, Alessandro Levi, Giovanni Marchesini e Giuseppe Tarozzi). Nel 1883 scrisse *L'inconoscibile di Spencer e il positivismo*, nel 1891 *Il vero*, nel 1894 *La ragione*, nel 1898 *L'unità della coscienza* e nel 1903 *La scienza dell'educazione*. Morì suicida a Padova nel 1920, all'età di 92 anni, quando ormai da tempo l'egemonia sulla filosofia italiana era passata all'idealismo neohegeliano.

Scienza e filosofia

Nella sua concezione della scienza Ardigò abbracciò, sin dal *Discorso su Pietro Pomponazzi*, il metodo positivistico, secondo il quale l'unica verità indiscutibile è il «fatto», che deve essere spiegato esclusivamente in base a leggi naturali, senza alcun ricorso a princìpi trascendenti. La scienza, secondo Ardigò, deve attenersi sempre ai fatti, cioè deve osservarli, confrontarli tra di loro, stabilirne le somiglianze, raggrupparli sotto delle generalità, confrontare tra loro queste generalità, ordinarle e classi-

ficarle sotto generalità più ampie, sino a formare un unico quadro sinottico, o sistema generale della realtà. Essa, insomma, non è altro che una **classificazione di fatti**.

L'insieme di tutti i fatti, connessi tra loro, costituisce la «natura», la quale non è né materia né spirito, ma unità di entrambi, cioè **unità psicofisica**, perché la materia e lo spirito, presi da soli, non sono altro che astrazioni. La natura, così intesa, costituisce secondo Ardigò la totalità del reale e non ha bisogno di altro per essere conosciuta. La filosofia, pertanto, è la consapevolezza che non si può varcare, per nessuna ragione, questo limite, costituito appunto dalla natura: essa perciò viene da lui chiamata «scienza del limite» o **peratologia** (dal greco *pèras*, *pèratos*, limite).

Non si deve credere, tuttavia, che al di là della natura ci sia qualcosa di inconoscibile, come asseriva Spencer. Secondo Ardigò, infatti, l'Inconoscibile non esiste, esiste solo l'**ignoto**, ossia nella natura ci sono cose che ancora non sono state spiegate dalla scienza, ma che sicuramente potranno esserlo in futuro, nel senso che verranno ricondotte anch'esse alle leggi della natura stessa.

Evoluzionismo e psicologia

Pur rifiutando la dottrina spenceriana dell'Inconoscibile, Ardigò riprende da Spencer l'evoluzionismo, cioè la dottrina secondo cui l'intera realtà non è altro che il risultato dell'**evoluzione**. Questa avrebbe avuto inizio dalla nebulosa originaria, di cui parlarono Kant e Laplace, e avrebbe dato luogo, successivamente, al sistema solare, allo sviluppo delle ere geologiche sulla Terra, alla formazione del regno minerale, del regno vegetale, del regno animale ed infine dell'uomo. Tutte le attività umane, dalla sensazione al pensiero ed alla volontà, sia individuali sia sociali, sarebbero anch'esse il prodotto dell'evoluzione.

Mentre Spencer concepiva l'evoluzione, sul modello della biologia darwiniana, come passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, Ardigò la concepisce, sul modello della psicologia, come **passaggio dall'indistinto al distinto**. Nella sensazione infatti, che costituisce a suo avviso la base dell'intera vita psichica e che è inizialmente qualcosa di indistinto, avviene una progressiva distinzione tra il soggetto senziente, che Ardigò chiama il «Me», e l'oggetto sentito, che egli chiama il «non-Me». Si giunge così alla presa di coscienza dell'io, detta anche «autosintesi», ed alla presa di coscienza del non-io, cioè degli oggetti esterni, detta anche «eterosintesi». Lo stesso accade in tutta la realtà, cioè in tutta la natura, la quale in fondo non è altro che sensazione, ossia, come si è già detto, unità psicofisica, attività percettiva, riconducibile tuttavia non allo spirito, ma al funzionamento dei vari organi fisici (nervi, cervello, cuore, ecc.).

Secondo Ardigò, gli organi e le loro funzioni producono le sensazioni; queste producono, attraverso l'associazione e l'abitudine, l'intelligenza; le sensazioni e l'intelligenza, sempre attraverso le abitudini, producono i desideri e la volontà. In tal modo l'intera vita psichica viene ricondotta alla **sensazione**. Ma la sensazione non è altro che un aspetto, l'aspetto appunto psichico, quello da noi vissuto, dell'unità psicofisica originaria, all'interno del quale noi prendiamo coscienza, sempre attraverso l'abitudine, anche dell'esistenza dell'altro aspetto, quello fisico, cioè del mondo esterno, senza uscire mai dalla sensazione.

L'evoluzione cosmica è un **processo continuo**, in cui ciascuna fase è indistinta rispetto a quella successiva, che è invece distinta rispetto alla precedente, ma a sua volta indistinta rispetto ad un'altra ancora successiva. Si tratta di un processo rigorosamente

causale, cioè di un passaggio necessario da cause ad effetti, dove però diverse serie di cause ed effetti possono incrociarsi tra loro, in maniera del tutto imprevedibile, anche se pur sempre necessaria. In tal modo la necessità viene a coincidere con il **caso**, inteso appunto come intersezione tra serie causali diverse; perciò si può anche dire che tutte le cose, persino il pensiero umano, sono un prodotto del caso. L'evoluzione è comunque un progresso, per cui anche il caso concorre, felicemente, a produrre effetti sempre più elevati, cioè perfezionati, quali appunto il pensiero umano.

Etica, sociologia e pedagogia

Poiché tutta la vita psichica, come abbiamo visto, è il prodotto dell'evoluzione, non ha senso, secondo Ardigò, parlare di libero arbitrio, cioè di libertà del volere. Anche il volere dell'uomo, infatti, è il risultato di serie causali procedenti dall'indistinto al distinto, le quali sono rigorosamente necessarie. I valori morali perseguiti dagli uomini, ossia le cosiddette **idealità umane**, non sono altro che abitudini prodotte nella coscienza del singolo dalla reazione della società a determinati comportamenti per essa pericolosi. Ciò non toglie che esse possano esprimersi in norme particolarmente elevate; anzi di fatto, secondo Ardigò, le idealità prodotte dall'abitudine coincidono con le norme della morale evangelica. L'intera etica, dunque, è anch'essa il prodotto dell'evoluzione.

Più precisamente, l'etica è una parte della **sociologia**, perché l'uomo è per sua natura un essere sociale, nel senso che la convivenza con gli altri è per lui un fatto naturale, del quale non può fare a meno. Per questo motivo il singolo individuo, abituato a vivere in mezzo agli altri, finisce con l'interiorizzare, cioè col fare proprie, le norme che la società stessa esprime al fine di potersi conservare, cioè al fine di impedire comportamenti pericolosi per la convivenza sociale. Un esempio di idealità umana, cioè di valore morale, è la famiglia, che induce i suoi componenti a comportarsi in modo altruistico gli uni verso gli altri, al fine di conservarsi. Un'altra importante idealità umana è l'idea di giustizia, che si forma all'interno della coscienza del singolo come idea di un diritto naturale, il quale non è altro che il prodotto del diritto positivo instaurato dalla società per la propria conservazione.

Anche l'**educazione**, infine, non è altro che il modo in cui la società abitua i singoli individui a determinati comportamenti, i quali sono utili all'insieme, nel senso che lo preservano e ne permettono il continuo progresso, cioè la continua evoluzione. Tutto dunque, secondo Ardigò, è rigorosamente determinato, nel senso che tutto viene prodotto dall'evoluzione, ma questa è continuo progresso, per cui i suoi prodotti hanno un valore sempre più alto. In politica Ardigò fu un liberale, ma sul piano sociale guardò con simpatia al nascente socialismo, che in Italia trasse in gran parte ispirazione anche dalle sue dottrine morali.

Pedagogia e criminologia nel positivismo italiano: Gabelli e Lombroso

Le idee diffuse dal positivismo influenzarono, in Italia, discipline particolari, sempre concernenti l'uomo, come la pedagogia e persino la criminologia. Nell'ambito della prima si distinse soprattutto il bellunese **Aristide Gabelli** (1830-1891), che nel volume *L'uomo e le scienze morali* (1869) considerò la coscienza morale come il prodotto dell'educazione e conseguentemen-

te, nelle opere successive (*La pedagogia e la filosofia positiva*, 1872; *La pedagogia, lo Stato e la famiglia*, 1876; *La filosofia e la scuola*, 1888), insistette sull'importanza dell'educazione, da lui intesa come formazione di abitudini intellettuali e morali, attraverso esperimenti e attività pratiche. Perciò egli fu incaricato dal governo, nel 1881, di predisporre i programmi della scuola elementare italiana.

Singolare figura di scienziato di ispirazione positivistica è il veronese **Cesare Lombroso** (1835-1909), professore di psichiatria e di medicina legale, il quale nell'opera su *L'uomo delinquente* (1876) avanzò la famosa tesi secondo cui i comportamenti delinquenziali sarebbero la conseguenza di predisposizioni fisico-biologiche, nel senso che il delinquente sarebbe in possesso sin dalla nascita di una particolare costituzione psicofisica, riconoscibile anche da certi caratteri esteriori (fronte sfuggente, zigomi e mandibole particolarmente sviluppati, ecc.), la quale lo indurrebbe necessariamente a comportarsi in modo antisociale.

Da questa teoria Lombroso traeva conseguenze rilevanti per il diritto penale, cioè la concezione del crimine non come colpa, ma come malattia, e della pena non come punizione, ma come semplice difesa della società da comportamenti per essa pericolosi. Lombroso fece uso di interpretazioni analoghe anche per spiegare il fenomeno del genio, sostenendo in opere come *Genio e follia* (1864), *L'uomo di genio* (1887), *Genio e degenerazione* (1898) che anche il genio è dovuto ad una particolare costituzione psicofisica, nella quale certe attitudini sono particolarmente sviluppate, ma a scapito di altre, per cui spesso il genio si accompagna all'immoralità e addirittura alla follia.

Si comprende come, di fronte a queste posizioni, i socialisti italiani – per esempio **Filippo Turati** (1857-1932), autore di *Il delitto e la questione sociale* (1883) – preferissero rifarsi all'etica di Ardigò, che spiegava il comportamento del singolo come conseguenza dei suoi condizionamenti da parte della società, e quindi permetteva di pensare che un miglioramento delle condizioni sociali avrebbe portato anche ad un'elevazione del livello morale degli uomini, eliminando i comportamenti antisociali di alcuni individui.

CAPITOLO **6**

NIETZSCHE, IL NEOKANTISMO, LO STORICISMO, LA FILOSOFIA DELLA VITA

1 NIETZSCHE

Vita e opere

Nato il 15 ottobre 1844 a Röcken presso Lützen, in Sassonia, **Friedrich Wilhelm Nietzsche** era – come molti pensatori, letterati, poeti e musicisti tedeschi – figlio di un pastore protestante. Alla morte del padre (1849), la madre si trasferì con la famiglia nella cittadina di Naumburg. Il giovane Nietzsche fu ammesso per le sue spiccate capacità (specialmente letterarie e musicali) nel ginnasio reale di Pforta, presso Naumburg. Studiò quindi teologia e filologia classica nell'università di Bonn, dove ebbe come insegnante il celebre filologo Friedrich Wilhelm Ritschl, e poi in quella di Lipsia, dove Ritschl si era trasferito. Qui iniziò la lettura di Schopenhauer (nel 1865) e strinse amicizia con Erwin Rohde (nel 1866).

Nel gennaio del 1869, benché Nietzsche non avesse ancora concluso il dottorato (che gli fu poi conferito senza esami), Ritschl si adoperò affinché egli fosse nominato professore di lingua e letteratura greca nell'università di Basilea, cosa che avvenne già nel febbraio 1869. All'inizio del periodo di Basilea risale l'amicizia col musicista Richard Wagner (che viveva allora con Cosima von Bülow a Triebschen, sul lago dei Quattro cantoni), con lo storico Jacob Burckhardt e con il teologo Franz Overbeck. Nel 1875 comincia il sodalizio con il musicista Peter Gast (pseudonimo di Heinrich Köselitz), divenuto poi suo discepolo, e nel 1876 quello con lo psicologo Paul Rée (che sposò poi Lou Salomé, alla quale pure Nietzsche aveva avanzato una proposta di matrimonio). Nietzsche tenne l'insegnamento di filologia classica fino al 1879, ma, a parte alcuni studi iniziali, più che alla filologia finì ben presto per dedicarsi all'attività di libero pensatore e scrittore. Di questo periodo sono le prime grandi opere che testimoniano la sua vena filosofica: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, 1872), *Unzeitgemäße Betrachtungen* (*Considerazioni inattuali*, 1873-76), *Menschliches, allzu Menschliches* (*Umano, troppo umano*, 1878-79).

In seguito all'aggravarsi della malattia che lo avrebbe portato all'obnubilamento mentale, nel 1879 Nietzsche si dimise dall'insegnamento e visse di una modesta pensione viaggiando in Italia (in Sicilia, a Sorrento, Roma, Venezia) e soggiornando sulla riviera francese e ligure, nelle montagne svizzere dell'Engadina e da ultimo a Torino. Qui, il 3 gennaio del 1889, fu colto da un attacco di follia e perse definitivamente la lucidità mentale. Trasportato nella clinica psichiatrica di Basilea (la diagnosi par-

lava di paralisi progressiva), fu affidato alle cure della madre e, alla morte di costei (1897), a quelle della sorella Elisabeth Förster, fino alla morte, che avvenne a Weimar il 25 agosto 1900.

Il decennio dal 1879 al 1889 è il periodo della maturità, nel quale Nietzsche compose le sue opere principali: *Der Wanderer und sein Schatten* (*Il viandante e la sua ombra*, 1880), *Morgenröte* (*Aurora*, 1881), *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaia scienza*, 1882), *Also sprach Zarathustra* (*Così parlò Zarathustra*, 1883-85), *Jenseits von Gut und Böse* (*Al di là del bene e del male*, 1886), *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia della morale*, 1887); del 1888, l'ultimo anno di lucidità e di febbrile attività, sono *Der Fall Wagner* (*Il caso Wagner*), *Götzendämmerung* (*Il crepuscolo degli idoli*, apparso nel gennaio 1889) e inoltre *Der Antichrist* (*L'Anticristo*), *Ecce homo* e *Nietzsche contra Wagner*, pubblicati postumi.

L'interpretazione della grecità e la decadenza della civiltà occidentale

Nel pensiero di Nietzsche possono essere distinte tre fasi. La prima, che coincide con il decennio dell'insegnamento a Basilea (1869-79), è caratterizzata agli inizi dall'incontro con la filosofia di Schopenhauer, da una originale interpretazione del mondo greco e della decadenza della civiltà occidentale, quindi dalla critica di tale decadenza e dall'ideale di rinnovamento dello spirito attraverso la catarsi dell'arte e della musica.

Dalla lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, iniziata già nel 1865, Nietzsche ricava la convinzione che una profonda irrazionalità caratterizzi il divenire e la vita dell'universo. Nell'orizzonte di questo pessimismo l'esistenza individuale, priva di un senso che ne dia veramente spiegazione, appare come un guizzo effimero nel fluire perenne delle cose, destinato a non lasciare traccia. All'uomo che in tale divenire si trova ad agire, e che cerca un senso per il proprio agire, Schopenhauer prospettava come soluzione la sottrazione alle catene del divenire stesso mediante l'atteggiamento della rinuncia alla volontà, dell'ascesi e della *noluntas*. Per Nietzsche, invece, l'atteggiamento adeguato è quello dell'accettazione e dell'affermazione dell'inesausto divenire e perire di ogni cosa nel **sentimento tragico della vita**. Non solo, ma in quella particolare forma di esercizio della volontà che è l'esistenza artistica – vale a dire in una forma di esistenza alternativa a quella razionalisticamente determinata – si dà la possibilità della catarsi e del riscatto.

Nella *Nascita della tragedia dallo spirito della musica* Nietzsche vede storicamente incarnata tale forma di esistenza nella tragedia attica di Eschilo e di Sofocle – cioè nella grecità precedente la svolta intellettualistica incominciata con l'insegnamento di Socrate – e in epoca moderna nel dramma musicale di Wagner. Contro l'immagine della grecità creata e valorizzata dal «secondo umanesimo» dell'età di Goethe, Nietzsche rivaluta la Grecia originaria dei tragici e dei pensatori presocratici (specialmente Eraclìto). L'interpretazione umanistica del mondo greco, che accentua il momento della forma, dell'equilibrio e della classicità, dipenderebbe infatti dall'immagine che del mondo greco ci hanno trasmesso i primi pensatori cristiani, i quali hanno però conosciuto tale mondo nella fase della decadenza, quando in esso prevale ormai l'elemento razionale e intellettualistico opposto alla vita.

L'ipotesi di Nietzsche – che fu severamente attaccata dalla filologia del tempo (soprattutto da Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf) e fu difesa solo da Erwin Rohde e da Wagner – è che la grecità originaria compone in sé, in un rapporto equilibrato,

due impulsi fondamentali, che, se in disarmonia, corrompono la vita: il **Dionisiaco**, che esprime la forza vitale istintiva e l'ebbrezza creatrice che scaturisce dall'atteggiamento sano di accettazione del divenire, e cui espressione artistica per eccellenza è la musica; e l'**Apollineo**, che produce invece le forme limpide e le figure della determinazione, e cui espressione artistica è soprattutto la scultura. La grande tragedia greca esprime in sé la sintesi equilibrata di questi due impulsi (la cui opposizione era stata individuata e teorizzata già da F. Schlegel), ma tale armonia viene ben presto dissolta per il prevalere dell'Apollineo che si impone sul Dionisiaco e lo soffoca. Questa dissoluzione incomincia già con la tragedia di Euripide, nella quale è recepito l'insegnamento intellettualistico di Socrate. L'avvento della filosofia razionalistica, che riprende il divenire e la vita entro un quadro in cui tutto può essere ottimisticamente spiegato e collocato in un preciso ordine oggettivo e conoscibile di cause, segna l'inizio della **decadenza occidentale**. In essa arrivano a prevalere valori contrari alla vita e ai suoi impulsi originari, e in essa l'energia vitale viene a tal punto mortificata e atrofizzata da non essere più in grado di agire. Tale è la situazione raggiunta nel mondo moderno, nel quale l'uomo è diventato incapace di azione storica, ormai troppo debole per poter produrre veramente storia.

È questo il tema centrale della seconda delle *Considerazioni inattuali*, intitolata *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (*Sull'utilità e sul danno della storiografia per la vita*, 1874). Qui Nietzsche critica l'ipertrofia storicistica, cioè l'eccesso e la saturazione di storia che caratterizza la coscienza dell'uomo contemporaneo e la considera come la conseguenza estrema della negazione della vita e dell'incapacità di agire. L'uomo, prigioniero della mentalità storiografica, si aggira come un turista ozioso nel giardino della storia, incapace di crearne di nuova. Nietzsche distingue nei confronti della storia tre atteggiamenti possibili: la **storia monumentale**, cioè la considerazione del passato come esempio e modello; la **storia antiquaria**, cioè la raccolta dei reperti del proprio passato come alcunché da esibire; e la **storia critica**, cioè l'atteggiamento vigile che discerne e condanna ciò che è di impedimento nella realizzazione del presente. Quest'ultima è la disposizione sana che Nietzsche raccomanda contro gli eccessi dell'atteggiamento storicistico e contro i suoi effetti paralizzanti.

La critica della morale e del cristianesimo, la «morte di Dio» e il nichilismo

Con gli scritti del 1876, che segnano il distacco definitivo dallo schopenhauerismo e da Wagner, inizia una seconda fase nel pensiero nietzscheano, che arriva fino alla pubblicazione della prima parte dello *Zarathustra* (1883). Essa è caratterizzata, nel mantenimento costante dell'atteggiamento di **accettazione e affermazione disincantata della vita**, dall'abbandono dell'estetismo tragico giovanile e dall'assunzione di un'attitudine scettica e relativistica. *Umano, troppo umano* è l'opera aforistica che segna l'inizio di questo sviluppo che sfocia nell'elaborazione di temi e motivi propri del pensiero maturo di Nietzsche. La critica della civiltà occidentale è qui meno proiettata verso l'ideale di una rinascita della cultura tragica, e si orienta piuttosto verso una critica della morale occidentale, messa in opera attraverso l'analisi e la scomposizione delle sue idee fondamentali fino a risalire alle sue componenti elementari. In questa fase Nietzsche riprende motivi della filosofia dei moralisti e degli illuministi francesi, ma assimila ed elabora pure alcune idee del naturalismo positivistico, del materia-

lismo e del darwinismo (come testimoniano specialmente opere quali *Aurora* e *La gaia scienza*), mostrando tra l'altro interesse per discipline scientifiche come la fisica, la chimica, l'astronomia, nelle quali Nietzsche coglie un sapere analitico, scevro dal *pàthos* metafisico della totalità.

La critica della morale occidentale condotta ora da Nietzsche prende di mira specialmente il platonismo, la morale ebraico-cristiana e le ideologie democratico-ugualitarie e socialistiche. Seguendo un procedimento che può essere definito **metodo genealogico**, e che Nietzsche pratica soprattutto in *Al di là del bene e del male* e in *Genealogia della morale*, egli intende mostrare come dietro ai sentimenti morali, religiosi ed estetici prodotti dalla civiltà occidentale, dietro a ogni dottrina e ogni semantica culturale, sia essa di tipo mitologico, religioso, metafisico, filosofico o ideologico, stia un determinato atteggiamento di fondo nei confronti del divenire e della vita. Esso può essere o di accettazione e di potenziamento degli istinti vitali o di rifiuto, mortificazione e rimozione.

Ora, il **platonismo**, la **religione** e la **morale ebraico-cristiana**, le **ideologie democratico-ugualitarie** sono le maggiori espressioni dell'atteggiamento di negazione della vita e dei suoi valori, e sono frutto di un'umanità debole, malaticcia e degenerata, priva di istinto e di vigore vitale. Il platonismo introduce la dottrina dei due mondi, quello sensibile e quello ideale, negando il primo, che è invece per Nietzsche il vero mondo, e affermando il secondo, che è invece solo apparente. La religione e la morale ebraico-cristiana rappresentano anch'esse una radicale negazione dei valori vitali e la celebrazione dei valori opposti che non potenziano la vita, ma ne sono il «quietivo», cioè una anestetizzazione, neutralizzazione e negazione. L'amore del prossimo, l'uguaglianza, la pietà, la coscienza e il senso di colpa sono i princìpi della **morale della decadenza**, **morale da gregge** o **morale da schiavi**, di cui le ideologie «democratiche» e socialistiche sono l'ultima appendice. In realtà, dietro i «valori comuni» predicati da tale morale sta il **risentimento** degli spiriti deboli contro gli spiriti forti, sta il loro tentativo di mascherare e razionalizzare la loro debolezza; dietro l'opposizione tra i princìpi del bene e del male è celato il vero contrasto, quello tra il comune e il volgare, da un lato, e il nobile e l'aristocratico, dall'altro.

Si tratta allora, per Nietzsche, di rovesciare la morale tradizionale e la sua negazione della vita in una **morale da signori** che la riaffermi. Ispirata da un «*pàthos* della distanza» nei confronti di tutto ciò che è piccino e comune, tale morale opera l'affermazione dei valori vitali, cioè dei valori della nobiltà e della forza, propri degli spiriti migliori, mediante una trasformazione radicale del modo di pensare e di vivere, programmaticamente definita una «**trasvalutazione di tutti i valori**» (*Umwertung aller Werte*). Trasformare in tal senso i valori significa per Nietzsche ritornare a essere fedeli alla «terra», cioè al mondo materiale e alla vita, significa abbandonare «il Crocefisso» e riabbracciare «Dioniso».

Questa trasformazione non può però avvenire in modo immediato e indolore, ma deve passare per l'esperienza della «morte di Dio» e del nichilismo. La **morte di Dio**, annunciata ne *La gaia scienza* e poi ripresa nello *Zarathustra*, è l'immagine simbolica di cui Nietzsche si serve per indicare che ogni trascendenza e illusione metafisica è stata «uccisa», cioè negata, e che il processo della caduta e della scomparsa dei valori tradizionali è già in atto. Ora, però, la «morte di Dio» e lo svanire dei valori trascendenti producono come effetto un vuoto, il **nichilismo**, in quanto viene a mancare l'orientamento che essi prima rappresentavano e ancora non è stato trovato quello nuo-

vo. A differenza degli ateismi facili, quello di Nietzsche è un ateismo consapevole di quanto sia arduo vivere nell'assenza di un Dio, e di quali sacrifici comporti l'attraversare il «deserto che avanza» del nichilismo. È un attraversamento difficile, un'esperienza che, per poter essere veramente superata, deve essere vissuta e consumata sino in fondo, e precisamente non nell'atteggiamento del **nichilismo passivo**, che subisce la consunzione dei valori tradizionali come fanno gli spiriti deboli e succubi, ma in quello del **nichilismo attivo**, perfetto, che prende parte al processo nichilistico e lo porta a compimento, aiutando a cadere ciò che sta cadendo, e dando inizio alla trasvalutazione dei valori. In tal senso Nietzsche definisce se stesso come «il primo perfetto nichilista d'Europa, che ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso – che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé».

La volontà di potenza, il superuomo, l'eterno ritorno

La pubblicazione della prima parte dello *Zarathustra* (1883) è solitamente considerata come l'inizio di una terza fase del pensiero di Nietzsche, incentrata intorno alle dottrine filosofiche della volontà di potenza, del superuomo e dell'eterno ritorno. Questa scansione è suggerita dall'importanza capitale che Nietzsche stesso, nelle pagine autobiografiche di *Ecce homo*, attribuisce alla scoperta dell'eterno ritorno. Ma l'interpretazione del pensiero dell'ultimo Nietzsche rimane assai controversa, anche per lo stato frammentario degli inediti e per l'estrema difficoltà di ordinarli secondo un disegno filosofico unitario e coerente. In quest'ultima fase si ha comunque un ulteriore approfondimento del tentativo di comprendere il divenire e la vita nei loro caratteri originari, senza imporre ad essi un ordine e senza catturare il loro perenne fluire in categorie, regole, dettami, norme e princìpi razionalistici, come è stato fatto nella tradizione intellettualistica e moralistica occidentale.

Ora, il principio di ogni vita, il carattere fondamentale di ogni cosa e di ogni essere vivente appare sempre di più a Nietzsche come **volontà di potenza** (*Wille zur Macht*). Questo termine chiave compare già in *Aurora* e ne *La gaia scienza*, ma diviene centrale nelle opere successive e soprattutto nelle carte inedite. Esso indica la tendenza, l'impulso elementare, che spinge ogni essere non solo alla conservazione di sé, ma anche a crescere, a potenziarsi e a incrementare la propria potenza. In quanto si tratta di un impulso finito, esso ha fondamentalmente un **carattere prospettico**, cioè si muove secondo lo scorcio e la direttiva particolari che la sua potenza finita gli impone. Nell'uomo la volontà di potenza trova la sua realizzazione estrema e diventa volontà di volontà.

È la volontà di potenza, accettata e lasciata fluire come tale, che spinge l'uomo ad andare oltre se stesso e a superarsi. Il **superuomo** è colui che – come suggerisce l'interpretazione del termine tedesco *Übermensch* – va oltre (*über*) l'uomo tradizionale prigioniero dei valori apparenti ed esangui della morale e della religione. È colui che capovolge il «tu devi!» (*Du sollst!*) nell'«io voglio!» (*Ich will!*), cioè colui che trasforma i doveri e gli imperativi della morale tradizionale nell'affermazione della propria volontà di potenza. Con il superuomo, che non va dunque frainteso in un senso grossolanamente biologistico e razzistico, si consuma il tramonto del vecchio uomo e si inizia l'aurora di quello nuovo, che non si lascia più lusingare da promesse ultraterrene, ma ama la vita e rimane fedele alla terra.

Il superuomo è soprattutto colui che vuole «**l'eterno ritorno dell'uguale**» (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*). La dottrina dell'eterno ritorno, già sostenuta in passato da altri pensatori, specialmente in Grecia e in Oriente, in Nietzsche non sembra dover essere intesa tanto come una dottrina cosmologico-naturalistica, nel senso cioè che tutte le cose ritornano eternamente, e noi con esse, e che dunque noi siamo già stati eternamente, e tutte le cose con noi; e, ugualmente, che la storia avrebbe un corso circolare, come una clessidra «che deve sempre di nuovo rovesciarsi per potere sempre di nuovo scorrere e finire di scorrere». Le affermazioni di Nietzsche vanno anche in questa direzione, ma ciò da cui Nietzsche sembra essere maggiormente attirato non è tanto l'aspetto cosmologico di tale dottrina, ma sono piuttosto le sue implicazioni «morali», cioè il fatto che essa comporta l'assunzione di un atteggiamento di coerente fedeltà alla terra e di massima conformità al nichilismo perfetto. Volere infatti l'eterno ritorno, cioè vivere l'attimo presente come se lo si volesse vivere infinite volte, significa che bisogna vivere non come se i singoli momenti dell'accadere avessero il loro fine oltre se stessi, ma come se ognuno di essi avesse in se stesso il proprio senso compiuto. Ciò significa vivere senza volere imporre alla vita un ritmo, un ordine, una spiegazione che ne trascendano l'accadere, ma amandola così come viene, nell'assoluta fedeltà alla terra, al di là del bene e del male, nell'attitudine dell'*amor fati* che accetta l'«innocenza del divenire» e il suo perenne ritornare.

La fortuna

Benché già nel 1888 lo storico della letteratura Georg Brandes tenesse a Copenaghen un corso universitario sul pensiero nietzscheano, in realtà, nei primi tempi esso non fu oggetto di particolare attenzione. Il suo carattere dichiaratamente «sperimentale», il suo stile letterario, sovente aforistico, e i suoi aspetti eversivi non ne facilitarono la ricezione.

Dopo il crollo del 1889, fu la sorella a prendere possesso delle numerose carte inedite che Nietzsche era andato raccogliendo in vista della pubblicazione di un'opera che avrebbe dovuto intitolarsi *Der Wille zur Macht* (*La volontà di potenza*). Sempre la sorella fondò nel 1894 l'Archivio Nietzsche e incominciò a diffondere il culto del fratello, sia pure in una interpretazione distorta che, sottolineando tra l'altro gli aspetti biologistici della sua opera, finì per facilitare più tardi l'appropriazione da parte del nazionalsocialismo. Aiutata da Peter Gast, discepolo di Nietzsche e ottimo decifratore della sua calligrafia, ella operò senza troppi scrupoli con le carte e le lettere del fratello, di modo che l'edizione da lei curata dell'opera postuma, specialmente quella de *La volontà di potenza* (1901, 1906^2), risulta inattendibile.

A partire dalla pubblicazione di quest'ultima opera si ebbe in Germania un'esplosione di interesse per Nietzsche, il cui pensiero fu però recepito non tanto dalla filosofia accademica, quanto dagli ambienti letterari e poetici (S. George, G. Benn, E. Jünger, Th. Mann), dalla psicologia (L. Klages, S. Freud) e dal movimento della «Rivoluzione conservatrice». In filosofia furono soprattutto la «filosofia della vita» (G. Simmel) e l'esistenzialismo (K. Jaspers) a raccogliere e sfruttare gli spunti che venivano dal pensiero nietzscheano. Ma l'interpretazione che ha segnato una tappa fondamentale nella recezione filosofica di Nietzsche è stata quella sviluppata da M. Heidegger in corsi universitari e trattati risalenti al decennio che va dal 1936 al 1946 (ma pubblicati solo nel 1961), nei quali per la prima volta è mostrato in maniera completa il disegno filosofico coeren-

te che è sotteso a dottrine in apparenza frammentarie e discontinue: Heidegger collega Nietzsche alla storia della filosofia occidentale in un'appartenenza essenziale. La pubblicazione della sua interpretazione ha aperto la strada a una vera e propria rinascita dell'interesse per il pensiero nietzscheano, verificatosi in particolare nella cultura francese (G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault) e italiana, dove esso è stato utilizzato soprattutto in chiave antidialettica.

La rinascita dell'interesse per Nietzsche è stata condizionata anche da un importante avvenimento filologico, cioè dall'edizione storico-critica degli scritti e dell'epistolario curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, che, a partire dagli inizi degli anni Sessanta, ha fornito finalmente una base testuale attendibile, smascherando gli interventi della sorella e smontando il mito dell'opera postuma *La volontà di potenza*.

2 Il neokantismo

Caratteri generali

Con la designazione di «neokantismo» o «neocriticismo» si è soliti indicare la diffusa ripresa dell'interesse per Kant che cominciò in Germania nella seconda metà dell'Ottocento e durò fino ai primi decenni del Novecento (ma richiami analoghi sorsero pure in Inghilterra, in Francia e in Italia). La necessità di riprendere **la filosofia trascendentale kantiana**, in particolare **la dottrina della conoscenza scientifica**, fu proclamata sia contro le metafisiche dello spirito tardo-idealistiche, sia soprattutto contro l'incipiente positivismo di tendenze naturalistiche e materialistiche, sia infine contro lo «psicologismo», cioè contro la tendenza a fare della psicologia la disciplina filosofica fondamentale e a spiegare la validità logica mediante operazioni psichiche.

Segnale di inizio del movimento neokantiano è considerato lo scritto polemico di Otto Liebmann *Kant und die Epigonen* (*Kant e gli epigoni*, 1865). Liebmann, nel trattare il modo in cui la cosa in sé era stata interpretata nei quattro indirizzi fondamentali della filosofia postkantiana (l'idealismo di Fichte, Schelling e Hegel; il realismo di Herbart; l'empirismo di Fries; la «posizione trascendente» di Schopenhauer), terminava i rispettivi capitoli del suo libro ripetendo ogni volta la stessa considerazione conclusiva: «Bisogna dunque ritornare a Kant».

In realtà il pensiero kantiano non aveva mai cessato di rappresentare un punto di riferimento anche nel periodo aureo dell'idealismo, e non solo da parte di oppositori dell'idealismo come F.E. Beneke – che celebrava il cinquantenario della prima *Critica* con uno scritto *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit* (*Kant e il compito filosofico del nostro tempo*, 1832) – ma anche da parte degli idealisti stessi. Tra questi ultimi si possono ricordare: C.H. Weisse, che intitolava la sua prolusione accademica del 1847 *In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt sich wieder an Kant zu orientieren hat* (*In quale senso la filosofia tedesca si debba orientare di nuovo su Kant*); lo hegeliano liberale K. Rosenkranz, professore sulla cattedra di Kant a Königsberg, per la sua *Storia della filosofia kantiana* (1840); e soprattutto gli storici hegeliani K. Fischer, per la sua *Clavis kantiana* (1855) e per il successo che ebbe con una grande monografia in due volumi su Kant (1860), ed Eduard Zeller, per il richiamo alla teoria kantiana della conoscenza rivendicato nella prolusione di Heidelberg *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (*Sul significato e sul compito della gnoseologia*, 1862).

Come si vede, dunque, il movimento neokantiano attecchiva su un terreno ampiamente dissodato, e ciò fece sì che esso potesse espandersi ampiamente nelle università tedesche e rimanervi in vita assai a lungo. Si può dire che la sua durata come movimento vero e proprio va all'incirca dal 1870 al 1920. I due fulcri di irraggiamento e i due centri principali del pensiero neokantiano furono le università di Marburgo, dove si formò la cosiddetta **Scuola di Marburgo**, e le università del Baden, cioè di Friburgo e di Heidelberg, dove fu attiva la cosiddetta **Scuola del Baden**.

Tra i primi che si richiamarono a Kant ci furono anche pensatori che, pur non avendo una propria scuola, esercitarono tuttavia una influenza come **Friedrich Albert Lange** (1828-1875), autore di una fortunata *Geschichte des Materialismus* (*Storia del materialismo*, 1866) e **Alois Riehl** (1844-1924), nativo di Bolzano, che nella sua opera principale, *Der philosophische Kritizismus* (*Il criticismo filosofico*, 3 voll., 1876-1887-1924), sosteneva un neocriticismo realistico (insistendo sulla realtà esterna della cosa in sé), e faceva riferimento alle riflessioni teoriche dello scienziato **Hermann von Helmholtz** (1821-1894). Anche quest'ultimo, infatti, sulla base di studi di fisiopsicologia e di percettologia – come *Über das Sehen des Menschen* (*Sulla vista umana*, 1855) e *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (*I fatti nella percezione*, 1879) – si era ampiamente richiamato a Kant nello spiegare la struttura della percezione dello spazio e del tempo (anche se – tenendo conto delle geometrie non euclidee – rifiutava, contro Kant, l'apriorità degli assiomi della geometria euclidea).

Si può ricordare ancora che il neokantismo fu recepito in vari altri campi, specialmente in quello della sociologia (G. Simmel, M. Weber), della filosofia del diritto (Rudolf Stammler, Gustav Radbruch, Hans Kelsen), ma anche in quello della teoria politica (dove fu congiunto col pensiero socialdemocratico e socialistico) e in quello della filosofia della religione (R. Otto). Inoltre, nel periodo della sua maggiore espansione e influenza, si ebbe, nel 1897, la fondazione della rivista «Kant-Studien» (di cui primo direttore fu Hans Vaihinger) e la fondazione della «Società kantiana» (1904).

Quanto ai contenuti della dottrina neocriticistica, le due scuole principali, quella di Marburgo e quella del Baden, pur nel comune riferimento a Kant, si concentrarono rispettivamente su tematiche diverse: la prima sulla logica delle scienze naturali, la seconda sulla logica delle scienze della cultura.

La Scuola di Marburgo

Gli esponenti principali della Scuola di Marburgo furono Hermann Cohen, Paul Natorp ed Ernst Cassirer; in parte anche Nicolai Hartmann – che però con l'opera *Metaphysik der Erkenntnis* (*Metafisica della conoscenza*, 1921) iniziò un proprio cammino – e poi varie figure minori come K. Vorländer (che coniugò neokantismo e pensiero marxiano), A. Liebert, A. Görland e altri ancora.

Al centro del lavoro filosofico della Scuola di Marburgo sta l'analisi delle condizioni di possibilità della conoscenza, intesa essenzialmente come conoscenza scientifica. Tale analisi sfocia nel tentativo di mostrare come il conoscere sia spiegabile mediante le funzioni logiche del **pensiero puro** e dei **concetti matematici**. Le funzioni dell'intuizione e della sensibilità vengono invece relegate su un piano secondario. L'intenzione perseguita è quella di superare il dualismo kantiano delle due fonti del conoscere, cioè la separazione di pensiero e sensibilità, concetto e intuizione, mo-

strando che la costituzione dell'oggetto del conoscere può essere spiegata partendo unicamente dalle funzioni del pensiero: essa è una **relazione funzionale** del conoscere che, attraverso l'unificazione categoriale, produce la forma dell'oggetto. È dunque asserita la fondamentalità della **funzione costituente** del soggetto conoscente rispetto all'oggettualità, cioè al genere di oggetti, che esso costituisce.

Fondatore della Scuola di Marburgo fu **Hermann Cohen** (1842-1918).

Di famiglia e formazione ebraica, Cohen studiò filosofia e filologia classica dapprima nell'università di Breslavia (con il tardo-idealista J. Braniß), poi in quella di Berlino. Qui seguì Trendelenburg e frequentò la cerchia degli psicologi di formazione herbartiana attorno a Lazarus e Steinthal, aderendo alla loro idea di una «etnopsicologia» (*Völkerpsychologie*). Conseguiti il dottorato a Halle (1865) e la libera docenza a Marburgo (1873), divenne qui professore (1875), succedendo a F.A. Lange, e rimanendovi fino al 1912, quando, divenuto emerito, passò a insegnare negli ultimi anni di vita nell'Istituto universitario ebraico di Berlino.

Determinante per lo sviluppo della scuola neokantiana fu la sua **interpretazione «logicistica» del pensiero kantiano** come teoria filosofica del conoscere, opposta tanto all'interpretazione idealistica quanto a quella psicologistica (a cui egli aveva inizialmente aderito), ed esposta nei tre volumi: *Kants Theorie der Erfahrung* (*La teoria kantiana dell'esperienza*, 1871), *Kants Begründung der Ethik* (*La fondazione kantiana dell'etica*, 1877) e *Kants Begründung der Ästhetik* (*La fondazione kantiana dell'estetica*, 1889). Il programma filosofico di Cohen è illustrato e svolto nel suo *Sistema di filosofia* in tre volumi: *Logik der reinen Erkenntnis* (*Logica della conoscenza pura*, 1902), *Ethik des reinen Willens* (*Etica della volontà pura*, 1904), *Ästhetik des reinen Gefühls* (*Estetica del sentimento puro*, 1912).

Riprendendo la teoria kantiana del conoscere scientifico, Cohen ritiene che la filosofia, muovendo dalla «scienza come dato di fatto» (*Faktum der Wissenschaft*), ha il compito di spiegare le **condizioni a priori della possibilità del conoscere scientifico**. La ripresa dall'apriorismo kantiano è messa in campo da Cohen soprattutto contro la concezione «fattualistica» della scienza propria del positivismo, per sottolineare che il valore di scienza di un determinato sapere è dato non tanto dall'accumulo di **conoscenze dei fatti**, ma dalla **validità logica a priori** delle sue funzioni conoscitive. A illustrare questa sua tesi egli asseriva provocatoriamente che «le stelle non stanno in cielo, ma nei manuali di astronomia».

Ma la ripresa di Kant implica al tempo stesso per Cohen un andare oltre Kant. Egli ipotizza infatti l'esistenza di un **pensiero originario** – puro e produttivo – e di una corrispondente **logica dell'origine**; annulla la separazione kantiana tra la spontaneità dell'intelletto e la ricettività della sensibilità, assimilando spazio e tempo quali forme pure della sensibilità alle categorie; infine elimina il concetto di cosa in sé, interpretandolo come mero principio di autolimitazione dell'esperienza.

Lo stesso compito di spiegazione *a priori* la filosofia deve porselo per l'agire e per l'attività estetica. L'**etica** è concepita come esposizione del concetto della «**volontà pura**», e il suo principio originario è la **libertà**. Essa fornisce anche i princìpi su cui si basa la scienza formale del diritto e dello Stato. Quest'ultimo, concepito secondo gli ideali di un socialismo etico non marxistico, deve condurre a realizzare l'idea di umanità. Analogamente l'**estetica** espone il concetto del «**sentimento puro**», cioè del sentimento reso «oggettivo» e inteso come principio di accordo tra produttori e recettori di arte, e ne individua le leggi. Un ulteriore ambito studiato da Cohen è quello della **religione**, che egli interpreta però in senso morale e riduce tendenzialmente alla fede nel pro-

gresso etico dell'umanità. Di filosofia della religione Cohen si occupò specialmente negli ultimi anni di vita e il frutto di tale lavoro è l'opera *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (*La religione della ragione tratta dalle fonti dell'ebraismo*, 1919).

L'altro grande esponente del neokantismo marburghese è **Paul Natorp** (1854-1924).

Originario di Düsseldorf, dopo gli studi a Berlino, a Bonn (dove ebbe come professore, tra gli altri, il filologo H. Usener) e a Strasburgo (dove pensò pure di dedicarsi alla carriera musicale, ma Brahms lo sconsigliò dal farlo), fu precettore privato a Dortmund e a Worms e poi bibliotecario a Marburgo. Nell'università di questa città conseguì nel 1881 la libera docenza con Cohen (presentando un lavoro sulla teoria cartesiana della conoscenza) e fu poi, dal 1885 fino alla morte, professore di filosofia e pedagogia.

Al centro della ricerca filosofica di Natorp stanno, in conformità al programma neocriticistico formulato da Cohen, i problemi della costituzione e della metodologia delle scienze (*Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, *I fondamenti logici delle scienze esatte*, 1910). Il fine perseguito da Natorp è quello di una **fondazione «panmetodica» del sapere scientifico**, nella quale – come mostra lo scritto *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (*Psicologia generale secondo il metodo critico*, 1912) – egli dà importanza anche alla **psicologia intesa come disciplina filosofica**, e non come scienza empirico-causale dei fenomeni psichici (punto sul quale, specialmente dopo la guerra, vennero in luce le differenze della sua posizione rispetto a quella di Cohen).

L'impostazione speculativa neokantiana sta alla base di una sua importante interpretazione di Platone (*Platos Ideenlehre*, *La dottrina platonica delle idee*, 1903, 1921^2), nella quale egli sostiene che le idee di Platone non sono entità reali, ma indicano funzioni logico-concettuali del conoscere.

Negli ultimi anni della sua attività, accentuando il distacco da Cohen, Natorp superò la concentrazione esclusiva sul problema della fondazione *a priori* della validità del sapere scientifico e – concependo il compito della filosofia come «una riflessione dello spirito su se stesso e sulla propria origine» (Cassirer) – si dedicò sempre più all'analisi di oggettivazioni di senso di tipo non scientifico, indagando intorno alla loro costituzione nelle esperienze vissute soggettive (*Erlebnisse*). Su questa svolta nei suoi interessi filosofici influirono non poco i contatti che ebbe con lo storicismo di W. Dilthey e con la fenomenologia di E. Husserl.

Natorp è anche autore di numerosi scritti di pedagogia e scienza dell'educazione, tra i quali spicca *Sozialpädagogik* (1899), in cui prospetta una «teoria dell'educazione della volontà sul fondamento della comunità», sostenendo un programma pedagogico influenzato dal pensiero di J.H. Pestalozzi e dall'idea di un socialismo etico non marxistico fondato sulla «volontà libera». Si impegnò pure politicamente, specialmente dopo lo scoppio della prima guerra mondiale, per sostenere il nazionalismo tedesco e l'esigenza di un rinnovamento spirituale della Germania.

Il terzo maggiore esponente della Scuola di Marburgo e che, pur non essendone allievo diretto, proseguì l'opera di Cohen e Natorp, è **Ernst Cassirer** (1874-1945).

Dopo essere stato libero docente a Berlino (1906-19) e professore nell'università di Amburgo (1919-33), dove fu pure rettore, con l'avvento del nazionalsocialismo fu costretto, in

quanto ebreo, all'emigrazione: prima a Oxford (1933-35), poi a Göteborg (1935-41) e infine a Yale negli Stati Uniti (1941). Cassirer è autore di numerosi e importanti studi sulla storia della filosofia contemporanea, tra i quali spicca *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (*Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'età moderna*, 1906-1907-1920-1950). La sua opera teoretica maggiore è *Philosophie der symbolischen Formen* (*Filosofia delle forme simboliche*, 1923-25-29).

Con Cassirer la problematica del neokantismo di Marburgo viene decisamente allargata dall'ambito gnoseologico ed epistemologico a tutta la sfera della cultura umana. Cassirer riprende l'idea fondamentale del neokantismo secondo cui le oggettivazioni del conoscere vanno spiegate mediante l'analisi della rispettiva funzione che le costituisce, ma ne allarga la portata sostenendo che, oltre la teoria del conoscere epistemico, tale analisi deve essere estesa anche alle oggettivazioni non scientifiche, cioè a tutte le altre produzioni dello spirito e della cultura. La «critica della ragione pura» viene così trasformata in una «**critica della cultura**». Cassirer individua quale funzione costituente fondamentale propria dell'uomo l'attività della **rappresentazione simbolica**, la quale produce figure e schemi che mediano l'esperienza umana della realtà e la sottraggono all'immediatezza della vita naturale. Tale attività si esplica in tre direzioni fondamentali: 1) la **funzione espressiva** (*Ausdrucksfunktion*), secondo la quale si costituisce il mondo del mito e della religione; 2) la **funzione intuitiva** (*Anschauungsfunktion*), secondo la quale si costituisce il mondo dell'esperienza comune con le sue cose-sostanze disposte nello spazio e nel tempo; 3) la **funzione significante** pura (*Bedeutungsfunktion*), secondo la quale, attraverso la mediazione di sistemi di simboli, si costituisce il mondo della scienza, nel quale le sostanze dell'esperienza comune vengono risolte in relazioni. Il carattere costitutivo che l'attività della rappresentazione simbolica ha per la vita umana porta Cassirer alla conclusione che l'uomo è, prima ancora che *animal rationale*, un **animal symbolicum**, e che, proprio in quanto capace di produrre simboli, è proiettato oltre la vita organica animale in quella spirituale e culturale, nella quale si costruisce il proprio universo, nel linguaggio, nell'arte, nella religione e nella scienza.

La Scuola del Baden

I rappresentanti più importanti della Scuola del Baden furono W. Windelband, H. Rickert, E. Lask; minori sono invece Bruno Bauch, Jonas Cohn, Richard Kroner, G. Mehlis, H. Münsterberg (dal 1897 professore di psicologia sperimentale a Harvard). Il carattere peculiare della scuola, rispetto all'indirizzo seguito a Marburgo, consiste nella tematica che essa privilegiò, cioè il **problema dei valori**, della loro validità e del loro carattere normativo. Allargando in tal senso il programma neokantiano, la Scuola del Baden sviluppò una **filosofia della cultura su basi logico-trascendentali**, avvicinandosi così alla problematica storicistica della fondazione delle scienze dello spirito, e influendo specialmente su E. Troeltsch e F. Meinecke.

Il primo esponente di tale indirizzo fu **Wilhelm Windelband** (1848-1915).

Allievo di K. Fischer e di H. Lotze, egli fu professore nelle università di Zurigo (1876), Friburgo (1877-82), Strasburgo, dove rimase un ventennio, infine di Heidelberg, dove nel 1903 fu chiamato a succedere a K. Fischer. Gli scritti più noti di Windelband – a parte gli impor-

tanti lavori storiografici, tra i quali spicca un fortunatissimo manuale di storia della filosofia, impostato metodologicamente come «storia per problemi» (*Problemgeschichte*) – furono raccolti in *Präludien* (1884, con numerose edizioni successive, via via ampliate). Importante è inoltre la prolusione di Strasburgo *Geschichte und Naturwissenschaft* (*Storia e scienza naturale*, 1894), con la quale egli intervenne nella discussione intorno alla fondazione delle scienze storiche.

Temi propri della filosofia sono per il **neocriticismo** di Windelband non l'essere *de facto*, bensì l'essere *de jure*, ossia il dover essere, la validità normativa dei «giudizi valutativi» esprimenti il dover essere e, in ultima istanza, i «valori eterni» del Vero, del Buono, del Bello e del Sacro. Questi ultimi sono immediatamente evidenti alla «**coscienza delle norme**» (*Normalbewußtsein*), alla quale la coscienza empirica fa riferimento come a un termine di adeguazione ideale nel formulare giudizi empirici in campo logico (valore del Vero), etico (valore del Bene), estetico (valore del Bello) e religioso (valore del Sacro). Il neokantismo di Windelband è quindi una **filosofia dei valori**, fortemente caratterizzata in senso etico, al punto che la stessa logica vi appare come un'etica del pensare.

Importante è il contributo dato da Windelband alla fondazione della validità del conoscere storico, promossa allora da W. Dilthey. Nella prolusione *Storia e scienza naturale*, riprendendo la distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura, teorizzata da quest'ultimo sulla base del differente oggetto rispettivamente considerato, egli ritiene che essa sia inficiata da un presupposto metafisico, vale a dire il riferimento alle idee di Natura e di Spirito. Windelband sostiene che la differenza non è di oggetti, ma è una **differenza di metodi**: vi è cioè una **scientificità nomotetica**, che studia il proprio oggetto al fine di stabilire leggi universali, ed è questa la scientificità soprattutto delle scienze esatte; vi è poi una **scientificità idiografica**, la quale mira a cogliere e conoscere l'individualità e la peculiarità dell'oggetto studiato, ed è questa la scientificità propria specialmente delle scienze storiche. Ma poiché la distinzione è metodologica, non oggettuale, è possibile che la natura sia studiata secondo una indagine idiografica, cioè individualizzante, così come le azioni degli uomini possono essere studiate secondo una considerazione nomotetica, cioè generalizzante.

Il neocriticismo dei valori di Windelband fu ripreso e continuato dal suo allievo **Heinrich Rickert** (1863-1936), che fu prima professore nell'università di Friburgo (dove nel 1896 succedette ad A. Riehl) e quindi, nel 1916, in quella di Heidelberg, succedendo a E. Lask nella cattedra di Windelband.

Figlio di un politico originario di Danzica, Rickert aveva studiato a Berlino (con F. Paulsen e H. von Treitschke, ma venendo in contatto, grazie al padre, con numerose personalità della cerchia di Bismarck e con studiosi come Th. Mommsen e M. Weber), poi a Strasburgo, a Zurigo con R. Avenarius, quindi a Friburgo, dove subì l'influenza filosofica di Windelband, per lui decisiva. Con quest'ultimo si addottorò, presentando la tesi *Zur Lehre von der Definition* (*Sulla dottrina della definizione*, 1888), e conseguì la libera docenza con l'ulteriore lavoro *Der Gegenstand der Erkenntnis* (*L'oggetto della conoscenza*, 1892).

Nei primi scritti, riprendendo la filosofia dei valori del maestro, egli ne dà una formulazione più accentuata, sostenendo l'idea che **ogni conoscere è un valutare**, cioè riferimento e presa di posizione rispetto a un dover essere e a un valore. Molto più

originale è l'opera *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (*I limiti della formazione dei concetti delle scienze naturali*, 1896-1902), che diede a Rickert la notorietà scientifica. Sviluppando la distinzione windelbandiana tra **scienze della natura** generalizzanti e **scienze della cultura** individualizzanti, egli ne sottolinea la **base metodologica e non oggettuale**, asserendo che «la stessa realtà diviene natura se la consideriamo riguardo all'universale, diviene storia se la consideriamo riguardo al particolare e all'individuale». Ma, andando oltre Windelband, cerca di spiegarne il perché: la formazione dei concetti scientifici riporta un materiale irrazionale, che si dà nella modalità di un continuo eterogeneo, a una forma razionale; tale forma può essere o quella di un continuo omogeneo (il che avviene nelle scienze generalizzanti della natura) o quella di un discreto eterogeneo (il che avviene invece nelle scienze individualizzanti della cultura).

Nel periodo di Heidelberg, Rickert lavorò a un proprio *System der Philosophie* (*Sistema di filosofia*, 1921), del quale aveva dato qualche anticipazione nella rivista «Logos». In esso egli distingue tre mondi: il mondo degli oggetti, il mondo dei valori e il mondo delle realizzazioni di senso (che nascono da una sintesi di valori e realtà). Egli presenta inoltre una classificazione sistematica dei valori, distinguendo sei ambiti di valori a cui corrispondono altrettante visioni del mondo, altrettanti beni e altrettanti atteggiamenti del soggetto: 1) la **logica**, con il valore della **verità**, cui corrisponde come visione del mondo l'intellettualismo; 2) l'**estetica**, con il valore della **bellezza**, cui corrisponde l'estetismo; 3) la **mistica**, con il valore della **santità impersonale**, cui corrisponde il misticismo; 4) l'**etica**, con il valore della **moralità**, cui corrisponde il moralismo; 5) l'**erotica**, con il valore della **comunione della felicità**, cui corrisponde l'eudaimonismo; 6) la **filosofia religiosa**, con il valore della **santità personale**, cui corrisponde il teismo.

Al primo volume del sistema ne sarebbero dovuti seguire altri due, rispettivamente dedicati a una filosofia della vita contemplativa e a una filosofia della vita attiva. Ma non furono portati a termine, anche perché, dal 1923 in poi, Rickert dedicò quasi interamente le sue energie a polemizzare con correnti di pensiero a lui contemporanee, soprattutto con la filosofia della vita, con la fenomenologia, con l'esistenzialismo e con l'ontologia.

Allievo acuto e promettente di Rickert fu **Emil Lask** (1875-1915), prematuramente scomparso (cadde in battaglia sul fronte della Galizia).

Dopo essersi addottorato con Rickert, nell'università di Friburgo, e dopo avere conseguito la libera docenza con Windelband, in quella di Heidelberg, fu qui professore. I suoi scritti *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (*La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, 1911) e *Die Lehre vom Urteil* (*La dottrina del giudizio*, 1912) furono importanti per il neokantismo, in quanto recepivano fruttuosamente le esigenze della fenomenologia e dell'ontologia. Essi influenzarono lo sviluppo del pensiero di Rickert e la formazione di Heidegger e di Lukács.

Nella prima opera Lask approfondisce il problema del trascendentale. Recependo il pensiero di Husserl, egli vede nel carattere «intenzionale» il denominatore comune delle categorie e, attraverso l'ipotesi di quella che chiama «categoria delle categorie» o anche «forma delle forme», cerca di strutturare in modo unitario la dimensione del categoriale. Egli arriva così all'idea di una **forma originaria** (*Urform*), che con-

cepisce, in senso neokantiano, come valore supremo, ma che egli prende come punto di partenza per lo sviluppo di una ontologia critica. Accanto alla teoria logica, che si occupa del categoriale, Lask prospetta inoltre una teoria filosofica che fondi l'indagine delle altre «regioni categoriali», comprendenti anche contenuti alogici o irrazionali, come ad esempio l'arte e la religione. Nella seconda opera, invece, Lask sviluppa una propria teoria della verità basata sull'idea di **oggetto puro**.

3 LO STORICISMO

Caratteri generali

Per «storicismo» si intende una corrente filosofica che si sviluppò in Germania tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, e che pose al centro delle proprie riflessioni il **problema della storia** e della sua conoscenza scientifica. In questa prospettiva lo storicismo raccolse l'eredità della filosofia idealistica della storia, ma al tempo stesso se ne staccò in quanto considerava la **storia come opera dell'uomo** e non come manifestazione dello Spirito. La filosofia della storia fu trasformata perciò in una **scienza della storia**, e il compito che lo storicismo si propose fu quello di definire l'oggetto e i caratteri che le sono propri. A partire da questa problematica gnoseologica e metodologica si sviluppò successivamente una vera e propria **visione del mondo storicistica**: i suoi princìpi fondamentali sono la considerazione di ogni realtà e di ogni evento, nella sua unicità e irripetibilità, in riferimento al relativo contesto storico particolare, quindi in prospettiva individualizzante e non da un punto di vista astraente e generalizzante, e inoltre l'idea che tutti gli eventi siano collocati nella storia secondo l'ordine di uno **sviluppo temporale**, nel quale tutto nasce e tutto perisce, e il cui fine non è esterno, trascendente, ma immanente alla storia stessa.

Il pensiero storicistico ebbe la sua prima e massima formulazione in W. Dilthey, ma il termine «storicismo» cominciò ad essere impiegato consapevolmente solo con E. Troeltsch e F. Meinecke nel dibattito sul movimento storicistico che essi promossero tra le due guerre. A titolo diverso, furono vicini alla problematica trattata dallo storicismo i neokantiani Windelband e Rickert, i sociologi M. Weber e K. Mannheim, e pure G. Simmel e O. Spengler.

Il movimento storicistico ebbe una grande influenza, e non solo sulla cultura tedesca, grazie anche al fatto che esso si sviluppò in concomitanza con l'imponente sviluppo delle scienze storiche, che fece dell'Ottocento tedesco il **secolo della storia**. Già in seno alla scuola hegeliana si era affermata la **storiografia filosofica** soprattutto con Johann Eduard Erdmann (1805-1892), Eduard Zeller (1814-1908) e Kuno Fischer (1824-1907). Nell'ambito dello studio della storia vi fu poi l'importante attività di storici come Berthold Niebuhr (1776-1831), Leopold von Ranke (1795-1886), Gustav Droysen (1808-1884), Theodor Mommsen (1817-1903), Jacob Burckhardt (1818-1897), Karl Julius Beloch (1854-1929), i quali, nell'autocomprensione del loro lavoro, teorizzarono, contro la comprensione romantica della storia, il programma di una **storiografia realistica**, interessata ai fatti e alle gesta storiche e non alla loro interpretazione generalizzante. Vi fu poi lo sviluppo delle **scienze filologiche** che produsse imprescindibili edizioni «storico-critiche» di classici, tra le quali possono essere qui ricordate per il loro rilievo filosofico quella di Aristotele (Immanuel Bekker) e dei suoi

commentatori greci, quella degli epicurei (Hermann Usener), quella degli stoici (Hans von Arnim), dei presocratici (Hermann Diels) e dei dossografi greci (H. Diels). Ancora: nell'ambito delle scienze giuridiche si sviluppò la cosiddetta **Scuola storica**, fondata da Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), la quale sostenne che il diritto non è qualcosa di immutabile ed eterno, ma è il prodotto della storia. Una «Scuola storica» si formò anche nel campo delle scienze economiche, negando la possibilità di una teoria economica pura e sostenendo il mutamento dei sistemi e delle leggi economiche (W. Roscher, B. Hildebrand, K. Knies, G. Schmoller, L. Brentano).

Dilthey

Fondatore e massimo rappresentante dello storicismo fu **Wilhelm Dilthey** (1833-1911).

Nato a Biebrich, presso Wiesbaden, il 19 novembre 1833, studiò a Berlino storia, antichistica, filosofia e teologia (con A. Boeckh, L. von Ranke, F.A. Trendelenburg), e dopo avervi conseguito la libera docenza (1864) fu professore nelle università di Basilea, Kiel, Breslavia e infine di Berlino (1882-1905), dove succedette a H. Lotze. Morì a Siusi (Bolzano) il 1° ottobre 1911. Studioso di erudizione vastissima e scrittore molto fecondo, Dilthey è autore di numerose e importanti opere di storiografia, tra le quali spiccano: *Leben Schleiermachers* (*Vita di Schleiermacher*, 1870); *Die Jugendgeschichte Hegels* (*La storia del giovane Hegel*, 1905); *Das Erlebnis und die Dichtung* (*Esperienza vissuta e poesia*, 1906). Gli scritti più significativi in cui è sviluppata la sua concezione filosofica sono: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (*Introduzione alle scienze dello spirito*, 1833); *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* (*Idee per una psicologia descrittiva e analitica*, 1894); *Beiträge zum Studium der Individualität* (*Contributi allo studio dell'individualità*, 1896); *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (*La struttura del mondo storico nelle scienze dello spirito*, 1910). Di lui sono rimasti inoltre numerosi inediti, la cui pubblicazione, iniziata nel 1914, interrotta nel 1936, poi ripresa nel 1962, e comprendente sinora una ventina di volumi, non è ancora conclusa.

Dietro il vasto lavoro di erudizione storiografica che l'opera diltheyana esibisce, sta il programma filosofico di una fondazione della scientificità delle scienze dello spirito e di una loro demarcazione dalle scienze della natura. Dilthey designa tale programma una «**critica della ragione storica**». Come la critica kantiana della ragione pura mette a nudo le condizioni di possibilità dell'esperienza e della conoscenza scientifica (della matematica e della fisica), così Dilthey si prefigge di individuare le condizioni che rendono possibile l'esperienza e la conoscenza della storia attuata nelle scienze dello spirito. Tale programma è illustrato sistematicamente per la prima volta nella *Introduzione alle scienze dello spirito* del 1883. Dilthey distingue il mondo della storia e della cultura dal mondo della natura e, corrispondentemente, le **scienze dello spirito** (*Geisteswissenschaften*) – dette poi anche scienze della cultura, scienze umane o scienze storico-sociali – dalle scienze della natura. Nell'ambito delle scienze dello spirito non si dà una distinzione netta di soggetto e oggetto, come nelle scienze naturali, giacché il soggetto della conoscenza fa parte del mondo storico-sociale che deve essere descritto. Inoltre, nello studio dello «spirito» e delle azioni umane non si può operare con il concetto di causa, nel senso fisico-meccanico, ma bisogna operare invece con quelli di motivo, scopo e valore. Si tratta allora di riconoscere la particolarità della comprensione messa in atto dalle discipline storiche e di dare una fondazione filosofica del loro carattere scientifico. Ritenendo che quest'ultima non

possa essere ottenuta per mezzo della filosofia della storia di tipo idealistico, giacché essa fa uso di troppi presupposti metafisici per poter pretendere di essere scientifica, Dilthey batte allora la strada di una **fondazione gnoseologica**, che analizza i peculiari processi conoscitivi messi in atto nelle scienze dello spirito. Su questa via egli trova un primo importante punto di riferimento nella psicologia filosofica.

In effetti, nelle due opere fondamentali che rappresentano il punto di arrivo delle ricerche motivate dallo scritto programmatico del 1883, vale a dire nelle *Idee per una psicologia descrittiva e analitica* (1894) e nei *Contributi allo studio dell'individualità* (1896), Dilthey cerca il fondamento del conoscere delle scienze storiche nella psicologia, concepita – secondo un'idea largamente diffusa nella seconda metà dell'Ottocento – quale disciplina fondamentale. Alla **psicologia esplicativa** (*erklärende Psychologie*), cioè alla psicologia empirica, storicamente rappresentata dall'associazionismo di provenienza herbartiana – e mirante a individuare un ordinamento e una connessione di tipo causale tra i fenomeni psichici sulla base dell'esame di un «numero limitato di elementi univocamente determinati» –, Dilthey contrappone una **psicologia descrittiva e analitica** (*beschreibende und zergliedernde Psychologie*), la quale intende invece cogliere la struttura e lo sviluppo della **vita psichica come totalità**. In quanto tale, la psicologia descrittiva si propone come fondamento delle scienze dello spirito.

In successivi approfondimenti del proprio programma, Dilthey perviene a una sua ulteriore formulazione in termini di **ermeneutica**. L'importanza di tale riformulazione è stata però notata solo di recente, grazie al successo del movimento ermeneutico. Tradizionalmente l'ermeneutica era stata intesa come tecnica dell'interpretazione di testi (*ars interpretandi*), ossia come una disciplina ausiliaria della teologia (per l'interpretazione dei testi sacri), della giurisprudenza (per l'interpretazione delle leggi) o della filologia (per l'interpretazione dei testi classici). Come si è visto (cfr. p. 22), già Schleiermacher aveva operato una prima «universalizzazione» del compito dell'ermeneutica, scorporando il comprendere dal riferimento a discipline particolari e trattandolo da un punto di vista generale. Questo processo di universalizzazione dell'ermeneutica viene portato a compimento nell'opera di Dilthey.

Ciò avviene in un insieme di studi che riprendono e continuano l'*Introduzione alle scienze dello spirito*, tra i quali spicca il saggio *Die Entstehung der Hermeneutik* (*La genesi dell'ermeneutica*, 1900), che contiene la prima ricostruzione storica d'insieme dell'ermeneutica. Dilthey abbandona qui la fondazione psicologistica delle scienze dello spirito, introducendo esplicitamente quale fondamento del conoscere delle scienze storiche la dimensione ermeneutica del comprendere. Alla **spiegazione** (*Erklärung*) propria delle scienze della natura egli non oppone più una psicologia analitica e descrittiva, ma la **comprensione** (*Verstehen*). Quest'ultima è intesa anzitutto come il processo attraverso il quale la vita cosciente giunge alla comprensione di espressioni vitali fissate in testi e documenti di ogni tipo. La comprensione è dunque anzitutto post-comprensione (*Nachverstehen*), mediante la quale la vita cosciente è in grado di conoscere manifestazioni passate della vita stessa; e tale atto di comprensione è alla base delle operazioni conoscitive delle scienze dello spirito. La comprensione si intreccia inoltre strettamente con un'altra struttura della vita psichica da Dilthey portata alla luce, cioè con il vissuto individuale (*Erlebnis*). In effetti, la post-comprensione è possibile solo sul fondamento di un momento autoriflessivo che inerisce alla vita stessa, ossia in virtù di un «affacciarsi della vita su se stessa», vale a dire grazie a quell'au-

tocomprensione (*Selbstverstehen*) di cui la vita è capace. In riferimento ai vissuti individuali, in cui tale autocomprensione si fissa, un vivente è in grado di comprendere *a posteriori* espressioni vitali oggettivate a lui estranee, conferendo loro un senso che egli può attingere nel riferimento autoriflessivo ai propri vissuti. Tematizzando e mettendo sempre più nettamente a fuoco questa articolazione del comprendere quale struttura fondamentale della vita, l'opera dell'ultimo Dilthey accentua in un senso ontologico la funzione dell'ermeneutica nella fondazione delle scienze dello spirito. Per questo approfondimento ulteriore – sul quale influì non poco il carteggio intrattenuto con il conte **Paul Yorck von Wartenburg** (1835-1897) dal 1877 fino alla morte di quest'ultimo – si può vedere profilata nell'opera dell'ultimo Dilthey una **ontologia della vita** che sta a fondamento della struttura storica del mondo umano studiato dalle scienze dello spirito.

Troeltsch e Meinecke

L'opera di Dilthey fu continuata – oltre che dai suoi numerosi allievi (Georg Misch, Bernhard Groethuysen, Joachim Wach, Theodor Litt, Hans Freyer, Erich Rothacker, Eduard Spranger, Otto Friedrich Bollnow) – soprattutto da due studiosi che, tra le due guerre, promossero con la loro opera il dibattito sullo storicismo, e che, assieme al fondatore, possono essere considerati come i maggiori rappresentanti dell'indirizzo storicistico, vale a dire Troeltsch e Meinecke.

Ernst Troeltsch (1865-1923), pensatore, teologo e storico della cultura e della religione, fu professore nelle università di Heidelberg (dal 1894) e di Berlino (dal 1915), e aderì ai princìpi democratici della Repubblica di Weimar, divenendo sottosegretario all'istruzione (1919-21). Centrale nel suo pensiero è l'analisi del rapporto tra **storia e religione**, storia e valori, storia ed etica, tematica nella quale confluiscono i suoi interessi, da un lato, per la teologia e la storia della religione – campi nei quali pubblicò numerose opere – e, dall'altro, per i problemi dello storicismo. Nel suo scritto filosofico più importante – *Der Historismus und seine Probleme* (*Lo storicismo e i suoi problemi*), di cui per la sua morte improvvisa uscì solo il primo volume: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (*Il problema logico della filosofia della storia*, 1922) – egli riprende e sottolinea la distinzione tra l'atteggiamento del naturalismo, da cui nascono le scienze esatte attente agli aspetti quantitativi, e quello dello storicismo, da cui scaturiscono le scienze storiche come autocomprensione dello spirito manifestantesi nel tempo. Nell'adesione allo storicismo, egli si mostra tuttavia preoccupato del suo esito, cioè del **relativismo**, che scaturisce inevitabilmente dal prospettivismo storico nel quale niente sembra avere un valore assoluto. Di conseguenza, egli si sforza di mostrare che la relatività storica dei valori e delle religioni non significa che essi non abbiano validità, ma soltanto che incarnano l'Assoluto in modo storicamente condizionato e individuato.

Friedrich Meinecke (1862-1954), allievo di J. Droysen, direttore con H. von Treitschke della «Historische Zeitschrift», insegnò nelle università di Strasburgo, Friburgo e Berlino (dove nel 1949 fu eletto rettore) e scrisse numerose opere di storia del pensiero politico, tra le quali spiccano *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (1907) e *L'idea della ragione di Stato nella storia moderna* (1924), opera nella quale è prospettato un con-

flitto tra *èthos*, cioè il senso morale della responsabilità, e *kràtos*, cioè l'istinto della forza. Al dibattito sullo storicismo Meinecke contribuì con una ricostruzione storica delle radici del movimento compiuta in *Die Entstehung des Historismus* (*Le origini dello storicismo*, 1936) e in numerosi altri saggi. Anche per lui si pone il problema di immunizzare lo storicismo dal «veleno corrosivo» del **relativismo** che lo minaccia, e di mostrare che la visione storica, che individua e relativizza, non esclude la **possibilità dell'Assoluto**. Quest'ultimo si dà quando il senso della storia non è cercato orizzontalmente, guardando o al passato come all'età dell'oro, o al futuro come a quella del progresso, ma è cercato in direzione verticale, cioè in un valore assoluto.

4 LA FILOSOFIA DELLA VITA E DELLA «CRISI»

Verso la fine dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento, parallelamente al neokantismo e allo storicismo, si sviluppò in Germania la cosiddetta «filosofia della vita», le cui radici lontane risalgono al romanticismo (specialmente dell'ultimo F. Schlegel), ma la cui causa prossima fu il combinarsi dell'influenza del pensiero di Nietzsche con gli esiti relativistici e nichilistici dello storicismo. Seguendo la convinzione di provenienza nietzscheana che esista un radicale e insopprimibile antagonismo tra la vita e lo spirito, tra la natura e la cultura, tra l'anima e le forme, cioè tra il Dionisiaco e l'Apollineo, fu data espressione filosofica a una diffusa sfiducia nelle pretese razionalistiche della filosofia e a una corrispondente protesta in favore della «realtà della vita». Quest'ultima – come si affermò – doveva essere colta nei suoi caratteri originari, e non secondo modalità teoretiche che impediscono in linea di principio l'accesso a tale originarietà, oggettivandola e reificandola.

Simmel

Il maggiore rappresentante della filosofia della vita può essere considerato **Georg Simmel** (1858-1918), pensatore eclettico e antiaccademico, che insegnò nell'università di Berlino (dal 1901) e poi, come professore ordinario, in quella di Strasburgo (dal 1914).

Dopo l'adesione al positivismo evoluzionistico in una prima fase del suo pensiero – nella quale due opere furono particolarmente fortunate: *Einleitung in die Moralwissenschaft* (*Introduzione alla scienza morale*, 1892-93) e *Philosophie des Geldes* (*Filosofia del denaro*, 1900) – Simmel si avvicinò, attraverso lo studio di Kant, al neocriticismo e alla filosofia dei valori, approdando dopo il 1900 a una filosofia della vita relativistica e pessimistica (ma con esiti mistici), di cui sono espressione gli scritti *Die Religion* (1906), *Soziologie* (1908), *Hauptprobleme der Philosophie* (*I problemi fondamentali della filosofia*, 1910), *Zur Religionsphilosophie* (1911), *Grundfragen der Soziologie* (*Questioni fondamentali della sociologia*, 1917), *Lebensanschauung* (*Intuizione della vita*, 1916).

La pluralità dei mondi e delle sfere che lo studio della storia rivela (il mito, l'arte, la religione, la scienza) non si compongono in una sintesi e in una conciliazione. In ogni ambito si esprime invece una tendenza organica che è espressione della vita, la quale si afferma e si autopotenzia selezionando le verità che le sono utili e lasciando soccombere come falso ciò che la danneggia. La vita sta in un contrasto perenne con

le forme culturali che essa stessa produce, in quanto queste ultime tendono a cristallizzarsi. Ma la tendenza delle forme a conservarsi, contro la vita, è perdente, e in questo sta la «**tragedia della cultura**». Nell'ultimo Simmel la filosofia della vita diventa una vera e propria **metafisica della vita** che – contro la filosofia intellettualistica e razionalistica – dichiara l'impossibilità di tradurre ed esaurire in espressione la propria verità, ma che prospetta nondimeno un superamento del relativismo: i suoi due princìpi fondamentali dicono infatti, l'uno che «la vita vuole sempre più vita», l'altro che «la vita è sempre di più della vita».

Spengler

La ricezione di Nietzsche, le istanze della filosofia della vita e dello storicismo si combinano in **Oswald Spengler** (1880-1936) in una vera e propria filosofia della crisi. Laureatosi con una tesi su Eraclìto, Spengler rinunciò ben presto all'insegnamento e si ritirò a vita privata, preparando a partire dal 1912 un'opera fondamentale, *Der Untergang des Abendlandes* (*Il tramonto dell'Occidente*), che fu edita in due parti dopo la guerra (1918-22), e che ebbe subito un vasto successo. Spengler prospetta una **morfologia della storia universale** nella quale la successione delle diverse civiltà, ognuna di esse considerata come organismo con una sua propria «forma» e chiusa nel suo orizzonte, è determinata, al di fuori di ogni disegno e finalità razionali, dal ritmo vitale che la contraddistingue e che è analogo a quello dell'individuo: nascita, crescita, declino e morte. Le civiltà non si sviluppano e non si succedono, dunque, edificandosi l'una sull'altra, bensì ognuna in se stessa, in forza della propria spinta iniziale e del proprio ritmo vitale. E la storia non ha un suo sviluppo piattamente lineare, bensì il carattere della ciclicità. A fondamento di questa visione sta la convinzione che alla vita si contrappone lo spirito, e che, per quanto riguarda la civiltà occidentale, la sua energia vitale è stata ormai catturata e soffocata nelle forme della cultura, della civilizzazione e della tecnica. La civiltà occidentale sarebbe dunque entrata nel suo stadio conclusivo e sarebbe ormai avviata al suo tramonto. Poiché non si ha libertà di scelta di fronte a ciò che è necessario, non resta che accettare l'ineluttabilità di questo destino, perché, come Spengler ricorda, *ducunt fata volentem, nolentem trahunt.*

La fortuna dell'opera di Spengler funse da punto di riferimento, in positivo e in negativo, per un'intera serie di critiche della civiltà e di «filosofie della crisi» che pullularono tra le due guerre, non solo in Germania, e che furono accompagnate da una copiosa letteratura di analoghe tendenze, della quale può essere nominato qui come esponente Hermann Broch (1886-1951), che recepì nelle proprie analisi della moderna «dissoluzione dei valori» la filosofia della vita e il neokantismo del Baden.

Klages

Alla filosofia della vita di matrice nietzscheana si ispira anche **Ludwig Klages** (1872-1956), che può essere qui ricordato per la fortuna che ebbe la sua critica della civiltà contenuta nell'opera *Der Geist als Widersacher der Seele* (*Lo spirito come antagonista dell'anima*, 1929-32). Klages, che fu pure psicologo, caratterologo e grafologo, e che sviluppò una propria dottrina delle «forme» (*Bilder*) nel senso delle «forme vitali» (*Lebensformen*) quali princìpi dello sviluppo, sostiene che esiste un antagonismo fondamentale tra «spirito» e «anima», cioè tra ragione e vita, e individua nella civiltà

occidentale una tendenza secondo la quale lo spirito, cioè la volontà e l'intelletto umano, sviluppandosi in modo ipertrofico nella civiltà materiale della scienza e della tecnica, soffoca l'anima intesa come principio vitale.

E. Jünger

Per la sua ispirazione nietzscheana, che lo porta però non a un atteggiamento pessimistico, bensì a un nichilismo eroico dell'azione, può essere ricordato qui anche **Ernst Jünger** (1895-1998), specialmente per i saggi *Die Totale Mobilmachung* (*La mobilitazione totale*, 1930), *Der Arbeiter* (*Il lavoratore*, 1932) e *Über den Schmerz* (*Sul dolore*, 1934). In essi la crisi della civiltà, da altri lamentata, è colta alla luce del suo fattore determinante, cioè la tecnica, di cui vengono individuate con lucidità e lungimiranza le conseguenze. Essa non viene criticata, ma salutata come l'avvenimento planetario che, nella forma del lavoro, mobilita tutta la realtà e la ridetermina. Questa problematica sarà ripresa da Jünger anche dopo la guerra, specialmente nel dialogo con Heidegger *Über die Linie* (*Oltre la linea*, 1950-55), e verrà quindi inserita in una considerazione più ampia del tempo e della storia (*An der Zeitmauer*, *Al muro del tempo*, 1959).

Dietro alle filosofie della crisi e alle critiche della civiltà sta un tentativo di autocomprensione e di diagnosi dell'epoca presente che si sviluppa non solo nell'area tedesca, ma anche altrove: nella Francia di Paul Valéry (*La crisi dello spirito*, 1919) e di Julien Benda (*Il tradimento dei chierici*, 1927), nella Spagna di José Ortega y Gasset (*La ribellione delle masse*, 1930), nell'Olanda di Johan Huizinga (*Nelle ombre del domani*, 1935; *Lo scempio del mondo*, 1945). Questo fenomeno deve essere tenuto presente per capire i tentativi di rinnovamento culturale fatti tra le due guerre e nel secondo dopoguerra, partendo dalle prospettive più diverse, ad esempio da una prospettiva teologico-morale con Albert Schweizer (*Decadenza e ricostruzione della civiltà*, 1923) e Romano Guardini (*La fine della modernità*, 1950), o dalla prospettiva della psicoanalisi con Sigmund Freud (*Il disagio della civiltà*, 1929), ma soprattutto dalla prospettiva della filosofia: con Max Scheler (*L'uomo nell'età del livellamento*, 1929), con Karl Jaspers (*La situazione spirituale del nostro tempo*, 1931), con Edmund Husserl (*La crisi delle scienze europee*, 1935), con Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (*Dialettica dell'Illuminismo*, 1947; *Eclissi della ragione*, 1947). Di queste prospettive filosofiche si parlerà nei rispettivi capitoli.

5 WEBER

Pur avendo un carattere essenzialmente sociologico, l'opera di **Max Weber** (1864-1920) ha un rilievo anche filosofico. Recependo le intuizioni fondamentali del neokantismo e dello storicismo, essa configura, sul piano teorico, una definizione epistemico-metodologica delle scienze storico-sociali che rimane a tutt'oggi fondamentale e, su quello storico, una ricostruzione delle linee di sviluppo della società moderna che sfocia in una diagnosi del mondo contemporaneo e della sua crisi.

Nato a Erfurt il 21 aprile 1864, figlio di un deputato del partito nazional-liberale, Weber studiò diritto a Heidelberg e a Berlino, dove ebbe come docenti Th. Mommsen, H. von

Treitschke, O. von Gierke, e dove conseguì nel 1889 il dottorato. Nel 1888 aveva aderito al «Verein für Sozialpolitik», un'associazione fondata nel 1872 dai cosiddetti «socialisti della cattedra» (G. Schmoller, A. Wagner, L. Brentano). Conseguita nel 1891 la libera docenza, fu nominato professore di economia politica a Friburgo (1894), poi a Heidelberg (1896). Qui la sua casa divenne un importante punto di incontro di intellettuali, letterati e pensatori (E. Troeltsch, G. Jellinek, K. Jaspers, E. Lask, poi S. George, G. Lukács, E. Bloch). Tra il 1897 e il 1903 fu costretto a interrompere l'attività a causa di un esaurimento nervoso. Dopo essersi candidato per il Reichstag, ma senza successo, compì nel 1904 un viaggio in America assieme a E. Troeltsch. Nello stesso anno fondò con W. Sombart la rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik». Dopo la guerra fu consigliere nella stesura della costituzione prevista per la Repubblica di Weimar. Nel 1919 fu nominato successore di L. Brentano nell'università di Monaco, dove nel gennaio di quell'anno aveva tenuto due celebri conferenze: *La scienza come professione* e *La politica come professione*. Morì a Monaco il 14 giugno 1920 in seguito a una polmonite.

Oltre che di indagini di storia economica e sociale, Weber è autore di studi di sociologia della religione, tra i quali spicca *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus* (*L'etica protestante e lo «spirito» del capitalismo*, 1904), che gli valse la notorietà; inoltre di saggi sulla logica e la metodologia delle scienze storico-sociali: *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (*L'oggettività della conoscenza delle scienze sociali e della politica sociale*, 1904); *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (*Su alcune categorie della sociologia comprendente*, 1913); *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (*Il senso dell'«avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche*, 1917); infine di opere di sociologia, la maggiore delle quali fu pubblicata postuma: *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economia e società*, 1922).

Al centro dell'opera teorica di Weber sta il problema della comprensione e della definizione epistemologica delle scienze storico-sociali, del loro metodo e del loro oggetto, che egli tratta in stretto riferimento all'orizzonte problematico e concettuale del neokantismo (specialmente di Rickert) e dello storicismo. In particolare egli si preoccupa di definire le condizioni dell'oggettività del sapere da esse prodotte.

Weber ritiene insufficiente, al fine di garantire tale oggettività, sia la soluzione del positivismo sociologico, sia la spiegazione storicistica prospettata da Dilthey con l'analisi psicologica all'esperienza vissuta (*Erlebnis*), che è sempre soggettiva. Per Weber, si ha scienza, cioè oggettività del sapere, quando si produce un sistema di **spiegazioni causali**, cioè quando si stabiliscono connessioni logiche tra cause ed effetti – ovvero tra mezzi e scopi, che sono i termini della causalità propria dell'agire umano. Solo che, nelle scienze naturali, attraverso la spiegazione causale i fenomeni sono visti nella loro «conformità generale», cioè vengono sussunti in un sistema di leggi universali, mentre nelle scienze storico-sociali, il cui oggetto ha una natura individuale, la causalità mezzo-scopo è individualizzante, cioè coglie connessioni causali che, pur avendo, in quanto scientifiche, valore oggettivo e universale, connettono eventi individuali.

La possibilità di stabilire connessioni causali, cioè di produrre sapere scientifico, è legata alla selezione che deve orientare la ricerca, separando ciò che è rilevante da ciò che non lo è. Nelle scienze storiche il **principio di selezione** è dato per Weber dalla **relazione a valori** (*Wertbeziehung*), intesi però non – come in Rickert – in senso assoluto e incondizionato, ma nel senso di criteri di scelta e di selezione prospettica per individuare i problemi e gli elementi rilevanti per la ricerca scientifica. La relazione a valori non ha dunque un senso etico, ma un senso logico, e i valori sono princìpi

di scelta assiologicamente neutri, che rendono possibile formare il punto di vista dell'analisi scientifica.

Nell'orizzonte costituito da tale punto di vista si stabiliscono quelli che Weber chiama **tipi ideali**. Essi sono configurazioni concettuali – come, ad esempio, cristianesimo, feudalesimo, capitalismo – le quali, costruendo per astrazione una certa figura o forma storica nel suo stato puro (che come tale non è mai data in realtà), servono a organizzare e a ridurre la complessità dei dati empirici e quindi a comprenderli. La costruzione della scienza in quanto sistema di spiegazioni causali è allora determinata dall'interesse del soggetto che, in base alla relazione a valori, sceglie e determina il punto di vista e la prospettiva dell'analisi scientifica, a partire da essa costruisce per astrazione i tipi ideali e stabilisce infine connessioni causali. E la razionalità della scienza è una **razionalità formale**, non materiale, perché consiste nella forma pura della relazione causale.

Va visto in questo contesto il principio fondamentale della concezione weberiana della scienza, cioè l'**avalutatività** (*Wertfreiheit*), la libertà rispetto ai valori, considerata come un carattere costitutivo del sapere scientifico. La scienza descrive infatti ciò che è, e non prescrive ciò che dovrebbe essere; indaga l'essere e non valuta il dover essere; formula proposizioni assertorie e non impartisce imperativi e normative. La scienza è cioè un conoscere descrittivo, oggettivo, neutrale, e non può essere condizionata da valutazioni etiche, politiche, religiose, ideologiche e dai valori ad esse corrispondenti. L'avalutatività della scienza – che Weber sostenne assieme a W. Sombart contro G. Schmoller, L. Brentano e i «socialisti della cattedra» – esplicita la sua libertà da legami dogmatici e ideologici e rende possibile l'affermazione piena della sua razionalità. Essa non contrasta – come potrebbe sembrare – con la summenzionata «relazione a valori» che orienta la ricerca scientifica, poiché tale relazione non ha un senso etico, ma è soltanto un criterio euristico di selezione, necessario a formare la prospettiva di ricerca.

Sulla base di questa «dottrina della scienza», in *Economia e società*, la sua «summa sociologica», Weber prospetta una teoria generale dell'agire sociale. La sociologia è infatti la scienza che studia **le regolarità dell'agire sociale**. La particolarità di tale oggetto è che esso è congiunto a un senso soggettivo e che quindi la sua dinamica peculiare non può essere colta da una spiegazione meccanica, ma solo mediante la comprensione del senso soggettivo che la motiva e che ne determina la razionalità specifica. Ad esempio, l'azione di aprire l'ombrello quando piove non è colta nella sua razionalità specifica con la spiegazione meccanica dei movimenti del braccio, ma solo con la comprensione dell'intenzione di senso del soggetto agente. Weber definisce pertanto la propria sociologia una **sociologia comprendente**.

In essa l'agire sociale – che è definito come tale in quanto è dotato di senso ed è riferito all'agire di altri individui – viene distinto in quattro tipi, a seconda della diversa razionalità che lo motiva: 1) l'**agire razionale rispetto a uno scopo** (che consiste nella ricerca dei mezzi adeguati a conseguire lo scopo); 2) l'**agire razionale rispetto a un valore** (che è determinato dalla fede nel valore, a prescindere da ogni altro fattore e ogni altra conseguenza); 3) l'**agire affettivo** (determinato dagli affetti e dai moti d'animo); 4) l'**agire tradizionale** (cioè determinato da consuetudini e costumi).

Il secondo elemento che definisce l'agire sociale è il riferimento all'agire di altri individui, ossia la **relazione sociale**. Tra le relazioni sociali ha un particolare rilievo quella che sta alla base della realtà dello Stato, e che viene studiata dalla **sociologia poli-**

tica. Essa è la relazione di **potere** (*Herrschaft*), definita come «la possibilità di trovare obbedienza a un comando»; essa è distinta dalla **potenza** (*Macht*), cioè dalla «possibilità di far valere in una relazione sociale la propria volontà». Weber distingue tre forme legittime di potere politico: il **potere tradizionale** (fondato sulla credenza nella sacralità, nell'autorità e nelle tradizioni), il **potere razionale-legale** (fondato sulla credenza nella legalità) e il **potere carismatico** (fondato sulla credenza in un «capo»).

Weber ha fornito non solo un'articolata analisi sociologica della struttura dello Stato moderno, ma anche una ricostruzione razionale del processo storico della sua formazione, offrendo in tal senso una potente descrizione della modernità, alternativa all'analisi marxista del sistema capitalistico. In particolare, lo sviluppo del mondo moderno è caratterizzato secondo Weber da un vasto e profondo processo di **razionalizzazione**, i cui due motori principali sono lo sviluppo del **sistema del denaro**, cioè dell'economia e della finanza, attraverso il canale della monetarizzazione, e lo sviluppo del **sistema del potere**, cioè dell'apparato amministrativo dello Stato, attraverso il canale della burocrazia e del diritto. Per questo Weber è considerato il teorico della moderna burocrazia.

Ora – come Weber mostra nelle due celebri conferenze di Monaco del 1919 – il vasto e profondo processo di razionalizzazione, che attraversa e connota la modernità, ha prodotto il «**disincanto**», cioè la consunzione e lo svanimento delle tradizionali immagini del mondo di tipo mitologico, religioso e metafisico. Nel mondo disincantato della razionalità e della scienza, si produce nel campo delle visioni del mondo un politeismo di valori, una compresenza di scelte di fede opposte, non decidibili razionalmente.

Tuttavia, nell'erosione delle trascendenze, nel collidere della razionalizzazione con i valori della salvezza religiosa, si profila pure la possibilità di orientare l'azione umana «in modo oggettivamente responsabile». La critica dei valori, infatti, apre la sfera dell'agire a una prospettiva più ampia rispetto a quella della tradizionale **etica della convinzione** (*Gesinnungsethik*), che si orienta solo su princìpi e valori, prescindendo dagli effetti oggettivi dell'agire. Essa dischiude la possibilità di un'**etica della responsabilità** (*Verantwortungsethik*), nella quale l'uomo è oggettivamente responsabile non solo delle intenzioni, ma anche delle conseguenze, della riuscita o meno del suo agire. Ed è questa per Weber l'etica all'altezza dei compiti posti dall'età della scienza e della tecnica.

Pertanto, nella situazione contemporanea di crisi, alla quale sta davanti non «il fiorire dell'estate», ma una «notte polare di una oscurità e rigidità glaciali», Weber fa appello al senso di responsabilità dell'intellettuale e dello scienziato, perché, senza abbandonarsi irrazionalmente ad aspettative escatologiche o a nostalgie romantiche, senza compiere il **sacrificio dell'intelletto**, come fanno il discepolo che va al profeta o il credente che va al redentore, viva virilmente il destino del politeismo dei valori, del relativismo e del nichilismo culturali della nostra epoca, seguendo, nella dedizione al compito del giorno, il «demone che tiene le fila della propria esistenza».

CAPITOLO **7**

ALTERNATIVE E REAZIONI AL POSITIVISMO

1 LA CRITICA ALLA CONCEZIONE POSITIVISTICA DELLA SCIENZA

Geometrie non euclidee e teorie fisiche non meccanicistiche

Il positivismo fu caratterizzato, come abbiamo visto, da una fiducia illimitata nella scienza, considerata come unica forma valida di sapere fornita di verità. È naturale, pertanto, che alcune **scoperte scientifiche**, compiute nell'Ottocento, che portarono a negare il valore di verità assoluta fino ad allora attribuito alla scienza stessa, determinassero la crisi anche della filosofia positivistica. Queste scoperte riguardarono essenzialmente la matematica e la fisica, cioè le due scienze che nei secoli precedenti – e ancora nell'Ottocento – avevano costituito il modello di tutte le altre.

Già nel Settecento, ad opera dell'italiano Antonio Saccheri, del tedesco Lambert e del francese Legendre, era stata mostrata la possibilità di **geometrie non euclidee**, cioè di geometrie che non assumessero, tra i propri postulati, il famoso quinto postulato di Euclide, secondo il quale per un punto esterno a una retta passa una ed una sola parallela alla retta data. Nell'Ottocento alcune di tali geometrie vennero effettivamente costruite ed il primo a procedere in tale direzione fu il matematico tedesco **Karl Friedrich Gauss** (1777-1855), il quale però non pubblicò i risultati delle sue ricerche. Invece l'ungherese **Janos Bolyai** (1802-1860) ed il russo **Nicolaj Ivanovic Lobacevskij** (1793-1856) riuscirono, indipendentemente l'uno dall'altro, a costruire la «geometria iperbolica», basata sull'ammissione che per un punto esterno ad una retta passino più parallele alla retta data.

Questa possibilità fu resa in seguito evidente dal famoso esperimento del matematico tedesco **Felix Klein** (1849-1925), il quale mostrò che, se si considera la parte di piano racchiusa in un cerchio, si possono tracciare molte rette le quali, passando tutte per uno stesso punto, non incontrano mai una retta data, e che ciò rimane evidente anche se si aumenta indefinitamente il raggio del cerchio considerato. Un altro matematico tedesco, **Bernhard Riemann** (1826-1866), costruì invece un'altra geometria, basata sul postulato che tutte le rette passanti per uno stesso piano hanno sempre almeno un punto in comune (cioè per un punto esterno a una retta non passa nessuna parallela alla retta data), e lo rese evidente assumendo come piano una superficie sferica e come rette le linee più lunghe passanti su di essa, cioè quelle che attraversano entrambi i poli.

Queste scoperte ebbero il significato di mostrare che la geometria, cioè una scienza matematica, non si fonda necessariamente su postulati veri, ma può fondarsi su

postulati arbitrari, semplicemente compatibili tra di loro, e che la sua validità è data non dall'evidenza di tali postulati, cioè da una loro presunta corrispondenza con la realtà, accertata mediante un'intuizione, bensì unicamente dalla coerenza dei teoremi costruiti con i postulati da cui si è partiti, cioè da una argomentazione logica corretta. Il carattere puramente logico, cioè formale, della matematica fu confermato anche dall'inglese **George Boole** (1815-1864), il quale mostrò la possibilità di operare un calcolo algebrico anche delle proposizioni logiche, riducendo in tal modo la logica a matematica (la cosiddetta «logica simbolica»), e dal tedesco **Gottlob Frege** (1848-1925), il quale al contrario mostrò che i numeri non sono altro che combinazioni di concetti puramente logici, riducendo in tal modo la matematica a logica.

Contemporaneamente alla crisi della geometria euclidea, cioè alla dimostrazione della possibilità di geometrie non euclidee, si ebbe, sempre nell'Ottocento, la **crisi della fisica meccanicistica**, cioè della meccanica newtoniana, basata sull'esistenza di uno spazio e di un tempo assoluti, sulla riducibilità di tutte le forme di energia a quella meccanica e sulla conseguente reversibilità di tutti i processi fisici. Tale crisi si manifestò anzitutto nell'ambito della termologia, dove, dopo che l'inglese **James P. Joule** (1818-1889) aveva dimostrato la completa trasformabilità dell'energia meccanica in energia termica (il cosiddetto primo principio della termodinamica), il francese **Sadi Carnot** (1792-1832) e il tedesco **Rudolph J.E. Clausius** (1822-1888) dimostrarono l'impossibilità dell'inverso, cioè l'impossibilità di trasformare completamente l'energia termica in energia meccanica (il cosiddetto secondo principio della termodinamica).

Questa scoperta smentiva la fiducia nella riducibilità di tutti i fenomeni fisici a fenomeni meccanici, che stava alla base della fisica di Newton, e la conseguente fiducia nella reversibilità di tutti i processi fisici (caratteristica propria dei processi meccanici), mostrando che in natura esistono processi irreversibili, i quali per giunta avvengono nella direzione di uno stato di equilibrio che è contrassegnato da una minore trasformabilità e quindi da una minore utilizzabilità delle varie forme di energia da parte dell'uomo. L'inglese **Lord Kelvin** (William Thomson, 1824-1907) denominò questa tendenza «entropia», che significa involuzione e che rappresenta l'esatto contrario dell'evoluzione sostenuta da Darwin a proposito degli esseri viventi.

Nell'ambito dell'elettrologia, dopo la scoperta dell'energia elettrica compiuta da Volta, si scoprì nell'Ottocento che tale energia può produrre effetti chimici, termici e magnetici, il che suggerì all'inglese **Michael Faraday** (1791-1867) l'idea che l'energia elettrica, quella magnetica e quella termica (in particolare la luce) fossero manifestazioni diverse di una stessa forza. Ciò fu poi confermato da **James C. Maxwell** (1831-1879), il quale con una serie di equazioni mostrò che le variazioni di un campo magnetico producono un effetto elettrico e che le variazioni delle correnti elettriche producono un campo magnetico. Da ciò **Heinrich Hertz** (1857-1894) trasse la conclusione che esistono «onde elettromagnetiche» e che la luce non è che una di esse.

Per conciliare tale scoperta con la meccanica newtoniana, secondo cui le onde non sono altro che vibrazioni successive delle particelle di un mezzo, si tentò di individuare tale mezzo nell'«etere», la cui esistenza era già stata sostenuta nel Settecento da Eulero, ma ben presto ci si rese conto, grazie agli esperimenti di **Albert A. Michelson** (1852-1931) e **Edward W. Morley** (1838-1923), che tale mezzo non esiste. Ciò significava che esistono forze di direzione non rettilinea e che tali forze dipendono dallo stato di moto dei corpi che le possiedono, il che esclude l'esistenza dello spazio e del

tempo assoluti sostenuta da Newton. L'intera meccanica newtoniana era così messa in crisi, nel senso che si mostrava come essa fosse capace di spiegare un ambito particolare di fenomeni, mentre per spiegare altri fenomeni più complessi, quali appunto le onde elettromagnetiche, era necessaria una teoria diversa.

L'empiriocriticismo di Mach e Avenarius

La crisi della meccanica newtoniana, e della concezione meccanicistica del mondo fisico che essa implicava, indusse il fisico e filosofo austriaco **Ernst Mach** a una critica generale delle teorie scientifiche, che assunse il significato di una reazione contro il positivismo.

Mach nacque nel 1838 a Turas, in Moravia (allora sottomessa all'Impero asburgico) ed ebbe una formazione di tipo scientifico soprattutto nel campo della fisica. Insegnò questa materia dal 1867 al 1895 nelle università di Graz e di Praga e solo in seguito passò ad insegnare «filosofia induttiva» nell'università di Vienna. Morì nel 1916. Le sue opere filosofiche più importanti sono *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (*La meccanica nel suo sviluppo*, 1883), *Die Analyse der Empfindungen* (*L'analisi delle sensazioni*, 1886) e *Erkenntnis und Irrtum* (*Conoscenza ed errore*, 1905).

Nell'opera sullo sviluppo della meccanica, tenendo conto delle scoperte compiute nel campo dell'elettromagnetismo da Faraday, Maxwell e Hertz, Mach criticò la meccanica newtoniana, in particolare l'esistenza di uno spazio e di un tempo assoluti, e proclamò il carattere ipotetico di tutte le teorie scientifiche, le quali a suo avviso sono appunto soltanto **ipotesi** da sottoporre a verifica per mezzo dell'esperienza e pertanto sono suscettibili di essere modificate, o integrate in teorie più generali, o addirittura abbandonate, qualora ulteriori esperienze le smentiscano.

Nell'*Analisi delle sensazioni* Mach sostiene che la realtà non è altro che un insieme di **sensazioni**, cioè di elementi che sono al tempo stesso fisici e psichici, e che solo distinguendo all'interno di tale insieme, per mezzo appunto dell'analisi, gruppi di sensazioni connesse tra di loro, noi ci formiamo l'idea dei corpi fisici e dei soggetti psichici. A rigore, dunque, non esistono né sostanze materiali (corpi), né sostanze spirituali (anime), ma solo connessioni di sensazioni, cioè di colori, suoni, odori, ecc. Non esistendo la materia, non ha nemmeno senso parlare di spazio e tempo assoluti, come faceva Newton, ma tutto è relativo alle sensazioni.

Infine nell'opera su *Conoscenza ed errore* Mach afferma che la conoscenza è semplicemente il nostro modo di adattarci all'ambiente, quindi ha un'origine biologica ed è il risultato dell'evoluzione della specie. Il momento concettuale di essa, cioè in generale il linguaggio e le teorie, in particolare le **teorie scientifiche**, non sono altro che complessi di segni, o simboli, dei quali noi ci serviamo per riassumere un insieme di sensazioni, o di esperienze, o per prevederne di nuove. La scienza ha dunque un valore non teoretico, cioè di conoscenza della verità, ma soltanto pratico, cioè di adattamento all'ambiente, e più precisamente un **valore economico**, cioè di risparmio di esperienze, e quindi di lavoro.

Questa dottrina fu battezzata col nome di «empiriocriticismo» – cioè un criticismo analogo a quello di Kant, ma avente per oggetto non la ragione, bensì l'esperienza – dal filosofo tedesco **Richard Avenarius**, il quale giunse, indipendentemente da Mach, alle stesse conclusioni filosofiche.

Avenarius nacque nel 1843 a Parigi, da genitori tedeschi; ebbe anch'egli, come Mach, una formazione essenzialmente scientifica, ma nel campo della biologia e della fisiologia; collaborò con W. Wundt alla «Rivista trimestrale di filosofia scientifica» ed insegnò, come Mach, «filosofia induttiva» nell'università di Zurigo a partire dal 1877. Morì nel 1896. Le sue opere principali sono la *Kritik der reinen Erfahrung* (*Critica dell'esperienza pura*, 1888-90) e *Der menschliche Weltbegriff* (*Il concetto umano del mondo*, 1891).

La filosofia, secondo Avenarius, deve essere essenzialmente una critica dell'«esperienza pura», cioè dell'esperienza immediata, la quale non è altro che il concetto naturale del mondo, posseduto da ogni uomo prima di elaborare particolari concezioni scientifiche e filosofiche. L'**esperienza pura** precede la distinzione tra la sfera fisica e quella psichica, cioè tra il mondo e l'io, e non è altro che il risultato di un'interazione tra l'individuo e l'ambiente, la quale si colloca ad un livello puramente fisiologico, cioè di sistema nervoso. Solo successivamente, attraverso una serie di «introiezioni» del tutto illegittime, l'uomo si forma le diverse concezioni filosofiche del mondo, quali lo spiritualismo e il materialismo, tutte ugualmente infondate.

Il pensiero, come il linguaggio, non è altro che un'espressione pubblica dell'esperienza, fatta a scopo di comunicazione. La critica dell'esperienza consiste nel liberare il pensiero dalle concezioni filosofiche che si sono aggiunte all'esperienza pura, nel ritornare all'immediatezza di questa, eliminando tutto ciò che non è necessario ad essa, e nel cercare in tal modo di realizzare il minimo dispendio di forze, nel fare insomma «economia di pensiero». Per il suo fondamentale empirismo e la sua concezione economica della conoscenza, Avenarius giunge così a conclusioni analoghe a quelle di Mach.

Il convenzionalismo di Poincaré e Duhem

Una critica più rigorosa, non viziata da presupposti filosofici di tipo empiristico, fu condotta alle teorie scientifiche, rispettivamente matematiche e fisiche, dai francesi Poincaré e Duhem. **Henri Poincaré** (1854-1912) fu un matematico che si interessò anche di filosofia, disciplina alla quale dedicò opere come *La science et l'hypothèse* (*La scienza e l'ipotesi*, 1902), *La valeur de la science* (*Il valore della scienza*, 1905) e *Science et méthode* (*Scienza e metodo*, 1909). Partendo dalla constatazione che sono possibili diverse geometrie, quella euclidea e quelle non euclidee, Poincaré sostenne che i postulati della geometria sono puramente **convenzionali**, cioè sono definizioni che noi diamo degli oggetti mascherandole da assiomi, e pertanto ciascun sistema costruito su di essi non può avere alcuna pretesa di rappresentare la realtà fisica, ma deve essere soltanto coerente con se stesso, cioè deve rispettare soltanto il principio di non-contraddizione. La scelta tra diversi gruppi di postulati, e quindi tra diversi sistemi, deve rispondere, secondo Poincaré, soltanto ad un criterio di comodità.

Poincaré si occupò anche delle teorie fisiche, sostenendo che anch'esse possiedono una certa dose di convenzionalità, in quanto scelgono i fatti a cui interessarsi, isolandoli dagli altri e dandone una definizione che li costituisce in oggetti scientifici. Sulla base di tali definizioni le scienze elaborano le proprie spiegazioni, le quali non sono altro che ipotesi generali da sottoporre a continue verifiche e quindi suscettibili di essere abbandonate qualora risultino smentite dall'esperienza.

Pierre Duhem (1861-1916) fu invece un fisico, il quale scrisse anche opere di storia della scienza, quali le *Etudes sur Léonard de Vinci* (*Studi su Leonardo da Vinci*, 1906-

13) e il monumentale *Le système du monde* (*Il sistema del mondo*, 5 voll., 1913-17, più altri 5 postumi), nonché di riflessione filosofica sulla scienza, o epistemologia, quali *La théorie physique* (*La teoria fisica*, 1906). In quest'ultima opera egli sostenne che una **teoria fisica** non è una vera e propria spiegazione della realtà, ma è solo un insieme di proposizioni matematiche, coerenti fra di loro, il quale rappresenta nel modo più semplice, più completo e più esatto un insieme di leggi sperimentali, cioè di interpretazioni dei fenomeni osservati nell'esperienza.

Le teorie fisiche pertanto non sono né vere né false, ma sono soltanto più o meno approssimate, perciò sempre rivedibili, come risulta dalla storia della scienza. Nell'ambito di quest'ultima Duhem ha sostenuto che già nel XIV secolo erano state sviluppate, ad opera ad esempio di Oresme e Buridano, alcune teorie fisiche che precorrevano quelle di Galilei, pur coesistendo con concezioni filosofiche completamente diverse da quelle moderne. Ciò fu reso possibile proprio dalla relativa indipendenza delle teorie fisiche dalla concezione filosofica della realtà.

Le teorie fisiche, secondo Duhem, devono confrontarsi continuamente con i fatti empirici, ma nessun esperimento è mai in grado di provarle in modo definitivo, perché gli esperimenti sono sempre relativi a singole ipotesi contenute nell'insieme di una teoria, ed essi stessi sono a loro volta resi possibili da altre ipotesi contenute nella teoria stessa. Nessuna teoria fisica, dunque, è mai definitiva, e la smentita sperimentale di una ipotesi non è mai la prova della verità dell'ipotesi ad essa opposta, perché nessun fisico può mai essere sicuro di avere immaginato tutte le ipotesi possibili. Solo un confronto complessivo tra un insieme di ipotesi, cioè fra un'intera teoria fisica, e l'insieme delle leggi sperimentali può indurre a preferire una teoria ad un'altra. È proprio questa natura delle teorie scientifiche, secondo Duhem, ciò che rende possibile il **progresso della scienza**, il quale pertanto è un processo sempre aperto, poiché è sempre possibile che nuove teorie vengano a sostituire le precedenti.

2 SPIRITUALISMO, CONTINGENTISMO, INTUIZIONISMO E «FILOSOFIA DELL'AZIONE» IN FRANCIA

Ravaisson, Lequier, Renouvier e Lachelier

La Francia, come abbiamo visto, fu il primo paese europeo in cui si diffuse il positivismo, ad opera di Comte. Nello stesso periodo, tuttavia, si svilupparono in Francia anche altre filosofie, ad esso alternative, le quali si richiamarono da un lato allo spiritualismo di Maine de Biran e dall'altro al criticismo di Kant. Al primo si riallaccia esplicitamente, pur avendo subìto anche l'influenza di Schelling, **Félix Ravaisson** (1813-1900), autore di un famoso *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (*Saggio sulla Metafisica di Aristotele*, 1837-46) e della dissertazione dottorale *De l'habitude* (*Sull'abitudine*, 1839). La filosofia aristotelica, secondo Ravaisson, ha il merito di avere mostrato che il principio supremo della realtà è l'intelligenza, cioè lo spirito. Ciò non significa che la realtà si riduca tutta a spirito, ma che lo spirito può animare l'intera realtà, dando luogo a delle forme di vita in cui la materia si sottomette alle esigenze dello spirito grazie all'**abitudine**.

L'abitudine, per Ravaisson, è la forma fisica, materiale, esteriore, che viene a poco a poco assunta da un atto libero di volontà, cioè da una realtà squisitamente spirituale: essa, del tutto assente nella materia inorganica, è invece già in una certa misura

presente nel mondo vegetale, dove tuttavia è ancora dominata dalla necessità; è presente in misura maggiore nel mondo animale, dove si manifesta nell'istinto; ma si realizza pienamente nel mondo spirituale, vale a dire nella coscienza, da cui ha anche origine. La coscienza è essenzialmente «sforzo», come aveva sostenuto Maine de Biran, cioè tendenza ad un fine. Il finalismo tuttavia, secondo Ravaisson, è caratteristico di tutti i livelli di realtà in cui è presente l'abitudine.

A Kant si riallacciano invece **Jules Lequier** (1814-1862) e **Charles Renouvier** (1815-1903): il primo, in opere postume, pubblicate per lui dall'amico Renouvier, sostenne che, se la scienza presuppone come sua condizione la necessità, la coscienza al contrario presuppone come sua condizione la **libertà**; quest'ultima è, anzi, la condizione di ogni ricerca, come risulta dall'affermazione: «il fatto che io cerco implica il fatto che io sono libero». Ma la libertà, a sua volta, implica la responsabilità, e quindi l'esistenza di qualcuno a cui si deve rispondere delle proprie azioni, il quale non può essere che Dio. Su questa base teistica si inserisce, secondo Lequier, il cristianesimo, con la rivelazione dell'incarnazione e della redenzione. Il kantismo perviene così ad esiti nettamente spiritualistici.

Anche Renouvier, che peraltro fu scolaro di Comte, si richiama nei suoi scritti a Kant, traendone indicazioni che vanno nel senso di un superamento del positivismo. Negli *Essais de critique générale* (*Saggi di critica generale*, 1854-64), infatti, egli insiste soprattutto nel limitare la conoscenza al campo dei soli fenomeni e delle relazioni esistenti fra questi. Ma nella *Science de la morale* (*Scienza della morale*, 1869) egli individua il centro di tutte le relazioni, sia conoscitive sia morali, nella **persona**, intesa come coscienza e libertà; e nelle sue ultime opere, cioè la *Nouvelle monadologie* (*Nuova monadologia*, 1898) e il *Personnalisme* (*Personalismo*, 1903), egli giunge a postulare l'esistenza di Dio, inteso come persona perfetta, creatrice dell'uomo e del mondo.

A Kant si richiama infine anche **Jules Lachelier** (1834-1918), autore di *Du fondement de l'induction* (*Sul fondamento dell'induzione*, 1871), *Psychologie et métaphysique* (*Psicologia e metafisica*, 1885) e *Etudes sur le syllogisme* (*Studi sul sillogismo*, 1907). Egli sostiene che la natura è governata in astratto, cioè in superficie, da un ordine meccanicistico, ma in concreto, cioè realmente, da un ordine finalistico, che è poi l'ordine della contingenza, cioè della libertà. La realtà è pertanto fondamentalmente libertà, ossia spirito, il che induce ad ammettere, sia pure non attraverso una dimostrazione, ma mediante un atto di fede, che il fondamento di essa è Dio.

Émile Boutroux

Mentre per i pensatori finora esaminati si deve parlare, più che di reazione, di alternativa al positivismo, perché il loro pensiero si sviluppò contemporaneamente a quest'ultimo, richiamandosi a posizioni ad esso precedenti, a partire da Boutroux ha inizio la vera e propria reazione al positivismo, fondata su elementi nuovi, desunti soprattutto dalla riflessione sulla scienza.

Émile Boutroux nacque a Montrouge nel 1845, studiò a Parigi all'École Normale Supérieure, dove ebbe come maestro Lachelier, e in Germania, dove frequentò i corsi dello storico della filosofia antica Eduard Zeller (del quale tradusse in francese la *Filosofia dei Greci*, premettendovi un'ampia introduzione). Nel 1874 pubblicò la sua tesi di dottorato, che è an-

che la sua opera più famosa, cioè *De la contingence des lois de la nature* (*Sulla contingenza delle leggi della natura*), ed iniziò la carriera universitaria, durante la quale fu in contatto col cognato Poincaré, prima a Montpellier ed a Nancy, poi a Parigi all'École Normale ed alla Sorbona; qui ebbe per allievi Durkheim, Bergson e Blondel. Scrisse anche *L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine* (*L'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea*, 1895) e *Science et religion dans la philosophie contemporaine* (*Scienza e religione nella filosofia contemporanea*, 1908). Morì a Parigi nel 1921.

Secondo Boutroux le leggi di natura, che dal positivismo erano considerate espressioni di una connessione necessaria tra i fatti, sono invece **contingenti**, cioè esprimono connessioni realmente esistenti, ma non necessarie, le quali dunque potrebbero anche non esserci. Esse hanno, al massimo, una necessità ipotetica, cioè esistente solo se si verificano determinate condizioni, ma non mai una necessità assoluta. Tale necessità ipotetica è quella espressa dalle argomentazioni di tipo sillogistico, le cui conclusioni sono vere se sono vere le premesse. Ma l'ordine sillogistico è, secondo Boutroux, un ordine astratto, cioè esteriore, superficiale, mentre la realtà concreta è costituita da fatti accertabili solo attraverso l'esperienza.

Ciò significa che ciascun fatto non è predeterminato dai fatti ad esso precedenti, ma contiene rispetto a questi qualcosa di più, cioè un elemento nuovo, imprevedibile, espressione appunto della sua contingenza. Ogni fatto, insomma, prima di essere reale, è solo possibile, ed il possibile non contiene il reale, ma è invece contenuto in questo. La stessa legge di causalità, secondo Boutroux, non esprime una connessione necessaria, ma contiene sempre un certo margine di indeterminazione. Perciò il mondo, considerato nell'unità della sua esistenza reale, presenta una **indeterminazione radicale**.

L'indeterminazione e la contingenza del mondo si manifestano, secondo Boutroux, nel rapporto tra i vari livelli di realtà che lo costituiscono. Il più elementare tra questi è la materia inorganica, dotata solo di estensione e movimento, la quale è già espressione di un fatto contingente rispetto all'indeterminatezza dell'essere. Altrettanto contingente, rispetto alla materia inorganica, è la materia organica, cioè il mondo vivente, che rappresenta un elemento nuovo, non derivabile necessariamente dal livello precedente, e quindi non riducibile a questo. Infine è contingente rispetto alla stessa materia organica il mondo dello spirito, cioè la coscienza, che non deriva in alcun modo dalla materia, non è riducibile a questa ed è pertanto un elemento del tutto nuovo, una vera e propria **creazione**. Perciò la filosofia di Boutroux è stata chiamata «contingentismo».

Henri Bergson

La figura di maggiore rilievo della filosofia francese tra Ottocento e Novecento, ed insieme l'espressione più alta della reazione al positivismo, è indubbiamente **Henri Bergson**, autore di una complessa concezione della realtà ad orientamento intuizionistico.

Bergson nacque a Parigi nel 1859, da famiglia ebrea di origine polacca. Studiò all'École Normale, dove seguì i corsi di Boutroux, e nel 1889 pubblicò la sua tesi di dottorato dal titolo *Essai sur les donnés immédiats de la conscience* (*Saggio sui dati immediati della coscienza*), che ebbe un grande successo. Nel 1896 scrisse *Matière et mémoire* (*Materia e memoria*) e nel 1900 fu chia-

mato a insegnare al Collège de France, dove rimase sino al 1924, esercitando una grande influenza su numerosi allievi. Nel 1903 Bergson pubblicò l'*Introduction à la métaphysique* (*Introduzione alla metafisica*) e nel 1907 la sua opera più famosa, l'*Evolution créatrice* (*Evoluzione creatrice*). In seguito fu eletto membro dell'Accademia di Francia e nel 1928 ottenne il premio Nobel per la letteratura. Nel 1932 scrisse la sua ultima opera, *Les deux sources de la morale et de la religion* (*Le due fonti della morale e della religione*). Avvicinatosi sempre più al cattolicesimo, nel 1940, quando i nazisti occuparono Parigi, Bergson andò ugualmente a farsi schedare come ebreo, pur essendo esonerato da tale obbligo in virtù dell'età e della fama, al fine di testimoniare così la sua solidarietà verso gli ebrei perseguitati. Morì a Parigi nel 1941.

Nel *Saggio sui dati immediati della coscienza*, basandosi appunto sull'esperienza immediata della coscienza, Bergson osservò che il tempo vissuto da questa, quello di cui facciamo esperienza dentro di noi, è diverso dal tempo misurato dagli orologi e dai calendari, nel senso che un periodo di tempo considerato identico dagli strumenti di misurazione può essere vissuto come più breve o più lungo dalla coscienza, a seconda dello stato d'animo in cui ci si trova. In genere, ad esempio, il tempo della gioia è vissuto come più breve, mentre quello della sofferenza o della noia è vissuto come più lungo. Il tempo vero, secondo Bergson, è quello vissuto dalla coscienza, cioè la **durata reale –** in ciò egli si riallaccia alle considerazioni sul tempo fatte da s. Agostino –, mentre il tempo misurato dagli strumenti è il tempo cosmologico, cioè un tempo spazializzato, esteriore, astratto.

La coscienza, dunque, è per Bergson essenzialmente durata, cioè dimensione interiore, spirituale, non soggetta alle leggi della meccanica e quindi imprevedibile, contingente, libera. La **libertà**, a sua volta, è reale e consiste nell'essere causa delle proprie azioni, cioè nella spontaneità delle proprie iniziative. Noi sentiamo che siamo causa di ciò che facciamo, cioè sentiamo di essere liberi. La libertà, pertanto, anche se non è dimostrabile, può essere vissuta, esperita, cioè intuita. In *Materia e memoria* Bergson identifica la coscienza, cioè lo spirito, con la **memoria**, cioè con la coscienza del proprio passato, ed il corpo, cioè la materia, con la capacità che lo spirito ha di percepire la realtà. Non è, dunque, lo spirito che deriva dalla materia, come sosteneva il positivismo, ma in un certo senso è la materia che deriva dallo spirito.

Più precisamente, come Bergson chiarisce nell'*Evoluzione creatrice*, la materia e lo spirito derivano entrambi da un unico principio, da lui denominato *élan vital* (slancio vitale), il quale è all'origine di tutta la realtà. Si può pertanto dire che la realtà è il risultato di un'evoluzione, come sosteneva il positivismo (Spencer), ma non di un'evoluzione predeterminata, svolgentesi secondo le leggi della necessità, dove ogni momento deriva necessariamente dal precedente ed è perciò riducibile ad esso, bensì di un'**evoluzione creatrice**, la quale cioè comporta sempre qualcosa di nuovo, di imprevedibile, di irriducibile ai momenti precedenti.

Anche la materia, come tutto ciò che esiste, deriva dallo slancio vitale, ma nel senso che è il residuo che si manifesta là dove lo slancio vitale si esaurisce, perdendo la sua capacità creativa. La materia, insomma, è uno slancio vitale inaridito, sclerotizzato, decaduto. Quando invece lo slancio vitale conserva la sua creatività, esso dà luogo alle realtà più alte: il mondo vivente, caratterizzato dalla presenza dell'**istinto**, ed il mondo dello spirito, caratterizzato dalla presenza dell'**intelligenza**. Queste sono le due facoltà attraverso le quali, rispettivamente, gli animali e gli uomini si adattano all'ambiente e lo dominano. I diversi livelli di realtà, tuttavia, non derivano l'uno dall'altro, perché lo slancio vitale, secondo Bergson, agisce in direzioni diverse, cioè si

ramifica in una molteplicità di realtà più o meno complesse: la materia inerte, gli esseri viventi, gli esseri intelligenti.

La realtà, costituita dall'evoluzione creatrice, può essere colta nella sua essenza profonda, cioè nello slancio vitale che la anima, soltanto dall'**intuizione**. Questa non è, secondo Bergson, una conoscenza astratta, discorsiva, mediata, come l'intelligenza, che è la facoltà da cui derivano le varie scienze e di cui l'uomo si serve per dominare la realtà attraverso la tecnica. L'intuizione è, al contrario, immediata come l'istinto, solo che, a differenza di quest'ultimo, non è rivolta a fini pratici di adattamento e di dominio, ma solo a cogliere l'essenza profonda del reale. Se l'intelligenza è l'organo della scienza, cioè della conoscenza superficiale, astratta, l'intuizione è l'organo della **metafisica**, la quale per Bergson è la conoscenza profonda, concreta. Abbiamo così, contro il positivismo, una riabilitazione della metafisica, ma di una metafisica di tipo non dimostrativo, bensì intuitivo, per cui si è parlato di intuizionismo bergsoniano.

Nella sua ultima opera, *Le due fonti della morale e della religione*, Bergson ha spiegato la morale come prodotto di due diverse fonti, da un lato la pressione sociale, cioè l'influenza della società in cui si vive, la quale costringe a determinati comportamenti, e dall'altra l'amore verso l'umanità. La pressione sociale dà origine alla morale convenzionale, borghese, fatta essenzialmente di obblighi verso la società in cui si vive, concepita come **società chiusa**, cioè limitata a coloro che la compongono; invece l'amore per l'umanità dà origine alla morale spontanea, eroica, fatta di amore verso tutti gli uomini, cioè verso una **società aperta**, quale è appunto l'intera umanità. Quest'ultima, secondo Bergson, non è altro che la morale ebraica dell'amore, la quale ha trovato la sua piena realizzazione nella morale cristiana.

Un discorso analogo egli sviluppa a proposito della religione. Anche questa può avere due fonti, cioè la funzione fabulatrice dello spirito umano, che porta alla costruzione di miti e divinità fantastiche, e lo spirito mistico. La prima fonte dà origine alla **religione statica**, la quale, sia nella forma di religione naturale sia in quella di religione istituzionalizzata, ha essenzialmente una funzione di conservazione sociale. La seconda fonte, invece, dà origine alla **religione dinamica**, cioè alla religione dei santi e dei mistici, caratterizzata essenzialmente dall'amore verso Dio. Mentre la prima è espressione dell'istinto e dell'intelligenza, la seconda è espressione dell'intuizione.

Newman, Ollé-Laprune, Blondel e il modernismo

Nel clima di reazione al positivismo che caratterizza la filosofia francese tra Ottocento e Novecento si inserisce anche la cosiddetta «filosofia dell'azione», cioè l'orientamento filosofico culminato in Blondel, ma preparato dalla diffusione in Francia del pensiero del cardinale Newman e dall'insegnamento di Ollé-Laprune.

John Henry Newman (1801-1890) era un prete anglicano convertitosi al cattolicesimo nel 1845 e divenuto cardinale nel 1879, che nell'opera *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (*Saggio in aiuto di una grammatica dell'assenso*) aveva distinto due forme possibili di «assenso» ad un'idea: quello puramente intellettuale, che si presta con l'intelligenza, e quello invece reale, che consiste in un'adesione della volontà. La fede religiosa, per Newman, è costituita dal secondo tipo di assenso, che è il più profondo: esso spiega, ad esempio, la forza e la vitalità del cristianesimo.

Léon Ollé-Laprune (1839-1898), professore all'Ecole Normale di Parigi ed autore di varie opere, tra cui la più famosa è *De la certitude morale* (*Sulla certezza morale*, 1880), riprese da Newman la distinzione tra certezza astratta, prodotta dall'intelletto, e certezza morale, prodotta dalla volontà. Solo quest'ultima può farci attingere le verità filosofiche, cioè la legge morale, la libertà, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Ma Ollé-Laprune non si riallaccia solo al primato kantiano della ragione pratica, bensì riprende anche un'idea della morale aristotelica – alla quale dedicò il suo *Essai sur la morale d'Aristote* (*Saggio sulla morale di Aristotele*, 1881) –, secondo cui il fondamento dell'intera vita morale è l'essenza stessa dell'uomo, cioè la sua realizzazione, la pienezza della sua vita.

Di Ollé-Laprune fu scolaro, all'Ecole Normale, **Maurice Blondel** (1861-1949), professore fino al 1927 nelle università di Lilla e di Aix-en-Provence, la cui opera più famosa, che ha dato il nome alla sua intera filosofia, è la sua tesi di dottorato, intitolata *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (*L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, 1893). Successivamente Blondel scrisse la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (*Lettera sulle esigenze del pensiero contemporaneo in materia di apologetica e sul metodo della filosofia nello studio del problema religioso*, 1896), *Le problème de la philosophie catholique* (*Il problema della filosofia cattolica*, 1932), *La pensée* (*Il pensiero*, 1934), *L'Etre et les êtres* (*L'Essere e gli esseri*, 1935), *La philosophie et l'esprit chrétien* (*La filosofia e lo spirito cristiano*, 1944-46).

Nell'*Azione* Blondel sostiene che l'essenza della vita umana, cioè la sua espressione più tipica, è appunto l'**azione**. Questa, a sua volta, è il prodotto di una dialettica incessante tra la «volontà volente», ossia la volontà che vuole realizzarsi completamente, e la «volontà voluta», ossia ciò che della volontà si riesce a realizzare nell'azione concreta. Tra le due, infatti, c'è sempre contrasto, perché la volontà voluta è sempre inferiore alla volontà volente, cioè nell'azione non si riesce mai a realizzare completamente ciò che si vuole. Tale contrasto, che è poi il contrasto tra l'ideale e il reale, fa sì che dall'azione rinasca di continuo una nuova volontà volente, la quale si realizza di nuovo in una volontà voluta ad essa inadeguata, la quale riproduce sempre una nuova volontà volente, e così via.

Se tale processo continuasse all'infinito, osserva Blondel, esso renderebbe vana la volontà, e l'azione, cioè l'intera vita umana, perderebbe qualsiasi senso. Ci deve essere pertanto, per garantire un senso alla vita, un essere nel quale il contrasto tra ideale e reale finalmente si plachi, nel quale cioè l'ideale si realizzi pienamente nel reale e quest'ultimo sia perfettamente adeguato all'ideale: questi non può essere che l'Assoluto, cioè Dio. Dio, dunque, è richiesto dall'azione come condizione necessaria ad assicurarle un senso, cioè come condizione del senso stesso della vita umana. Questo metodo per dimostrare l'esistenza di Dio partendo dall'azione è chiamato dallo stesso Blondel, nella *Lettera* citata, **metodo di immanenza**, perché mostra che l'esigenza di Dio è immanente alla stessa esistenza dell'uomo.

Si noti come il Dio che viene dimostrato per mezzo del metodo di immanenza non è soltanto l'Assoluto trascendente di cui parla la metafisica, ma è il Dio che dà un senso all'esistenza umana, cioè il Dio della fede. Perciò Blondel precisa che il metodo di immanenza mostra la presenza nella natura dell'esigenza del soprannaturale: esso insomma serve non a costruire una metafisica, ma a mostrare la necessità di una reli-

gione, in particolare di quella religione che per Blondel è l'unica capace di dare un senso alla vita, cioè la religione cristiana cattolica. Si tratta, pertanto, di un metodo essenzialmente apologetico.

Blondel ha presentato la sua filosofia esplicitamente come **filosofia cattolica**, opponendosi, in un famoso dibattito svoltosi in Francia all'inizio degli anni Trenta sul concetto di «filosofia cristiana», sia a chi negava la possibilità stessa di tale espressione, in quanto lesiva dell'autonomia del filosofare (Bréhier), sia a chi le attribuiva un significato puramente storico, riferendosi alla filosofia influenzata dal cristianesimo (Gilson). Per Blondel la filosofia, in quanto riflessione sull'esistenza umana, è necessariamente cattolica, pur restando del tutto autonoma come filosofia, perché la necessità della fede cristiana è intrinseca all'esistenza stessa. Nelle sue ultime opere tuttavia, cioè *Il pensiero* e *L'Essere e gli esseri*, Blondel si è accostato alle posizioni della metafisica tradizionale, affermando da un lato il necessario riferimento del pensiero all'essere (realismo) e dall'altro l'implicazione, da parte di ogni essere, di un Essere in quanto tale, che è Dio stesso.

Al metodo di immanenza teorizzato da Blondel si è richiamato, in chiara polemica contro la metafisica di tradizione tomistica, che la Chiesa cattolica aveva nel frattempo proposto come la base più sicura per la fede cristiana (con l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII nel 1879), il cosiddetto **modernismo**, cioè un movimento di apologetica cattolica rappresentato in Francia soprattutto da Lucien Laberthonnière (1860-1932) e Alfred Loisy (1857-1940), in Inghilterra da George Tyrrell (1861-1909) ed in Italia da Ernesto Buonaiuti (1881-1946).

Laberthonnière, in un'opera famosa dal titolo *Réalisme chrétien et idéalisme grec* (*Realismo cristiano e idealismo greco*, 1905), contrappose il cristianesimo alla filosofia greca, sostenendo che quest'ultima riduce tutto soltanto a idea, cioè a costruzione intellettuale, mentre il cristianesimo afferma la realtà dell'esperienza umana e ritrova all'interno di questa l'esigenza reale di Dio e del soprannaturale. Le stesse verità rivelate, secondo Laberthonnière, hanno senso solo all'interno della coscienza dell'uomo. Loisy, autore di scritti di storia delle religioni, quali *La religion d'Israel* (*La religione di Israele*, 1901), *L'Evangile et l'Eglise* (*Il Vangelo e la Chiesa*, 1902), *Etudes évangéliques* (*Studi evangelici*, 1902), sostenne anch'egli che i dogmi della religione hanno senso soltanto nella coscienza del credente, ed aggiunse che, evolvendosi quest'ultima nella storia, gli stessi dogmi hanno una storia, cioè assumono formulazioni diverse a seconda del contesto storico e culturale a cui appartengono coloro che credono in essi. Il modernismo fu condannato dalla Chiesa cattolica con l'enciclica *Pascendi* di Pio X nel 1907.

3 SPIRITUALISMO, NEOIDEALISMO E MARXISMO IN ITALIA

Mamiani, Bonatelli e Acri

Contemporaneamente allo sviluppo del positivismo, si ebbe in Italia una prosecuzione dello spiritualismo che aveva caratterizzato la filosofia del periodo risorgimentale, connotato da elementi di carattere platonizzante e con esiti generalmente favorevoli alla fede cattolica. Tale posizione è rappresentata anzitutto da **Terenzio Mamiani della Rovere** (1799-1885), patriota impegnato nei moti risorgimentali e poi

ministro dell'istruzione nel governo Cavour, professore nelle università di Torino e di Roma, autore, oltre che di un'opera criticata da Rosmini, nella quale professava un generico empirismo (*Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, 1834), di altri scritti più tardi, quali *Dell'ontologia e del metodo* (1841), *Dialoghi di scienza prima* (1846), *Confessioni di un metafisico* (1865) e *Meditazioni cartesiane* (1869). In questi ultimi egli aderì ad una filosofia da lui stesso definita «platonismo», la quale comprendeva l'ammissione di una realtà esterna al pensiero e la possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio (soprattutto mediante l'argomento ontologico).

Più impegnato in un'attività specificamente filosofica fu invece **Francesco Bonatelli** (1830-1911), professore all'università di Padova, dove il suo insegnamento costituiva l'alternativa spiritualistica a quello positivistico di Ardigò, ed autore di *Pensiero e conoscenza* (1864) e *La coscienza e il meccanismo interiore* (1872). Richiamandosi a filosofi tedeschi quali Herbart e Lotze, Bonatelli sostenne da un lato la distinzione tra pensiero ed essere, e dall'altro la distinzione, all'interno della coscienza, tra libertà e necessità. Merita di essere ricordato, infine, il nome di **Francesco Acri** (1834-1913), professore all'università di Bologna, perché contribuì alla diffusione dello spiritualismo traducendo in italiano i più famosi dialoghi di Platone.

De Sanctis, Spaventa, Vera e Jaja

Già nel periodo del Risorgimento, e poi anche dopo la costituzione del regno d'Italia, si sviluppò a Napoli un orientamento filosofico di importanza europea e destinato a dominare per quasi un secolo la filosofia italiana, il quale si caratterizzò come ripresa del pensiero di Hegel ed è comunemente noto come neohegelismo o **neoidealismo napoletano**. I suoi maggiori rappresentanti, cioè De Sanctis e Spaventa, furono anche politicamente impegnati prima nella lotta contro la monarchia borbonica e poi nel tentativo di dare una coscienza nazionale al nuovo Stato italiano sorto nel 1861. A questo scopo la filosofia hegeliana, da essi interpretata in senso nettamente idealistico, sembrava fornire le basi per una concezione etica ed al tempo stesso laica dello Stato, quale era richiesta dalla nuova classe dirigente, nota col nome di «Destra storica».

Francesco De Sanctis (1818-1883), prima esule a Torino e a Zurigo e poi ministro dell'istruzione del regno d'Italia, è noto soprattutto come critico letterario ed autore della famosa *Storia della letteratura italiana* (1870-72), ma si interessò anche di filosofia, traducendo la *Logica* di Hegel e studiando a fondo soprattutto la sua estetica. Egli anzi elaborò una propria originale concezione dell'arte come espressione autonoma dello spirito, cioè non riducibile ad altre attività spirituali, e come unità organica di forma e contenuto (contro il formalismo neoclassico ed il contenutismo romantico).

La figura più importante del neoidealismo napoletano è però **Bertrando Spaventa** (1817-1883), esule anch'egli a Torino durante il Risorgimento e poi, dal 1861, professore all'università di Napoli. Egli fu anzitutto autore di studi sulla filosofia italiana del Rinascimento (Bruno, Campanella) e dell'Ottocento (Rosmini e Gioberti), pubblicati postumi da Giovanni Gentile col titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1908). La sua attenzione si concentrò però soprattutto su Hegel,

a cui dedicò una famosa memoria, *Le prime categorie della logica di Hegel* (1864), e poi gli *Studi sull'etica di Hegel* (1869). Da Hegel sono interamente ispirati anche i suoi *Princìpi di filosofia* (1867) ed a Hegel è dedicato un *Frammento inedito* del 1880, pubblicato anch'esso postumo da Gentile.

Nel libro su *La filosofia italiana* Spaventa, che già aveva aderito alla dottrina di Hegel, presentò la filosofia italiana del Rinascimento come un precorrimento della grande filosofia europea dell'età moderna, e precisamente Telesio, Campanella e Bruno come precursori rispettivamente di Bacone, Cartesio e Spinoza. A questa specie di emigrazione della grande filosofia dall'Italia all'Europa nel corso dell'età moderna sarebbe seguito, secondo Spaventa, un ulteriore sviluppo di tale filosofia con Kant e Hegel e un ritorno della stessa dall'Europa all'Italia nella prima metà dell'Ottocento, ad opera di Galluppi, Rosmini e Gioberti (in questi due ultimi autori egli vide l'equivalente italiano rispettivamente di Kant e di Hegel), sì da instaurare una vera e propria **circolazione della filosofia** tra l'Italia e il resto d'Europa. In tal modo Spaventa attuava per la storia della filosofia una rivalutazione della tradizione nazionale, analoga a quella compiuta da De Sanctis per la storia della letteratura.

Il contributo specificamente filosofico di Spaventa fu la sua interpretazione delle prime tre categorie della logica hegeliana (essere, nulla, divenire), avanzata in risposta alla critica di Trendelenburg, cioè all'obiezione che da due concetti statici come il puro essere ed il puro nulla non potrebbe sorgere alcun divenire. Spaventa interpreta infatti la seconda di tali categorie, cioè il nulla, come negazione dell'essere, e ritiene che tale negazione non possa essere che il pensiero. Perciò già nella logica, che per Hegel è la dottrina dell'idea, Spaventa vede all'opera il pensiero, cioè lo spirito, che egli chiama la **Mente**. In questo egli è forse più vicino a Kant che a Hegel, perché considera come principio di tutte le categorie l'«io penso», cioè l'appercezione trascendentale.

In ogni caso Spaventa ritenne di compiere una «riforma della dialettica hegeliana» analoga a quella compiuta in Germania da Kuno Fischer, per cui l'intero sistema di Hegel si riduce alla logica, intesa come filosofia dello spirito. La sua difesa di Hegel venne del resto apprezzata nella rivista «Der Gedanke», organo della Società Filosofica di Berlino, da Karl Michelet, il *leader* degli hegeliani dell'epoca. Il significato filosofico della riforma spaventiana è la riduzione dell'intera realtà allo spirito, cioè l'identificazione, come lo stesso Spaventa dichiara, della realtà con la «mentalità». Inoltre, Spaventa riprende da Hegel la concezione dello **Stato etico**, cioè dello Stato come istituzione in cui si realizza compiutamente l'eticità dell'uomo, indipendentemente da qualsiasi riferimento alla religione. Perciò egli è stato considerato il *leader* spirituale della Destra storica, statalista e laicista.

Un altro hegeliano napoletano di un certo rilievo fu **Augusto Vera** (1813-1885), vissuto prima in Francia, dove tradusse in francese l'*Enciclopedia* di Hegel e pubblicò l'*Introduction à la philosophie de Hegel* (*Introduzione alla filosofia di Hegel*, 1855), e poi, dal 1861, anch'egli professore all'università di Napoli. A differenza di Spaventa, Vera fu hegeliano ortodosso, perciò meno originale, ed interpretò Hegel nel senso della destra hegeliana, cercando cioè di conciliare la sua filosofia con la religione cristiana.

Infine fu hegeliano **Donato Jaja** (1839-1914), scolaro di Spaventa a Napoli e poi professore a Pisa, dove ebbe come allievo alla Scuola Normale il giovane Giovanni Gentile. Come risulta anche dai titoli delle sue opere (*Origine storica ed esposizione del-*

la «Critica della ragion pura» di E. Kant, 1869; *Dell'«a priori» nella formazione dell'anima e della coscienza*, 1883; *Sentire e pensare*, 1886; *L'intuito nella conoscenza*, 1894), Jaja si interessò soprattutto a Kant ed interpretò, come Spaventa, Hegel attraverso Kant, affermando la priorità su tutto dell'Io trascendentale. Scolari di Spaventa furono anche **Francesco Fiorentino** (1834-1884) e **Felice Tocco** (1845-1911), i quali scrissero soprattutto opere di storia della filosofia di ispirazione kantiano-hegeliana.

Labriola

Una posizione alternativa al positivismo, ma da un punto di vista non idealista, bensì marxista, è anche quella di **Antonio Labriola** (1843-1904), scolaro anch'egli di Spaventa a Napoli e poi professore all'università di Roma, dove ebbe come ascoltatore Benedetto Croce. Dopo essere stato, in giovinezza, hegeliano, Labriola si accostò al pensiero di Herbart, ma, schieratosi intorno al 1890 sulle posizioni del socialismo, aderì al pensiero di Marx, di cui tuttavia valorizzò la componente hegeliana, cioè la dialettica. Nei *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia* (editi da Croce, 1895-97) Labriola ribadisce infatti, contro il revisionismo di Bernstein (cfr. pp. 282 sgg.), il carattere scientifico del marxismo, che consiste nel vedere la necessità della società socialista come esito inevitabile della lotta di classe che caratterizza il capitalismo.

Egli afferma inoltre, in polemica col positivismo, la **concezione materialistica della storia**, dove per «materia» si intendono essenzialmente i rapporti di produzione e le forme che via via questi assumono nello sviluppo dialettico della storia. I rapporti economici costituiscono, per Labriola, la base dell'intero processo storico, il quale tuttavia è unitario, perché all'interno di esso i fattori materiali interagiscono con quelli spirituali e determinano, insieme con essi, la vita sociale, cioè la cultura. La storia – secondo Labriola – è insomma storia del lavoro, e poiché il lavoro è attività sociale, essa è essenzialmente storia della società. La storia infine è progresso, inteso non come sviluppo fatalistico e meccanico, ma come processo complesso, suscettibile anche di valutazioni diverse, e comunque sempre relative.

Croce

Alla tradizione idealistica è riconducibile anche il pensiero di **Benedetto Croce**, che con Gentile è stato certamente il maggior filosofo italiano del Novecento.

Croce nacque a Pescasseroli nel 1866, da famiglia di proprietari terrieri filoborbonici. Fece gli studi liceali a Napoli, nel collegio dei barnabiti, e nel 1883 perdette entrambi i genitori nel terremoto di Casamicciola (isola d'Ischia), dove la famiglia si era recata in villeggiatura. Perciò fu ospitato a Roma in casa del suo secondo cugino Silvio Spaventa, fratello di Bertrando, che era di idee liberali e che influì, sotto questo aspetto, sul suo modo di pensare. Qui Croce seguì all'università i corsi di Labriola, allora herbartiano, senza tuttavia concludere mai gli studi universitari. Tornato nel 1886 a Napoli, si dedicò a studi di storia, di critica letteraria e di estetica, ispirandosi soprattutto alle opere di Francesco De Sanctis e di Vico. Risultato di questi primi studi fu la memoria intitolata *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1894).

Nel 1895 Labriola gli inviò i suoi saggi su Marx, che Croce pubblicò, ed in tal modo lo indusse ad occuparsi di economia e di marxismo, con una serie di studi che approdarono al-

la pubblicazione di *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900). Nel 1896, tuttavia, Croce conobbe Giovanni Gentile, col quale strinse immediatamente amicizia e dal quale fu indotto ad occuparsi più intensamente di filosofia, specialmente della filosofia hegeliana, a cui del resto lo rinviavano anche l'influenza di De Sanctis e di Labriola. Con Gentile fondò, nel 1903, la rivista «La Critica», destinata ad avere un'influenza enorme sulla cultura storico-letteraria italiana del Novecento.

Croce continuava tuttavia ad occuparsi di estetica ed infatti pubblicò nel 1902 la sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, che ebbe un grande successo e lo rese famoso in tutto il mondo. Ad essa seguirono le altre tre parti di quella che Croce chiamò la sua «Filosofia dello Spirito», cioè la *Logica come scienza del concetto puro* (1905), la *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1908) e il volume *Teoria e storia della storiografia* (1917). Nel frattempo Croce continuò i suoi studi su Hegel, che trovarono espressione nella monografia dal titolo *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, pubblicata nel 1906 e riedita nel 1951 col titolo *Saggio sullo Hegel*. Nel 1910 fu nominato senatore del regno e nel 1920-21 ministro della pubblica istruzione.

L'avvento del fascismo (1922) vide Croce dapprima su posizioni di attesa e poi, dopo l'assassinio di Giacomo Matteotti, in un atteggiamento di netta opposizione, che rimase immutato per tutta la durata del regime e fece di lui un punto di riferimento per tutta la cultura antifascista. Ciò contribuì alla rottura dei rapporti con Gentile, che invece aveva aderito al fascismo. Nel 1944 Croce fu ministro senza portafoglio nel secondo governo Badoglio e nel primo governo Bonomi; fino al 1947 fu anche presidente del partito liberale italiano. In quell'anno fondò l'Istituto Italiano di Studi Storici, destinandogli come sede una parte della sua residenza napoletana (dove ancora oggi si trova, intitolato a suo nome). Morì nel 1952. Oltre alle opere sopra citate, Croce pubblicò numerosi altri volumi, tra i quali presentano un interesse filosofico *Problemi di estetica*, *La filosofia di Gian Battista Vico*, *Nuovi saggi di estetica*, *Etica e politica*, *Ultimi saggi*, *La poesia*, *La storia come pensiero e come azione*, *Il carattere della filosofia moderna*, *Discorsi di varia filosofia*, *Filosofia e storiografia*, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*.

Nel suo primo scritto filosofico, la memoria su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, influenzata soprattutto dal pensiero di De Sanctis, Croce sostenne che il lavoro dello storico, da lui praticato sino a quel momento, è riconducibile più all'arte che alla scienza, perché – come l'arte – ha per oggetto l'individuale, cioè il concreto, mentre la scienza ha per oggetto l'universale, cioè l'astratto. Questo fu il germe della prima distinzione da lui introdotta fra le attività dello spirito, quella appunto fra l'**arte**, intuizione dell'individuale, e la scienza, conoscenza dell'universale. Nella successiva opera su *Materialismo storico ed economia marxistica*, influenzata dal marxismo di Labriola, Croce riconobbe l'importanza che ha, nelle attività umane, l'**economia**, intesa come ricerca dell'utile, la quale è autonoma dall'etica, intesa come ricerca del bene, anche se non deve essere concepita materialisticamente, come fa il marxismo, ma deve essere riconosciuta anch'essa come un'attività spirituale.

Alla riflessione sull'arte Croce dedica poi la sua prima opera filosofica importante, cioè l'*Estetica*, in cui definisce l'arte come intuizione dell'individuale che prescinde dalla sua esistenza (della quale si occupa invece la storia), quindi si esprime in un'immagine, ed è accompagnata dal sentimento, cioè è **intuizione lirica**. La categoria sotto la quale si riconduce l'arte è il **Bello**, che è distinto ed indipendente da altre categorie dello spirito quali il Vero ed il Bene. L'arte, perciò, è autonoma sia dalla conoscenza sia dall'etica, cioè non ha il compito né di istruire né di educare, ma ha valore di per sé, cioè è fine a se stessa (*ars gratia artis*). Come categoria dello spirito, il Bello non esiste in natura, ma solo nell'arte. Il contenuto di questa è inseparabile dalla

sua forma, nella quale si esprime appunto l'intuizione estetica. Del tutto estrinseche all'arte sono le distinzioni dei generi letterari, o le diverse tecniche espressive: l'unica cosa che conta, nell'opera d'arte, è la «poesia», cioè la liricità dell'intuizione in essa espressa.

Del tutto diversa dall'arte è la conoscenza per concetti, cioè la conoscenza dell'universale, alla quale Croce dedicò la sua *Logica*. Qui, però, egli distinse i concetti astratti, che colgono l'universale separatamente dall'individuale e sono i concetti delle scienze, e i **concetti concreti**, che colgono l'universale nell'individuale e sono i concetti della **filosofia**. Solo questi ultimi, secondo Croce, sono autentici, cioè conoscono il **Vero**, mentre i primi sono soltanto «pseudoconcetti», cioè falsi concetti, i quali tuttavia hanno un valore pratico, in quanto utili per dominare la natura.

Grazie alla concretezza dei veri concetti, in filosofia il giudizio definitorio, che esprime l'essenza universale, viene a coincidere col giudizio di esistenza, che si riferisce sempre a un'esistenza individuale; perciò la filosofia viene a coincidere con la **storia**, cioè con la comprensione concettuale del fatto individuale. La filosofia insomma, conoscenza del Vero, non è altro, come Croce sostiene in *Teoria e storia della storiografia*, che una «metodologia della storia». Con questa dottrina Croce riprende l'eredità di Vico, secondo il quale l'unica realtà di cui l'uomo possa avere conoscenza vera è appunto la storia. Al tempo stesso la storia cessa di appartenere alla categoria dell'arte, a cui Croce l'aveva ricondotta nel suo primo scritto filosofico – perché l'arte, come abbiamo visto, non si occupa dell'esistenza – per identificarsi invece con la stessa filosofia, cioè con l'universale concreto.

Fare filosofia, dunque, significa essenzialmente comprendere la storia, ma quest'ultima, benché fatta dall'uomo, è per Croce, a differenza che per Vico, l'unica realtà esistente, cioè è lo stesso spirito assoluto che si realizza nel tempo (in ciò consiste il famoso **storicismo** crociano, cioè la sua riduzione della realtà a storia). Comprendere la storia, inoltre, significa comprendere la razionalità, cioè la necessità, di questa realizzazione. Perciò ogni valutazione di ordine morale, nel fare storia, è fuori luogo. Ciò vale tuttavia per la storia passata, cioè già fatta, nei confronti della quale l'unico atteggiamento che si deve assumere è quello della comprensione mediante il pensiero; non vale, invece, per la storia da farsi, cioè per la storia come azione, nei confronti della quale lo spirito, che per Croce è pur sempre spirito umano, gode della più assoluta **libertà**. Questa distinzione è sostenuta da Croce in *La storia come pensiero e come azione*, che pertanto vuole conciliare la necessità della comprensione con la libertà dell'azione.

L'attività teoretica e l'attività pratica, cioè appunto la conoscenza e l'azione, sono secondo Croce le due attività fondamentali e distinte dello spirito umano, le due «forme» di esso, ciascuna delle quali può avere per oggetto sia l'individuale sia l'universale, può cioè articolarsi in due diversi «momenti». Mentre la conoscenza dell'individuale e quella dell'universale sono costituite, come abbiamo visto, rispettivamente dall'arte e dalla filosofia, l'azione, ossia la decisione della volontà, o volizione, che ha per oggetto l'individuale, cioè l'**Utile**, è l'attività economica, mentre quella che ha per oggetto l'universale, cioè il **Bene**, è l'azione morale. La riflessione filosofica su queste due attività è la «filosofia della pratica», esposta nell'opera omonima, la quale comprende la scienza dell'economia, o «economica», e la scienza della morale, o «etica».

Il Bello, il Vero, l'Utile ed il Bene sono insomma quattro categorie dello spirito, distinte ed autonome l'una dall'altra, e quindi irriducibili l'una all'altra. Tra le attività

dello spirito non trovano posto, invece, né la religione, perché Croce nega l'esistenza di un Assoluto trascendente rispetto allo spirito umano che si esplica nella storia, né il diritto e la politica, che vengono da Croce ricondotti entrambi all'economia, perché a suo giudizio lo Stato ha come finalità esclusivamente l'utile (è evidente in questa posizione una certa influenza di Machiavelli).

A questo punto Croce è in grado di confrontarsi anche con Hegel, del quale apprezza, in *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, la scoperta del concetto come universale concreto, cioè come sintesi di opposti, e la filosofia dello spirito, cioè la concezione dello spirito come storia. Di Hegel, invece, egli rifiuta sia la logica, che ammette un'Idea assoluta e inconscia che precede la natura, sia la filosofia della natura, che pretende di trovare una razionalità nella natura, sia la filosofia della storia, che impone alla storia schemi concettuali precostituiti. Di Hegel, soprattutto, Croce respinge la concezione delle categorie dello spirito come **opposti**, che fa dell'arte, ad esempio, l'opposto della religione, destinato ad essere «superato» insieme con questo nella filosofia. Per Croce, al contrario, le categorie sono dei **distinti**, irriducibili l'uno all'altro, e solo all'interno di ciascuna di esse ha luogo la dialettica degli opposti, perché, ad esempio, il bello prende senso dalla sua opposizione al brutto, il vero dalla sua opposizione al falso, il bene dalla sua opposizione al male.

I distinti tuttavia non sono privi di relazione tra loro, perché lo spirito passa incessantemente dall'uno all'altro di essi, cioè dal bello al vero, dal vero all'utile e dall'utile al bene, ritornando poi dal bene al bello, per continuare circolarmente. Questo processo è da lui chiamato **nesso dei distinti**, o anche «circolarità dello spirito». Anche se, all'interno di un circolo, non ha senso chiedersi quale sia il primo momento, Croce, specialmente nei suoi ultimi scritti, sembra avere riconosciuto questo primato, e quindi la funzione di mettere in movimento l'intero processo, alla **vitalità**, che è poi la volizione dell'individuale, cioè la categoria dell'economia. La sua attenzione al concreto, cioè all'individuale, espressa soprattutto nel suo modo di fare la storia, costituisce del resto l'aspetto più interessante di tutta la sua opera.

Gentile

Giovanni Gentile nacque a Castelvetrano (Sicilia) nel 1875 e studiò alla Scuola Normale di Pisa, dove ebbe come maestro lo spaventiano Donato Jaja. Conclusi gli studi universitari, esercitò per alcuni anni l'insegnamento della filosofia nei licei (1898-1906). In questo periodo si dedicò, sulle orme di Bertrando Spaventa, allo studio della filosofia italiana dell'Ottocento, che approdò al saggio su *Rosmini e Gioberti* (1898), nonché allo studio del marxismo, cui dedicò il volume *La filosofia di Marx. Studi critici* (1899). Dello stesso Spaventa pubblicò le opere, unendovi il proprio saggio su *Bertrando Spaventa* (1900). Divenuto amico di Croce, fondò insieme con lui «La Critica», cui collaborò per alcuni anni. Nel 1906 fu nominato professore all'università di Palermo, nel 1914 in quella di Pisa e nel 1917, definitivamente, in quella di Roma.

Le opere principali di Gentile scritte in questi anni sono sia di storia della filosofia, come *Dal Genovesi al Galluppi* (1903), *La filosofia* (1904, nella «Storia dei generi letterari», ripubblicata in seguito come *Storia della filosofia italiana fino a L. Valla*), *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (1909), *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano* (1913), *Studi vichiani* (1915), *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (1917-23); sia di filosofia teoretica, quali *L'Atto del pensare come atto puro* (1912), *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1913-14), *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917), *Discorsi di religione* (1920), *La riforma dell'educazione* (1920).

Nel 1922, a differenza di Croce, Gentile aderì al fascismo, fu nominato senatore e ministro della pubblica istruzione (1922): in tale veste varò la riforma della scuola italiana che porta il suo nome. Ciò gli costò tuttavia la rottura dell'amicizia con Croce, da cui lo separavano ormai anche forti divergenze filosofiche. Nel 1925 Gentile fu nominato direttore dell'Istituto per l'Enciclopedia Italiana, fondata da G. Treccani, e come tale progettò e realizzò, con vari collaboratori, l'*Enciclopedia Italiana*. In questo periodo scrisse *Il pensiero italiano del Rinascimento* (1923), *Che cosa è il fascismo* (1925), *Fascismo e cultura* (1928), *Filosofia dell'arte* (1931), *La riforma della scuola in Italia* (1932), *Introduzione alla filosofia* (1933). Nel 1943 aderì anche alla repubblica di Salò e per questo fu ucciso dai partigiani a Firenze nel 1944. Nel 1946 uscì postuma la sua ultima opera, *Genesi e struttura della società*, scritta all'inizio del 1943.

Riallacciandosi a Spaventa, Gentile sostiene che l'**atto del pensare** è l'unica realtà, perché nessun oggetto è pensabile se non in rapporto con l'attività pensante del soggetto e dunque non esiste se non nell'atto in cui viene pensato (questa dottrina fu chiamata «attualismo»). Perciò egli, pur dichiarandosi hegeliano come Spaventa, afferma la necessità di una **riforma della dialettica hegeliana**, che elimini da essa la logica, la quale è soltanto la dialettica del «pensiero pensato», e la filosofia della natura, la quale non è affatto dialettica, per ridursi alla sola filosofia dello spirito, cioè alla dialettica del «pensiero pensante», che è appunto lo spirito inteso come Atto puro (Atto del pensare, o pensare in atto).

Naturalmente, per Gentile, il soggetto del pensare non è, per usare la terminologia di Fichte, l'«io empirico», cioè il soggetto individuale, bensì l'**Io trascendentale**, da lui identificato con l'«io penso» di Kant, nel quale soltanto, peraltro, hanno realtà, oltre che gli oggetti, anche i soggetti individuali. Questo Io trascendentale, o Atto del pensare, crea il proprio oggetto nell'atto in cui lo pensa, e nel pensarlo crea anche se stesso come atto del pensare, cioè pone se stesso mediante un atto di «autoctisi» (autocreazione).

Per esso nulla può essere «altro», cioè non solo non ci sono oggetti esterni, ma non ci sono nemmeno altri soggetti, perché questi possono essere riconosciuti come altri solo nell'atto in cui sono pensati, e dunque sono posti all'interno dell'atto del pensare. Conoscere, dunque, equivale a risolvere in sé l'oggetto, a ricondurre la molteplicità ad unità. Anche il processo educativo, secondo Gentile, non è altro che l'immedesimazione del maestro col discepolo nell'unica attività dello spirito. Come non esiste l'altro dal pensiero, così non esiste nemmeno l'errore, il quale è soltanto un momento dialettico della conoscenza della verità, non esiste il male, il quale è soltanto un momento necessario alla realizzazione del bene, e non esiste propriamente nemmeno la morte, la quale riguarda soltanto l'io empirico e non è che il ritorno di questo nell'Io trascendentale.

L'Atto del pensare, secondo Gentile, è **unico e indistinto**, quindi non esistono, come pretende Croce, attività dello spirito tra loro distinte, quali l'attività teoretica e l'attività pratica, perché queste distinzioni sono soltanto empiriche, mentre lo spirito è l'assoluto, e nell'assoluto è perfetta unità. Né esistono categorie dello spirito distinte l'una dall'altra, ma c'è un'unica categoria, che è lo stesso Atto del pensare. Questo, tuttavia, si sviluppa dialetticamente, secondo la dialettica hegeliana degli opposti. In esso, infatti, il soggetto pone l'oggetto come opposto a sé e si riconosce nell'oggetto come posto da sé, ritrovando in tale modo sé nell'altro. I momenti di questa dialettica, secondo Gentile, sono: l'**arte**, che è la pura soggettività, cioè il momento in cui lo spirito si esprime nella sua immediatezza, attraverso il sentimento; la **reli-**

gione, che è la pura oggettività, cioè il momento in cui lo spirito si concepisce come puro oggetto, privo di qualsiasi relazione con se stesso; infine la **filosofia**, che è la sintesi di soggettività ed oggettività, in cui lo spirito riconosce se stesso nell'oggetto e dunque concepisce se stesso come concreta relazione di sé con sé attraverso l'altro. Per l'unità di teoria e prassi, la filosofia, a sua volta, si identifica con la **vita** stessa. Nel momento dell'oggettività Gentile fa rientrare anche la **scienza**, la quale si distingue dalla filosofia per il suo carattere particolare, cioè perché ha per oggetto la parte, astratta dai suoi rapporti col tutto, mentre la filosofia ha per oggetto il tutto, cioè il concreto.

Le varie attività dello spirito, tuttavia, non coesistono l'una accanto all'altra, come vuole Croce, ma si risolvono l'una nell'altra, e tutte si risolvono nella filosofia. Quest'ultima a sua volta si identifica, come per Hegel, con la **storia della filosofia**, perché lo spirito è essenzialmente storia e la successione delle varie filosofie non è che la serie dei momenti attraverso cui lo spirito ha preso coscienza di sé, cioè non è che la successione dei momenti dell'unica Filosofia. La storia della filosofia si divide, secondo Gentile, in due grandi epoche, quella antica e medioevale, che è filosofia dell'oggettività, in cui lo spirito si concepisce ancora soltanto come oggetto, e quella moderna, che è filosofia della soggettività, in cui lo spirito si concepisce invece come soggetto. La filosofia moderna ha inizio con la filosofia italiana del Rinascimento, che Gentile interpreta come immanentismo e considera, al pari di Spaventa, antecedente della grande filosofia europea, la quale ritorna poi in Italia con Rosmini e Gioberti, interpretati in senso idealistico, nonché con lo stesso Spaventa.

Alle due grandi epoche della storia della filosofia corrispondono, secondo Gentile, due tipi di logica: 1) la **logica del pensato**, che studia gli elementi e le leggi del pensiero inteso, appunto, come «pensiero pensato», o «logo astratto», vale a dire il concetto inteso come il concepito (*conceptum*), il giudizio e il sillogismo, ed è sostanzialmente la logica aristotelica; 2) la **logica del pensare**, che studia il «pensiero pensante», o «logo concreto», cioè il processo del pensiero in atto, vale a dire l'atto del concepire (*conceptus*), del giudicare e del sillogizzare, ed è la dialettica hegeliana degli opposti, interpretata alla maniera di Spaventa. La prima è la logica che permette di comprendere il «fatto», cioè l'aspetto esteriore, astratto, della realtà, mentre la seconda permette di comprendere l'«atto», cioè il dinamismo interno della realtà, il suo farsi, che è il suo significato più profondo.

Poiché l'Atto del pensiero è assoluto, Gentile non esita a dichiarare che esso è Dio e che la sua filosofia è una forma di metafisica, anzi di religione, o addirittura di mistica, perché riconduce tutto a Dio e concepisce il pensiero stesso come immedesimazione con Dio. Solo che questo Dio non è altro che lo spirito umano considerato nella sua dimensione trascendentale, cioè universale, comune a tutti i soggetti. Perciò l'attualismo gentiliano è una filosofia rigorosamente immanentistica, anche se nel discorso del 1943, intitolato *La mia religione*, Gentile si professò cristiano e cattolico, ammettendo tra Dio e l'uomo, oltre all'unità, anche una certa distinzione.

Infine, nella sua ultima opera, *Genesi e struttura della società*, Gentile rivendicò anche una certa distinzione tra i vari individui umani intesi come **persone**, cioè come unità di individualità e universalità, riconoscendo che all'interno di ciascun individuo è contenuta l'esigenza della socialità (da lui chiamata *societas in interiore homine*), che l'istituzione in cui si esprime più compiutamente tale esigenza è lo Stato (al quale viene pertanto attribuita una funzione etica) e che l'attività attraverso cui l'individuo realizza la

collaborazione con tutti gli altri individui è il lavoro. Egli annuncia pertanto che all'umanesimo della cultura, realizzatosi già nel Rinascimento, deve sostituirsi ora l'**umanesimo del lavoro**. La riuscita di questo tentativo di recuperare il pluralismo, compiuto dall'ultimo Gentile, è tuttavia oggetto di interpretazioni contrastanti.

Varisco, Martinetti e Carabellese

Contemporaneamente allo sviluppo del neoidealismo di Croce e Gentile si ebbe in Italia una reviviscenza di filosofie spiritualistiche, tendenti a contrapporsi tanto al positivismo quanto allo stesso neoidealismo. Tra queste va ricordato il pensiero di **Bernardino Varisco** (1850-1933), professore all'università di Roma, le cui opere più note sono *Scienza e opinioni* (1901), *I massimi problemi* (1910) e *Dall'uomo a Dio* (postuma). Secondo Varisco non si può negare il valore conoscitivo della scienza, come fanno i neoidealisti, ma non si può nemmeno considerare la scienza come unica forma di accesso alla verità. Accanto ad essa va riconosciuta la funzione del sentimento, non necessariamente in contrasto con la ragione, il quale permette di riconoscere i valori, tra cui il valore della stessa persona umana e l'esistenza di un Dio trascendente e personale.

Decisamente a favore della metafisica si schierò **Piero Martinetti** (1872-1943), che fu professore a Milano e nel 1932 rinunciò alla cattedra per non prestare il giuramento di fedeltà al fascismo. Nelle sue opere, tra cui le più importanti sono *Introduzione alla metafisica* (1904), *La libertà* (1928), *Gesù Cristo e il cristianesimo* (1934) e *Ragione e fede* (1942), Martinetti sostenne infatti che la filosofia è metafisica perché ha per oggetto la totalità. Essa parte dall'esperienza, cioè dalla coscienza, intesa come unità di soggetto e oggetto, e scopre che l'esperienza non è tutta la realtà, per cui esiste anche una realtà che trascende l'esperienza ed è coscienza infinita, cioè spirito divino. Di tale coscienza infinita sono riflesso e manifestazione, secondo Martinetti, le singole coscienze finite. Ad essa bisogna elevarsi anche per via pratica, superando il male morale attraverso un'etica di tipo ascetico.

Infine, si schierò a favore di una metafisica anche **Pantaleo Carabellese** (1877-1948), scolaro di Varisco e suo successore all'università di Roma, autore di *Critica del concreto* (1921) e *Il problema teologico come filosofia* (1931). Anche per lui, infatti, la filosofia ha per oggetto un assoluto trascendente, che è l'Essere, cioè Dio, il quale è l'oggetto unico di una molteplicità di soggetti concreti, che sono gli individui. Solo di questi, tuttavia, si può dire che esistono, mentre di Dio si può dire solo che è e che esiste soltanto nella coscienza di coloro che hanno fede in lui.

4 Il neoidealismo in Inghilterra e negli Stati Uniti

Anche in Inghilterra, nella seconda metà dell'Ottocento, si produsse una reazione al positivismo, impersonato da J.S. Mill e da H. Spencer, la quale si espresse soprattutto in una forma di neoidealismo, richiamantesi esplicitamente a Hegel. Dall'Inghilterra, come vedremo, questo neoidealismo si trasmise poi negli Stati Uniti d'America. Abbiamo già visto che, agli inizi del secolo, in Inghilterra si erano manifestate idee

romantiche ed anti-illuministiche ad opera di poeti e scrittori come Coleridge e Carlyle. Successivamente comparvero anche vere e proprie dottrine filosofiche di tendenza neoidealistica con **James F. Ferrier** (1808-1864) e **John Grote** (1813-1866), i quali rivendicarono, contro Mill, l'esistenza di una coscienza che va oltre le semplici sensazioni, è unità di soggetto e oggetto e costituisce la vera realtà. Il fratello di John Grote, **Georges Grote** (1794-1871), rilanciò in Inghilterra lo studio dei filosofi antichi, soprattutto di Platone e Aristotele, dei quali apprezzò in modo particolare l'etica e la politica in quanto non individualistiche.

Stirling, Caird, Green

Il vero e proprio richiamo a Hegel avvenne tuttavia per la prima volta con **James H. Stirling** (1820-1909), discepolo di Carlyle, che nel 1865 pubblicò un libro intitolato *The Secret of Hegel* (*Il segreto di Hegel*), in cui egli tentava di rendere intelligibile alla cultura inglese la filosofia hegeliana, spiegando che «il segreto» di essa consiste nella dottrina dell'universale concreto, capace di conciliare in sé tutte le opposizioni. In realtà Stirling interpretava Hegel alla luce di Kant e presentava entrambi i filosofi tedeschi come artefici di una concezione anti-illuministica ed antimaterialistica della realtà, idonea a fornire solide basi alla fede cristiana per mezzo di dottrine come la libertà del volere, l'immortalità dell'anima, la centralità di Dio.

Il neohegelismo lanciato da Stirling fu introdotto nell'università di Oxford da un grande filologo e storico della filosofia greca, **Benjamin Jowett** (1817-1893), traduttore di Platone e di Aristotele, che aveva soggiornato anch'egli in Germania. Mentre Stirling introduceva il pensiero di Hegel in Inghilterra, **Edward Caird** (1835-1908) lo diffondeva in Scozia, anch'egli interpretandolo attraverso Kant e presentando la filosofia hegeliana come perfettamente conciliabile con la fede cristiana. Caird, inoltre, era convinto che l'idealismo di Hegel fosse la continuazione di un idealismo cominciato già con gli antichi filosofi greci, in particolare con Platone. A differenza del neoidealismo italiano, dunque, quello inglese affermò una profonda continuità tra la filosofia moderna e quella antica.

Un'altra importante figura di neoidealista inglese fu **Thomas H. Green** (1836-1882), discepolo di Coleridge ed autore di un'introduzione generale alle opere filosofiche di Hume, in cui affermò l'esistenza di una coscienza assoluta, cioè divina, come condizione per la stessa associazione delle idee. Green ebbe uno speciale interesse per l'etica, a cui dedicò i *Prolegomena to Ethics* (*Prolegomeni all'etica*, 1883), dove criticò sia l'etica di tipo utilitaristico (Bentham), sia quella di tipo formalistico (Kant), proponendo in luogo di esse un'etica di tipo umanitario, fondata sulla metafisica ed approdante ad una politica solidaristica.

Bradley, Bosanquet e MacTaggart

Il più importante filosofo neoidealista inglese fu certamente **Francis H. Bradley** (1846-1924), vissuto ad Oxford ma senza insegnarvi, il quale, attraverso le sue opere, esercitò una vasta influenza sulla cultura filosofica di lingua inglese. Anzitutto negli *Ethical Studies* (*Studi etici*, 1876) anche Bradley criticò, come Green, sia l'eti-

ca utilitaristica sia quella formalistica, proponendo un'etica che assegna all'uomo come fine la realizzazione del proprio io, inteso come «io infinito», nel senso che trascende la propria individualità per espandersi prima nella società e poi, finalmente, in Dio. Indi, nei *Principles of Logic* (*Princìpi di logica*, 1883), Bradley criticò la logica associazionistica di J.S. Mill, affermando che alla base delle associazioni tra idee particolari, o immagini, ci sono le relazioni tra idee universali, o significati, le quali sono l'universale concreto di cui parla Hegel.

Infine, nella sua opera principale, *Appearance and Reality* (*Apparenza e realtà*, 1893), Bradley sostiene che il mondo dell'esperienza individuale è pieno di contraddizioni e perciò non può essere la vera realtà, ma soltanto **apparenza**. La vera realtà, dunque, è un'altra, cioè è una **coscienza assoluta**, che è unità di soggetto ed oggetto, ed alla quale l'apparenza appartiene come un suo aspetto particolare. Dio stesso, secondo Bradley, non è che una parte di tale realtà assoluta, che è totalmente impersonale. L'Assoluto, insomma, comprende in sé lo stesso Dio della religione, come sosteneva Hegel a proposito del suo Spirito assoluto.

Simile a quella di Bradley è la filosofia di **Bernard Bosanquet** (1848-1923), autore di *The Principle of Individuality and Value* (*Il principio dell'individualità e del valore*, 1912), per il quale le contraddizioni della vita individuale sono proprio la dimostrazione dell'esistenza di un Assoluto superiore, che trasforma dialetticamente il male in bene. L'ultimo dei neoidealisti inglesi è **John MacTaggart** (1866-1925), autore di *The Nature of Existence* (*La natura dell'esistenza*, 1921), il quale afferma che l'universo è di natura spirituale, cioè è un insieme di sostanze spirituali, le persone, unite tra di loro da una relazione d'amore.

Emerson e Royce

Negli Stati Uniti d'America l'interesse per la filosofia aveva cominciato a diffondersi già alla fine del Settecento, grazie alla penetrazione delle idee illuministiche, importatevi soprattutto dall'Inghilterra (è noto, a tale riguardo, il carteggio fra Priestley e Jefferson), le quali avevano preso corpo nella corrente del cosiddetto «unitarismo», una forma di deismo che negava la trinità di Dio, sostenuta principalmente dal pastore **William E. Channing** (1780-1842). Un'altra corrente filosofica presente negli Stati Uniti tra Settecento e Ottocento era il realismo della scuola scozzese del senso comune, il cui centro di diffusione era costituito dall'università di Princeton e il cui maggiore rappresentante fu **Samuel S. Smith** (1750-1819).

Nell'Ottocento si sviluppò invece una posizione nota come «trascendentalismo», largamente ispirata dalle filosofie romantiche e idealistiche europee (Coleridge, Carlyle), rappresentata soprattutto da **Ralph W. Emerson** (1803-1882). Questi, nei saggi *Nature* (*Natura*, 1836), *The Over-Soul, Intellect, Experience* (*La super-anima, l'intelletto e l'esperienza*, 1844) e *Representative Men* (*Uomini rappresentativi*, 1850), sostenne la possibilità di pervenire, attraverso il metodo «trascendentale» dell'introspezione, ad intuire una natura che trascende il mondo delle apparenze fenomeniche ed è essenzialmente spirito, cioè manifestazione di Dio. Attraverso la natura, dunque, l'uomo può risalire a Dio e riconoscere la presenza di lui sia nel mondo esterno che nel proprio intimo.

Il passaggio dal trascendentalismo al neoidealismo vero e proprio si ebbe con l'introduzione negli Stati Uniti delle opere di Hegel, dovuta principalmente a **William**

T. Harris (1835-1909), fondatore della Saint Louis Philosophical Society (1866) e del suo organo, la rivista «The Journal of Speculative Philosophy», che diventò il principale strumento di diffusione dello hegelismo. Si ebbero così varie filosofie di ispirazione neoidealistica, tra cui ricordiamo quella di **G. Sylvester Morris** (1840-1889), professore nell'università del Michigan a Chicago, il quale unì all'influenza di Hegel quella di Trendelenburg, da lui ascoltato durante un soggiorno a Berlino.

Il più importante filosofo neoidealista americano è senza dubbio **Josiah Royce** (1855-1916), che soggiornò in Germania ed insegnò poi nella Harvard University di Cambridge (Massachusetts). Autore di numerose opere, tra cui le più importanti sono *The Religious Aspect of Philosophy* (*L'aspetto religioso della filosofia*, 1885), *The Spirit of Modern Philosophy* (*Lo spirito della filosofia moderna*, 1892), *The Conception of Immortality* (*La concezione dell'immortalità*, 1900), *The World and the Individual* (*Il mondo e l'individuo*, 1901) e *The Sources of Religious Insight* (*Le fonti dell'intuizione religiosa*, 1912), Royce afferma che la distinzione tra verità ed errore, riconosciuta dal nostro pensiero, attesta l'esistenza di una **coscienza onnisciente**, cioè assoluta, includente in sé tutte le possibilità e tutta la realtà, della quale noi siamo soltanto dei frammenti. Da ciò egli ricava un'etica fortemente comunitaristica, che impone di trattare gli altri come se noi fossimo anche loro, cioè con la massima lealtà possibile.

5 IL PRAGMATISMO AMERICANO E LA SUA INFLUENZA

La più importante ed originale corrente filosofica sviluppatasi negli Stati Uniti è il cosiddetto **pragmatismo**, ossia la concezione che fa dipendere i valori, compresa la stessa verità, dalla loro efficacia pratica, cioè dalla loro capacità di influire sull'azione o comunque di risolvere problemi posti dall'esperienza. Esso nacque nella seconda metà dell'Ottocento all'interno di un gruppo di scienziati e filosofi, denominato «Metaphysical Club», che si riunivano a Cambridge intorno a **Chauncey Wright** (1830-1875) per discutere problemi scientifici e filosofici, con lo scopo di trovare un accordo tra le più recenti scoperte scientifiche (specialmente di biologia e di psicologia) ed una concezione specificamente filosofica della realtà. Del gruppo fecero parte i due più importanti esponenti della corrente, che poi essi stessi denominarono pragmatismo, cioè Peirce e James.

Peirce

Charles S. Peirce nacque a Cambridge (Massachusetts) nel 1839, fece parte per alcuni anni del Metaphysical Club, indi insegnò nella Johns Hopkins University di Baltimora, scrivendo numerosi articoli, i più famosi dei quali furono raccolti sotto il titolo *Illustrations of the Logic of Science* (*Illustrazioni della logica della scienza*, 1877-78). I primi due tra questi, intitolati rispettivamente *The Fixation of Belief* (*La fissazione della credenza*) e *How to Make Our Ideas Clear* (*Come rendere chiare le nostre idee*) furono pubblicati anche in Europa e divennero famosi. Tutte le sue opere sono state raccolte in volumi e ristampate dopo la morte, avvenuta nel 1914.

Secondo Peirce, anche in filosofia bisogna adottare lo stesso metodo che usano gli scienziati (la **logica della scienza**) e che è causa dei loro numerosi successi, cioè biso-

gna cercare di pervenire a delle opinioni condivise dalla comunità dei ricercatori, non fidandosi mai delle intuizioni di un singolo individuo o di una semplice catena di ragionamenti, come fa Cartesio, ma sostenendo le proprie opinioni con molteplici argomenti, anche se nessuno di essi da solo è sufficiente a dimostrarne la verità in modo assoluto. Infatti, egli diceva, una corda formata da molti fili intrecciati è più forte di ciascuno di essi, mentre una catena non è più forte del suo anello più debole.

Anche la filosofia, come la scienza, parte da problemi, cioè dal dubbio, ma non si ferma ad esso, perché il dubbio esprime uno stato di insoddisfazione, mentre l'uomo aspira a formarsi una **credenza** (*belief*), cioè un'opinione consolidata e condivisa, la quale produce uno stato di soddisfazione. Anzi, la credenza più valida, secondo Peirce, è quella che soddisfa maggiormente, cioè quella che risolve meglio i problemi, e perciò si fissa, cioè si trasforma in un'**abitudine** e diventa una regola per l'azione, restando valida sino a che non ci si imbatte in un nuovo problema, dal quale nascerà una nuova credenza. L'identità della singola credenza, ossia ciò che la distingue dalle altre, è data dalle abitudini che essa produce in noi, cioè dal modo in cui essa ci porta ad agire. Il metodo migliore per renderci chiare le nostre credenze, o idee, è dunque di guardare agli **effetti pratici** che esse producono, cioè alle conseguenze che esse possono avere per la nostra vita. Il valore di un'idea, ciò per cui essa si deve considerare valida, è dato dalle conseguenze prevedibili di essa nella nostra esperienza pratica, cioè dalla sua capacità di risolvere i problemi che l'esperienza ci pone.

Questo metodo è stato teorizzato da Peirce anche come formato da tre ragionamenti: l'**abduzione**, la **deduzione** e l'**induzione**. Mentre la deduzione parte da un'idea universale e ne ricava le applicazioni particolari, dunque presuppone già la conoscenza dell'universale, e l'induzione risale da alcuni casi particolari all'idea universale, senza tuttavia avere valore dimostrativo, l'«abduzione», che è il procedimento più originale teorizzato da Peirce, consiste nel formulare, di fronte ad un problema posto dall'esperienza, un'ipotesi di soluzione, cioè una teoria generale le cui conseguenze siano previste come capaci di spiegare il fenomeno che costituisce problema. Se, sviluppando tali conseguenze mediante la deduzione e confrontandole con l'esperienza mediante l'induzione, troviamo la conferma dell'ipotesi formulata, questa può essere considerata vera. Bisogna dunque cominciare con l'abduzione, passare poi alla deduzione e concludere con l'induzione. Si tratta, come si vede, del metodo sperimentale inaugurato nelle scienze della natura da Galilei, del quale Peirce valorizza soprattutto il momento dell'invenzione, da lui chiamato abduzione.

Molta attenzione Peirce ha dedicato anche al problema del linguaggio, interpretando ogni nostro pensiero come un «segno» e distinguendo, nell'ambito della sua **semeiotica**, o teoria dei segni, tre termini: il «segno» vero e proprio, cioè il concetto, o idea, che fa parte del pensiero; il «significato» del concetto, cioè il suo oggetto, il quale, come abbiamo visto, è l'insieme di tutti i suoi possibili effetti pratici; e l'«interprete», cioè colui al quale il segno si rivolge per significare l'oggetto. Poiché i segni hanno sempre bisogno di essere interpretati, il processo del significare, o «semiosi», non finisce mai, cioè la semiosi è infinita.

Inoltre Peirce ha elaborato una specie di ontologia, da lui chiamata «faneroscopia» (indagine di ciò che si manifesta), nell'ambito della quale egli ha distinto le tre categorie fondamentali della realtà, cioè la «primità» (*Firstness*), in cui rientra tutto ciò che è un semplice sentire immediato (*Feeling*), la «secondità» (*Secondness*), in cui rien-

tra tutto ciò che è un semplice dato di fatto, oggetto del sentire e contrapposto ad esso, e la «terzità» (*Thirdness*), in cui rientra tutto ciò che è legale, cioè conforme alla legge con cui si stabilisce la relazione tra il sentire e l'oggetto. Infine egli ha costruito una cosmologia, secondo la quale la natura, pur ammettendo l'esistenza del caso (detta da Peirce «tichismo», dal greco *týche*, fortuna), è governata dalla tendenza alla continuità (detta «sinechismo», dal greco *synechès*, continuo), e si evolve verso forme di vita sempre più alte sotto la spinta dell'amore (detta «agapismo», dal greco *agàpe*, amore).

Peirce ha definito la sua filosofia **pragmaticismo**, per distinguerla dal «pragmatismo» di James (di cui ci occuperemo tra poco), precisando che, in base ad essa, il valore pratico delle idee non consiste nella loro efficacia in ordine all'azione, come sostiene James, ma nella loro capacità, riconosciuta dalla comunità, di risolvere i problemi posti dall'esperienza. In lui, dunque, l'interesse logico-metodologico prevale su quello immediatamente pratico.

James

William James nacque a New York nel 1842, ebbe una formazione scientifica, fece parte anch'egli per alcuni anni del Metaphysical Club, viaggiò a lungo in Europa ed insegnò psicologia e filosofia alla Harvard University, dove fondò il primo laboratorio di psicologia scientifica. La sua prima opera furono infatti i *Principles of Psychology* (*Princìpi di psicologia*, 1890), cui seguirono *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (*La volontà di credere ed altri saggi di filosofia popolare*, 1897), *The Varieties of Religious Experience* (*Le varietà dell'esperienza religiosa*, 1902), *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* (*Pragmatismo. Un nome nuovo per alcune vecchie maniere di pensare*, 1907), *The Meaning of Truth* (*Il significato della verità*, 1909). Morì nel 1910, conosciuto in tutto il mondo come il più tipico esponente della filosofia americana.

Nella sua psicologia, opponendosi all'associazionismo, James sostenne che la vita psichica è un **flusso continuo di sensazioni** (*stream of feelings*), nelle quali è impossibile distinguere il soggetto dall'oggetto, l'interno dall'esterno, la coscienza dal mondo. L'esperienza è dunque un'unità dinamica, all'interno della quale si stabiliscono molteplici relazioni. Egli denominò questa sua concezione «monismo», ma, per distinguerla dal monismo metafisico che riduce tutto ad un'unica sostanza, ne affermò la conciliabilità col pluralismo.

La sua dottrina più nota è quella che riguarda la funzione della volontà nella formazione delle credenze. James condivide con Peirce la convinzione che il significato delle idee, o teorie, dipende dalla loro efficacia pratica, cioè dalla loro capacità di creare uno stato di soddisfazione, ma intende quest'ultima come efficacia nell'azione, nella vita. Nel caso delle teorie verificabili empiricamente, infatti, la verità dipende dalla loro possibilità di risolvere i problemi posti dall'esperienza. Nel caso, invece, delle teorie non verificabili empiricamente, quelle cioè concernenti il senso ultimo della vita, l'esistenza di un Dio ordinatore del mondo, la libertà del volere, ecc., la verità dipende dalla **volontà di credere**, cioè dalla decisione di aderire a tali credenze a causa delle conseguenze che esse comportano per la nostra vita.

La religione in particolare, secondo James, è una credenza dipendente non da argomentazioni di ordine teorico, ma da una scelta pratica, quella di vivere in un certo modo, conseguente appunto alla fede in Dio, che si considera preferibile a quel-

lo conseguente all'ateismo. James tuttavia ammette che una qualche verifica empirica sia possibile anche per la religione, perché a suo avviso esiste anche una particolare esperienza che è l'**esperienza religiosa**, ad esempio l'esperienza della preghiera, o della fiducia in Dio, o, in certi casi, l'esperienza mistica, la quale è una conferma vissuta della validità della propria fede. In ogni caso, dunque, ciò che conferisce valore alla credenza è un'esperienza pratica.

Influenza del pragmatismo in Italia: Vailati e Calderoni

Uno dei paesi in cui il pragmatismo americano ebbe maggiore influenza fu l'Italia, dove esso fu accolto dai collaboratori del «Leonardo», rivista fiorentina fondata nel 1904, cioè Giovanni Vailati (1863-1909), Mario Calderoni (1879-1914), Giovanni Papini (1881-1956) e Giuseppe Prezzolini (1882-1982). Mentre, tuttavia, gli ultimi due ripresero alquanto superficialmente il pragmatismo volontaristico di James, identificando la verità delle idee con la loro utilità pratica, i primi si richiamarono piuttosto a Peirce, intendendo il pragmatismo come metodo per analizzare il significato delle teorie.

Giovanni Vailati, laureato in matematica ed assistente di Peano all'università di Torino, nei suoi pochi scritti, rimasti senza eco immediata (*Osservazioni su le questioni di parole* del 1899, *I tropi della logica* del 1905, *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori* del 1908, *Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze*, postumo), sostenne che le conseguenze pratiche di una teoria costituiscono un criterio per determinare, prima che la sua verità, il suo significato. Teorie assolutamente prive di conseguenze pratiche creano perciò contrasti del tutto fittizi, che possono essere tranquillamente eliminati come privi di significato, una volta che siano stati sottoposti al criterio della verifica empirica. Altre teorie invece, benché prive di verità, possono essere ugualmente ricche di significato, perché suscettibili di importanti conseguenze pratiche. Alla luce di questo criterio, pertanto, assume un significato importante la storia della scienza, indipendentemente dalla verità delle teorie di cui essa è costituita.

Mario Calderoni, autore dei saggi *Disarmonie economiche e morali* (1906), *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo* (in collaborazione con Vailati, 1909) e *Variazioni sul pragmatismo* (postumo), applicò invece il criterio pragmatico per la determinazione del significato soprattutto alle dottrine morali, affermando che queste sono determinate dalle esigenze dei gruppi sociali di orientare i propri membri verso determinati comportamenti.

Dewey

Una forte influenza del pragmatismo è riscontrabile anche in **John Dewey**, che preferì chiamare il suo pensiero **strumentalismo**.

Dewey nacque a Burlington nel Vermont (Usa) nel 1859, studiò nella Johns Hopkins University, dove seguì i corsi del neohegeliano G.S. Morris e nell'università del Michigan, ad Ann Arbor, dove si specializzò in ricerche di psicologia. Insegnò dal 1894 al 1904 nell'università di Chicago, dove fondò la Laboratory School, una scuola sperimentale per bambini,

e dal 1904 al 1929 nella Columbia University di New York. In questa città morì nel 1952. Le sue opere principali sono: *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (*Lineamenti di una teoria critica dell'etica*, 1891), *The School and Society* (*La scuola e la società*, 1899), *Studies in Logical Theory* (*Studi sulla teoria logica*, 1903), *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality* (*Condizioni logiche per una trattazione scientifica della moralità*, 1903), *How We Think* (*Come pensiamo*, 1910), *Democracy and Education* (*Democrazia ed educazione*, 1916), *Experience and Nature* (*Esperienza e natura*, 1925), *The Quest for Certainty* (*La ricerca della certezza*, 1929), *Art as Experience* (*L'arte come esperienza*, 1934), *A Common Faith* (*Una fede comune*, 1934), *Logic, the Theory of Inquiry* (*Logica, teoria della ricerca*, 1938), *Theory of Valuation* (*Teoria della valutazione*, 1939), *Knowing and the Known* (*Il conoscere e il conosciuto*, 1949).

Dopo un primo periodo di adesione all'idealismo, dovuto all'influenza di G.S. Morris, che gli fece conoscere il pensiero di Hegel e di Trendelenburg, Dewey si accostò sempre più al pragmatismo di James, che tuttavia rielaborò in modo originale. Egli si interessò anzitutto al rapporto tra giudizi scientifici e giudizi morali, osservando che tra i due tipi di giudizio non c'è separazione, perché anche i primi non sono altro che **strumenti** elaborati dall'uomo per risolvere determinati problemi, cioè per perseguire determinati fini di carattere pratico. Alla base della stessa scienza, dunque, c'è sempre una scelta di ordine morale.

Ben presto l'attenzione di Dewey fu attirata dal tema dell'**esperienza** umana, che egli interpretò come una totalità di **natura e storia**, in cui sono compresi non solo il soggetto e l'oggetto, ma anche il processo dell'esperire e la sua storia, sia nella dimensione individuale sia in quella sociale. Questa totalità, che è l'esperienza, è caratterizzata da una serie di «interazioni», o azioni reciproche, tra l'uomo e l'ambiente, o meglio, come Dewey preciserà nei suoi ultimi scritti, da una serie di «transazioni», o azioni transitive, in cui l'uomo stesso appartiene ad un insieme che trasmette le sue azioni a tutte le sue parti.

Il compito del pensiero, ovvero della logica, è di chiarire, ordinare, organizzare questo insieme oscuro e confuso che è l'esperienza, e per fare ciò il pensiero si serve di idee, di ragionamenti e di teorie. Queste però non sono che **operazioni** mentali, cioè strumenti che permettono all'uomo di ordinare l'esperienza in complessi intelligibili. Il conoscere, dunque, ha un carattere essenzialmente attivo, cioè pratico, operativo. Esso consiste nella formulazione di ipotesi, di previsioni, che anticipano le operazioni necessarie per la loro verifica, ed il cui significato è costituito precisamente dall'insieme di tali operazioni. Anche il conoscere, dunque, è una forma di **interazione**, anzi di **transazione**, tra l'uomo e l'ambiente.

Da questa filosofia Dewey ricava tutta una serie di applicazioni ai campi più diversi dell'operare umano. Anzitutto, per quanto riguarda l'**etica**, egli nega l'esistenza di valori o di fini assoluti ed insiste, al contrario, sull'inseparabilità dei fini dai mezzi, cioè dalle operazioni, attraverso cui essi vengono realizzati. Queste, a loro volta, sono legate alle valutazioni che noi diamo della situazione in cui ci troviamo ad agire e del contributo che con la nostra azione possiamo portare all'attività complessiva di essa. Risultano così positive quelle azioni che contribuiscono ad elevare il livello complessivo di attività dell'insieme. Poi, per quanto riguarda l'**estetica**, Dewey elabora una concezione originale dell'arte come esperienza particolarmente elevata ed intensa, che produce perciò soddisfazione e godimento.

Particolare interesse Dewey ha dedicato all'**educazione**, da lui concepita essenzialmente come sviluppo, da parte dell'educatore, delle capacità di agire proprie dell'e-

ducando. A suo giudizio, pertanto, l'educazione deve insegnare soprattutto ad agire, la scuola deve essere «attiva», cioè deve mettere gli allievi in condizione di fare da sé, di prendere iniziative, di interagire con l'ambiente e con gli altri. Particolare valore ha, da questo punto di vista, la **democrazia**, che è la forma di governo nella quale ciascuno può partecipare attivamente alla vita comune, esercitando la propria libertà e contribuendo ad aumentare la libertà degli altri. Essa va praticata pertanto sia nella società in generale sia nella scuola. Infine, Dewey ha dedicato un'attenzione specifica anche alla religione, rifiutandone gli aspetti dogmatici, contenutistici ed istituzionali, per apprezzare invece l'aspetto della **religiosità**, intesa anch'essa come esperienza: un'esperienza caratterizzata da un particolare senso di pienezza e di armonia col tutto, e perciò altamente positiva.

CAPITOLO **8**

LA FENOMENOLOGIA, L'ESISTENZIALISMO, HEIDEGGER

1 BRENTANO E I «BRENTANIANI»

Agli inizi del Novecento si affiancò al neokantismo e assurse come quest'ultimo a una posizione di primo piano sulla scena della filosofia tedesca un altro importante movimento: la fenomenologia. Come sua data di nascita può essere preso il 1900, ovvero l'anno di pubblicazione del primo volume delle *Ricerche logiche* di Husserl, che del movimento è il padre fondatore. La genesi della fenomenologia fu tuttavia preparata dall'opera di **Franz Brentano** (1838-1917), un filosofo originale al cui insegnamento si formò non solo Husserl, ma un'intera schiera di pensatori tedeschi e austriaci.

Nato a Marienberg sul Reno il 16 gennaio 1838, F. Brentano era nipote dello scrittore Clemens B. e di sua sorella Bettina B. von Arnim, e fratello maggiore dell'economista Lujo. Dopo la morte del padre, nel 1851, fu allevato dalla madre secondo le regole di un rigido cattolicesimo (nel 1864 prese i voti religiosi nel chiostro dei domenicani a Graz). Dopo avere studiato a Monaco, Würzburg, Berlino (con Trendelenburg, avendo come compagno di studi Dilthey) e Münster, conseguì nel 1862 il dottorato con la tesi *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (*Del molteplice significato dell'ente secondo Aristotele*, 1862), diretta da Trendelenburg, ma presentata a Tubinga. In essa egli proponeva una soluzione del problema dell'unità dei sensi dell'essere, tentando una deduzione sistematica delle categorie a partire dal concetto generale di essere. Nel 1866 conseguì la libera docenza con il lavoro *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* (*La psicologia di Aristotele, in particolare la sua dottrina del nous poietikos*, 1867) – lavoro che fu all'origine di una polemica con Eduard Zeller – e presentando inoltre 25 tesi in latino, in una delle quali, contro la speculazione tardo-idealistica del tempo, asseriva programmaticamente che «il metodo della vera filosofia altro non è se non quello delle scienze naturali» (*verae philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis*). Insegnò fino al 1873 a Würzburg, formando una prima cerchia di allievi, tra i quali lo psicologo C. Stumpf e il linguista A. Marty, G. von Hertling e H. Schell. Rifiutandosi di riconoscere il dogma dell'infallibilità papale, allora proclamato, perse nel 1873 la cattedra.

Nel 1874 apparve la sua opera fondamentale *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Psicologia dal punto di vista empirico*). Nello stesso anno fu chiamato come professore nell'università di Vienna, dove ebbe come uditori E. Husserl, A. Meinong, S. Freud, Chr. von Ehrenfels, Th. Masaryk (nel 1918 primo presidente della Repubblica cecoslovacca), K. Twardowski. Nel 1880, per sposarsi, rinunciò alla cittadinanza austriaca (la legge austriaca non consentiva infatti il matrimonio a ex-preti) e perse quindi di nuovo la cattedra universitaria. Continuò tut-

tavia a insegnare come libero docente fino al 1895, allorquando si trasferì a Firenze, rimanendovi sino al 1915. Qui ebbe rapporti con F. Enriques, G. Vailati, M. Calderoni, F. De Sarlo. All'entrata in guerra dell'Italia, si trasferì a Zurigo, dove morì il 17 marzo 1917.

Interessato al rinnovamento dell'aristotelismo promosso da Trendelenburg contro i sistemi speculativi dell'idealismo, Brentano intende rifondare il sapere filosofico come sapere scientifico rigoroso in base all'analisi dell'esperienza e del linguaggio con cui la descriviamo. La ripresa del pensiero di Aristotele si combina in lui con una sostanziale adesione all'ideale di scientificità del tempo, secondo il quale la ricerca scientifica, non solo nel campo della natura ma anche in quello dello spirito, andava liberata dalla vuota speculazione e dai concetti astratti dell'idealismo. In tale processo di emancipazione, un punto di riferimento decisivo è rappresentato dalla psicologia, intesa non come teoria dell'anima in quanto sostanza individuale razionale e immortale, ma come studio scientifico dei fenomeni psichici. La psicologia, concepita così come una «psicologia senz'anima» (A. Lange), assume il ruolo di disciplina scientifica fondamentale, sulla quale si basa anche il rinnovamento delle scienze filosofiche.

Anche per Brentano il compito fondamentale della filosofia è l'**analisi dei fenomeni psichici** in quanto via privilegiata per spiegare la verità e la falsità del nostro conoscere. Egli però non segue la strada allora aperta dalla psicologia fisiologica – rappresentata da Th. G. Fechner con gli *Elemente der Psychophysik* (*Elementi di psicofisica*, 1860) e da W. Wundt con i *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* (*Lineamenti di psicologia fisiologica*, 1873) – secondo la quale i fenomeni psichici potevano essere colti e studiati sul piano dei loro «effetti fisici». Brentano distingue la psicologia fisiologica, di indirizzo empirico, da lui detta anche psicologia genetica, dalla **psicologia descrittiva** o «psicognosia», intesa come disciplina filosofica, e introduce una radicale **distinzione tra fenomeni fisici e fenomeni psichici**. Questi ultimi si distinguono da quelli fisici per il fatto che sono sempre diretti a qualcosa: ogni atto del rappresentare, del giudicare, di attrazione o repulsione emotiva, si caratterizza per il fatto che in esso è presente un corrispondente oggetto. Riprendendo un termine già in uso nella Scolastica, Brentano chiama questa «immanenza» o «presenza mentale» dell'oggetto in ogni atto psichico **in-esistenza intenzionale**. Il carattere distintivo dei fenomeni psichici rispetto a quelli fisici è dunque l'**intenzionalità**, termine che verrà poi ripreso e sviluppato da Husserl.

I differenti modi in cui un oggetto è «intenzionato», cioè presente nell'atto psichico, determinano le tre diverse classi dei fenomeni psichici: **rappresentazioni** (*Vorstellungen*), **giudizi** (*Urteile*), **emozioni** (*Gemütsbewegungen*). Brentano attribuisce alla classe delle rappresentazioni un carattere fondante, nel senso che ogni atto psichico è una rappresentazione o implica come suo fondamento una rappresentazione. La seconda classe, quella dei giudizi, è importante perché in essa si ha la possibilità del vero e del falso. Brentano sostiene però che il giudizio non consiste tanto nella congiunzione o separazione di rappresentazioni, ma nel fatto che a tale sintesi o diairesi si accompagna un assenso o un rifiuto. Verità e falsità, di conseguenza, non si situano tanto sul piano della dimensione proposizionale, ma piuttosto su quello enunciativo, cioè nel valore – nella forza illocutiva – con cui la proposizione viene espressa. Criterio della verità, pertanto, non è per lui l'adeguazione delle rappresentazioni all'oggetto, ma la qualità degli atti del giudizio, cioè la loro **evidenza**.

Il principio dell'evidenza sta alla base pure dell'analisi dei giudizi morali e quindi della fondazione dell'etica. In quanto fondata sulla possibilità di giudizi assiologici evidenti, l'etica non è per Brentano né autonoma, né eteronoma, ma **ortonoma**.

Nella speculazione degli ultimi anni Brentano si preoccupò sempre più intensamente della problematica dell'**ontologia**, approdando, a partire da Aristotele ma contro Aristotele, a una concezione univoca dell'essere, cioè all'idea che l'essere abbia un unico significato di fondo, e sviluppando su tale base una propria originale **dottrina delle categorie**. Per la sua rigorosa negazione del carattere d'essere dei cosiddetti *entia rationis*, cioè delle entità astratte o fittive, la posizione ontologica dell'ultimo Brentano è stata definita **reismo** (T. Kotarbiński).

Tra i numerosi allievi di Brentano, oltre a Husserl (cfr. pp. 221 sgg.), meritano di essere menzionati:

Anton Marty (1847-1914), che insegnò a Praga dal 1880 al 1913, dedicandosi in particolare a studi di linguistica e di filosofia del linguaggio. Importanza filosofica ha il suo carteggio con il maestro.

Carl Stumpf (1848-1936), noto soprattutto per i suoi studi sulla percezione sonora (*Tonpsychologie*, 1883-90) e per la sua tesi sul «carattere complesso» delle percezioni sensoriali, che ebbe una certa influenza sulla psicologia della *Gestalt* (il cui fondatore, W. Köhler, fu suo allievo).

Alexius Meinong (1853-1920), dopo avere ascoltato Brentano a Vienna, se ne staccò assai presto e dal 1882 insegnò a Graz, iniziandovi una serie di sperimenti psicologici da cui nacque nel 1894 il primo laboratorio austriaco di psicologia. Interpretando a proprio modo la teoria brentaniana dell'intenzionalità, Meinong la sviluppa, anziché in direzione trascendentale come Husserl, nel senso rigorosamente «realistico» di un'analisi dell'**oggetto puro** (cioè indipendente dai suoi caratteri empirici). Di qui la denominazione che egli stesso diede al proprio pensiero: **teoria degli oggetti** (*Gegenstandstheorie*). Egli distingue quattro tipi di oggetti, corrispondenti ad altrettanti atti psichici: 1) «oggetti teorici», propri della rappresentazione; 2) «obiettivi», propri del giudizio; 3) «dignitativi», propri della valutazione; 4) «desiderativi», propri del desiderio. Fondamentale è la seconda classe, perché mentre gli oggetti della rappresentazione sono affetti da fattualità, gli «obiettivi» del giudizio concernono la pura «oggettività», che, essendo indipendente dal tempo e dall'esistenza empirica, sta a fondamento della verità e della falsità.

Allievo di Meinong fu **Christian von Ehrenfels** (1859-1932), che, dopo avere seguito le lezioni di Brentano, si staccò da lui – non accettando l'esistenza della terza classe di fenomeni psichici e rifiutando inoltre il teismo razionalistico e la fondazione dell'etica di Brentano – e seguì Meinong.

Tra gli allievi di Meinong a Graz va ricordato inoltre lo psicologo italiano **Vittorio Benussi** (1878-1927), che fu professore nella stessa università e, dopo la prima guerra mondiale, nell'università di Padova (dove fu nominato, per meriti scientifici, senza concorso).

Kazimierz Twardowski (1886-1938), noto soprattutto per la tesi di libera docenza *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (*Sulla dottrina del contenuto e dell'oggetto delle rappresentazioni*, 1894), nella quale egli distingue tra atto, contenuto e oggetto dei fenomeni psichici. Dal 1895 fino alla morte insegnò a Leopoli, formando la cosiddetta scuola logico-filosofica di Leopoli-Varsavia, i cui principali rappresen-

tanti furono Stanislaw Leśniewski, Kazimierz Ajdukiewicz, Jan Lukasiewicz e Tadeusz Kotarbiński.

2 Husserl

Rifacendosi all'insegnamento di Brentano, **Edmund Husserl** (1859-1938) lo sviluppò in modo originale dando inizio alla fenomenologia.

Vita e opere

Nato a Proßnitz in Moravia l'8 aprile 1859, Husserl studiò matematica e filosofia a Lipsia e Berlino (con L. Kronecker e K. Weierstraß), dove conseguì nel 1882 il dottorato. Dal 1883 al 1886 fu a Vienna con Brentano, nel 1886-87 a Lipsia con Stumpf, ottenendovi nel 1887 la libera docenza con la tesi *Über den Begriff der Zahl* (*Sul concetto di numero*). Del 1891 è la sua prima importante monografia: *Philosophie der Arithmetik* (*Filosofia dell'aritmetica*). Nel 1900-1 apparvero i due volumi delle *Logische Untersuchungen* (*Ricerche logiche*), opera che segnò l'atto di nascita della fenomenologia. Nel 1910 pubblicò nella rivista «Logos» il saggio *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Filosofia come scienza rigorosa*). Nel 1913 fondò lo «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», aperto dalle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*), e nel quale appariranno anche i capolavori di Scheler (1913-16), di Heidegger (1927) e dei suoi altri allievi. Nel 1916 fu chiamato nell'università di Friburgo come successore di Rickert (passato a Heidelberg). Nel 1928 furono pubblicate nello «Jahrbuch», a cura di Heidegger, le sue *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (*Lezioni sulla coscienza interna del tempo*). Del 1929 è *Formale und transzendentale Logik*. Nel 1931 tenne a Parigi un ciclo di lezioni intitolate *Méditations cartesiennes* (la traduzione francese fu approntata da Emmanuel Levinas e Gabrielle Pfeiffer, mentre il testo originale tedesco apparve solo nel 1950). Con l'avvento del nazionalsocialismo gli fu tolto il titolo di professore e fu radiato dall'università, in quanto ebreo. Dal 1934 incominciò a lavorare al compito della filosofia di fronte alla crisi europea, da cui nasceranno prima le conferenze di Vienna e di Praga (1935), quindi la grande opera della vecchiaia: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*), le cui due prime parti furono pubblicate nel 1936 e la terza nel 1954. Morì a Friburgo il 27 aprile 1938. L'imponente quantità di carte inedite da lui lasciate fu messa in salvo da padre Herman Leo Van Breda (1911-1974), che, d'accordo con la vedova Malvine, le trasportò a Lovanio, in Belgio, fondandovi l'Archivio Husserl e iniziandone la pubblicazione nella collana *Husserliana*, comprendente oggi quasi una quarantina di volumi.

Il programma fenomenologico delle «Ricerche logiche»

Il compito che Husserl si propone è una rifondazione radicale della filosofia quale sapere razionale rigoroso, nel quale non solo le scienze particolari, ma tutto il sapere, l'agire e il vivere dell'uomo possono trovare il proprio fondamento. In relazione alle diverse fasi dello sviluppo del suo pensiero, tale programma venne formulato e attuato in modo via via diverso.

Inizialmente, nella *Filosofia dell'aritmetica* (1891), aderendo alla distinzione brentaniana secondo la quale tutto ciò che non è fisico appartiene all'ambito psichico, Husserl propose una fondazione psicologico-descrittiva dell'aritmetica. Una decisa critica di Frege a questo suo lavoro lo convinse però dell'insostenibilità dello psicologismo, cioè dell'impossibilità di porre la psicologia a fondamento delle altre scienze e, specialmente, di spiegare in base ad essa la validità delle entità ideali di cui si occupano le scienze matematiche e la logica. Per questo, nel 1896, iniziò a lavorare a un'opera, prevista in tre parti, le *Ricerche logiche*, con la quale intendeva anzitutto, **contro lo psicologismo**, mostrare l'impossibilità di fondare la logica su basi psicologiche, per indicare quindi come tale fondazione poteva essere invece fornita mediante una **teoria fenomenologica della conoscenza**, intesa come analisi della vita della coscienza e dei suoi atti, e per arrivare infine a sviluppare l'idea di una **logica pura**, cioè scevra di ogni residuo psicologistico.

Nel 1900, col titolo *Prolegomena zu einer reinen Logik* (*Prolegomeni a una logica pura*), uscì la prima parte dell'opera, cioè la *pars destruens*, consistente in un'acuta confutazione dello psicologismo di H. Spencer, J.S. Mill, Chr. Sigwart, Th. Lipps e B. Erdmann, la quale contribuì in maniera decisiva al tramonto dei tentativi di fondare la logica su basi psicologiche. Husserl mostra infatti che una fondazione della logica su basi psicologiche non può avere successo, in quanto gli atti psichici sono sempre realtà particolari e individuali, mentre le entità logiche sono ideali. La psicologia ha a che fare con dati empirici, la logica con idealità che a questi ultimi non sono riducibili. In questa prima parte Husserl inserì pure uno schizzo della sua idea di logica pura, che avrebbe dovuto costituire la terza parte dell'opera, e che egli riprenderà in *Logica formale e trascendentale* (1929).

La seconda parte dell'opera non fu elaborata in maniera organica, ma come secondo volume Husserl pubblicò, nel 1901, una «prima serie» di sei ricerche col titolo *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (*Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza*), contenenti un'ampia descrizione degli atti della coscienza essenziali per la costituzione degli aspetti logici ed epistemologici del conoscere. Tra gli spunti filosofici più rilevanti qui contenuti va ricordata la distinzione tra **significato** (*Bedeutung*) ed **espressione** (*Ausdruck*), trattata nella prima *Ricerca*: i significati, a differenza delle espressioni che sono individuali, rappresentano identità ideali colte in corrispondenti atti intenzionali. Rispetto agli atti, che sono legati ad espressioni e che conferiscono ad esse significato, i significati stessi stanno in un rapporto analogo a quello che intercorre tra una specie unitaria e i suoi individui. Importanti sono inoltre la quinta e la sesta *Ricerca*. Nella quinta vengono distinti i diversi significati di **coscienza**, tra i quali risulta determinante quello di **atto psichico** o **vissuto intenzionale** (*intentionale Erlebnis*). Gli atti psichici, i vissuti coscienziali, hanno per Husserl il carattere fondamentale dell'**intenzionalità**, cioè dell'essere diretti a qualcosa. In ogni vissuto intenzionale Husserl distingue inoltre la qualità, cioè il suo essere rappresentazione, giudizio o emozione, e la materia, cioè il suo contenuto. Ora, l'oggetto intenzionato nell'atto è trascendente rispetto all'atto stesso ed è in esso dato solo in «adombramenti» (*Abschattungen*), cioè in maniera inadeguata. I dati iletici (cioè «materiali», dal greco *hýle* = materia), invece, non ancora costituiti dall'atto intenzionale come oggetti trascendenti, sono immanenti all'atto stesso e quindi dati in modo assolutamente adeguato. La sfera dei vissuti intenzionali, in quanto sottratta a ogni possibilità di dubbio, rappresenta il terreno stabile al quale si deve risalire nel-

la fondazione del conoscere. Il metodo per accedervi sarà chiamato da Husserl **visione eidetica** (*Wesensschau*). Nella sesta *Ricerca* Husserl definisce il conoscere come il riempimento di un'intenzione oggettivante mediante l'oggetto corrispondente, introducendo, in analogia con l'intuizione sensibile, l'**intuizione categoriale** (*kategoriale Anschauung*) quale modalità conoscitiva per il coglimento di entità ideali che, come tali, non sono date nella percezione sensibile.

Benché nell'analisi fenomenologica degli atti coscienziali, sviluppata nel secondo volume, alcuni contemporanei vedessero una ricaduta nello psicologismo, le *Ricerche logiche* ebbero un vasto successo e segnarono l'inizio del movimento fenomenologico. Tra i contemporanei illustri attenti al nuovo pensiero vi furono soprattutto Natorp e Dilthey, con i quali Husserl allacciò un fecondo dialogo.

La fenomenologia idealistico-trascendentale delle «Idee»

L'approfondimento più organico del programma fenomenologico fu presentato da Husserl nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913). Dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche*, egli aveva continuato una serie di indagini fenomenologiche particolari sul problema della percezione, della fantasia, della coscienza del tempo, degli atti emozionali, riflettendo sul nuovo assetto che il programma fenomenologico andava assumendo attraverso tali ricerche. Nel saggio *Filosofia come scienza rigorosa* aveva esteso la sua critica dello psicologismo anche allo storicismo e alla forma di scientismo che egli definiva «naturalismo».

Con la fondazione dello «Jahrbuch» fu spinto a concepire un'opera in tre parti, le *Idee*, per dare un'esposizione sistematica alla fenomenologia. Il primo volume, l'unico pubblicato, doveva contenere un'introduzione generale alla fenomenologia. Il secondo volume avrebbe dovuto presentare un'analisi della costituzione della natura materiale, della corporeità, dell'io, dell'anima e del mondo spirituale. Il terzo avrebbe dovuto esporre i contenuti e le modalità di una filosofia fenomenologicamente fondata. Mentre quest'ultimo volume non fu mai scritto, tra il 1912 e il 1928 Husserl stese alcuni testi sulle problematiche del progettato secondo volume, che Edith Stein, allora sua assistente, elaborò in un manoscritto pubblicato postumo nel 1952 come *Idee II* e *Idee III*.

Le *Idee* segnano una svolta nella concezione della fenomenologia, la quale viene intesa ora in un senso decisamente trascendentale. Nel nuovo approccio, l'analisi della coscienza e dei suoi vissuti intenzionali intende mettere in luce non solo i **contenuti noematici** e il loro costituirsi come oggettualità, ma anche gli **atti noetici** costituenti e, in ultima istanza, la struttura della **soggettività trascendentale** che rappresenta il loro sostrato unitario, e che risulta essere il fondamento ultimo e universale di ogni costituzione di conoscenza: essa ha tutto per oggetto ma non può mai diventare essa stessa oggetto. La svolta trascendentale della fenomenologia fu approvata da neokantiani come Natorp, ma decisamente avversata proprio dagli allievi più vicini a Husserl, quelli dei circoli di Monaco e di Gottinga.

Quali sono i contenuti dell'opera? Nelle *Idee I* Husserl distingue le realtà empiriche e individuali, date dall'esperienza, e l'*èidos*, il genere al quale esse appartengono, accessibile alla visione eidetica. Ogni essere materiale (ad esempio: cavallo) è sussunto in generi (ad esempio: animale), il supremo dei quali (ad esempio: entità natura-

le) rappresenta una «regione», studiata da una corrispondente **ontologia regionale**. Al di sopra delle diverse ontologie regionali (materiali) stanno le scienze formali, cioè la matematica e la logica pura, che studiano entità formali e sono unificate nell'idea di una *mathesis universalis*. In quanto esse si occupano della «forma pura di regione», abbracciano le forme di tutte le possibili ontologie materiali e costituiscono pertanto l'**ontologia formale**.

Se questa è l'architettonica, la metodologia della ricerca fenomenologica si riassume nella massima secondo la quale si tratta di **andare alle cose stesse** (*Zu den Sachen selbst!*). A tal fine bisogna seguire quello che Husserl chiama il **principio di tutti i princìpi**, cioè che solamente «l'intuizione originariamente offerente è una fonte legittima di conoscenza». Ma per uscire dall'«atteggiamento naturale» (*natürliche Einstellung*), nel quale lo sguardo ha presente solo ciò che è dato, senza considerare gli atti in cui esso è dato, è necessaria una trasformazione di tale atteggiamento per mezzo di una **riduzione** o **epochè**, cioè per mezzo di una «sospensione» o messa tra parentesi delle datità e delle ovvietà naturali, mediante la quale si apre l'accesso alla vita della coscienza trascendentale e alle sue operazioni costituenti la conoscenza. Un primo grado di tale messa tra parentesi è la **riduzione fenomenologica**, la quale mostra che ogni datità è un correlato di un atto intenzionale e, in ultima istanza, che l'intero mondo naturale è un correlato della coscienza. Quest'ultima, nella sua funzione noetica, coglie i dati iletici – di cui essa dispone come di dati immanenti, ad essa omogenei – come dati noematici, assegnando loro mediante l'apprensione una forma oggettuale.

Il modello tenuto presente da Husserl è quello della percezione. In quest'ultima, i dati iletici offerti dalle sensazioni producono nella coscienza impressioni che non sono ancora riferite a un oggetto e costituite come oggettualità. Questo avviene solo mediante le funzioni della **noesi**, attraverso la quale i dati iletici vengono appresi come **noemi** e costituiti come oggetti. Attraverso tale processo, ad esempio, la percezione di un rosso diventa la percezione del rosso come qualità di un oggetto. Ora, mentre i dati iletici e le funzioni costituenti sono immanenti alla coscienza, cioè sono ad essa omogenei e hanno il suo stesso modo d'essere, le oggettualità costituite e il mondo naturale quale loro orizzonte sono invece trascendenti rispetto alla coscienza. L'essere del mondo è dunque un essere intenzionale, mentre il flusso immanente dei vissuti, la coscienza, ha un carattere d'essere assoluto. Il mondo non può esistere senza la coscienza di cui è correlato, mentre la coscienza, nell'ipotesi di una *annihilatio mundi*, sarebbe, sì, modificata, ma non per questo soppressa.

Un secondo grado della messa tra parentesi, la **riduzione eidetica**, fa poi luce sulla struttura di tale coscienza, i cui caratteri fondamentali sono l'intenzionalità, l'immanenza, la datità pura e l'assolutezza nel senso del *nulla re indiget ad existendum*. Infine, la **riduzione trascendentale**, concepita come «riduzione assolutamente universale», apre l'accesso alla soggettività trascendentale quale polo della costituzione di ogni oggettualità e, in ultima istanza, del mondo quale suo correlato universale.

Dalla fenomenologia «statica» alla fenomenologia «genetica»

Il quadro della fenomenologia così definito viene successivamente modificato in ragione di una duplice convinzione che prende piede nell'opera husserliana. In primo luogo la convinzione che si tratta di spiegare la costituzione non tanto di oggettualità isolate, quanto di oggettualità conside-

rate in relazione ai loro rispettivi orizzonti e, in ultima istanza, in riferimento al **mondo quale orizzonte universale**. Questo ampliamento di prospettiva è definito come passaggio da una comprensione «statica» a una comprensione «genetica» della fenomenologia. In secondo luogo la convinzione che nella teoria della costituzione delle *Idee* persisterebbe un residuo di cartesianismo, cioè una separazione tra la coscienza e le sue datità immanenti (quindi omogenee rispetto alla coscienza stessa), da un lato, e gli oggetti trascendenti del mondo esterno, dall'altro.

Per evitare tale dicotomia Husserl modifica la propria teoria della costituzione in relazione alla nuova prospettiva genetica, convincendosi che non solo a livello della costituzione di oggetti, ma già ai livelli più elementari della vita della coscienza è presente il riferimento al mondo. Contemporaneamente egli abbandona l'idea secondo la quale, da un lato, nell'ambito della sensibilità, vi sarebbe solamente passività, e, dall'altro, in quello delle operazioni intellettive, vi sarebbe solamente attività e spontaneità: già nelle impressioni sensibili più elementari è infatti presente un momento di attività e, a loro volta, le funzioni intellettive superiori sono intrise di passività. Queste due ipotesi vengono sondate e approfondite nella cosiddetta teoria della «genesi passiva» e in quella della «genesi attiva».

La teoria della **genesi passiva**, che mostra come il momento passivo del conoscere implichi una certa attività, viene sviluppata in tre direzioni di ricerca: 1) la **teoria della costituzione temporale**, nella quale si mostra come non solo i vissuti temporali (ad esempio la percezione di una melodia), ma tutti i vissuti come tali hanno un carattere temporale e come la sintesi temporale rappresenta la struttura originaria della soggettività; 2) la **teoria dell'associazione**, che è la seconda funzione sintetica passiva fondamentale; 3) l'**analisi di processi cinestetici**, nella quale si mostra come anche la più semplice percezione è legata a movimenti corporei (come ad esempio la percezione tattile a movimenti della mano, la percezione visiva a movimenti oculari, ecc.).

La teoria della **genesi attiva** mostra come le funzioni costituenti originarie, le «fondazioni originarie» (*Urstiftungen*), la cui natura è essenzialmente spontanea e produttiva, sono intrise di passività. Si ha una «fondazione originaria» quando un determinato orizzonte di oggetti pre-dato e presupposto come ovvio e familiare viene allargato, ad esempio mediante l'invenzione di un nuovo strumento. La peculiarità di una «fondazione originaria», che aprendo un nuovo orizzonte allarga il precedente, consiste nel fatto che essa viene successivamente «abitualizzata» mediante un processo passivo di sedimentazione, nel corso del quale la novità scoperta nell'atto della «fondazione originaria» viene dimenticata come tale e riassorbita nel precedente orizzonte. Questo, a sua volta, viene modificato da tale riassorbimento e diventa un nuovo orizzonte. La «fondazione originaria» e la sua sedimentazione passiva modificano dunque l'orizzonte preesistente in un nuovo orizzonte, entro il quale non è più necessario, anche se è sempre possibile, richiamare e riprodurre l'attività originaria della *Urstiftung*.

La diagnosi della crisi europea e il «mondo della vita»

Ne *La crisi delle scienze europee* – opera in cui la diagnosi delle patologie del presente e l'anamnesi storico-filosofica della situazione attuale del sapere costituiscono al tempo stesso un'introduzione alla fenomenologia trascendentale – Husserl considera il moderno sistema delle scienze come il frut-

to di una serie di «fondazioni originarie», tra le quali fu decisiva quella rappresentata dalla matematizzazione della fisica iniziata da Galilei. Secondo Husserl, con questa *Urstiftung* fu ripreso l'antico ideale greco di una scienza razionale dell'essere nella sua totalità, ma al tempo stesso tale ideale subì una realizzazione unilaterale, prigioniera dell'oggettivismo e del naturalismo affermatisi con la matematizzazione delle scienze fisico-naturali. Non solo, ma entrando in conflitto con l'opposta tendenza del soggettivismo e del relativismo, tale unilateralità ha prodotto una logomachia infinita che ha precipitato la filosofia come scienza in una profonda crisi.

In effetti, come in ogni «fondazione originaria» l'orizzonte oggettuale ovvio e familiare pre-dato viene superato e trasceso, analogamente nella «fondazione originaria» della scienza moderna le oggettivazioni e le idealità prodotte dal sapere scientifico si costituiscono superando l'orizzonte soggettivo dell'esperienza comune precedente. In quanto poi la scienza moderna investe l'intera sfera dell'essere, essa produce l'idea di un **mondo in sé**, che in quanto mondo delle forme oggettive si contrappone come mondo vero al mondo delle forme meramente soggettive dell'esperienza comune. L'ideale dell'oggettività scientifica si contrappone così alla soggettività del mondo dell'esperienza che sta alla base del vivere umano e che è detto **mondo della vita** (*Lebenswelt*).

Il mondo della vita – concetto rintracciabile già in Avenarius e in Simmel, ma introdotto nell'uso filosofico da Husserl – è dunque inteso anzitutto come quel mondo ovvio e familiare di forme prospettiche e soggettive, antitetico alle oggettivazioni e alle idealizzazioni del sapere scientifico. Il fatto è che queste ultime, con il mondo in sé che producono, vengono «abitualizzate», facendo dimenticare ciò da cui esse muovono e in cui sta il loro fondamento di senso, ossia il mondo della vita soggettivo. L'ideale dell'oggettività scientifica – non più visto nell'originaria contrapposizione e connessione al mondo della vita – diventa qualcosa di ovvio in quello che Husserl chiama l'atteggiamento dell'oggettivismo. Tale atteggiamento produce una cesura tra il mondo oggettivo in sé della scienza e l'orizzonte della vita soggettiva e prospettica dell'esperienza comune. In questa separazione la scienza perde il suo **significato per la vita** (*Lebensbedeutsamkeit*) e in ciò consiste quella che Husserl diagnostica come «crisi delle scienze europee». Queste ultime hanno pagato i loro travolgenti successi con la loro esclusione dall'ambito della questione fondamentale del senso della vita umana.

Con la crisi di senso che così si apre, sono poste le condizioni preliminari per la riscoperta del mondo della vita come luogo originario del costituirsi di ogni oggettività, vale a dire come orizzonte universale nel quale ogni costituzione e ogni oggettivazione è riferita a un soggetto costituente. La tematizzazione di questo riferimento al mondo della vita quale orizzonte universale – tematizzazione nella quale anche l'oggettivismo e l'idea dell'universalità scientifica appaiono come un punto di vista soggettivo (riconducibile a una *Urstiftung*) – è la via che per Husserl può condurre fuori dalla crisi della modernità e consentire una conoscenza epistemica dell'essere nella sua totalità. In tal senso, l'uscita dalla crisi della moderna razionalità scientifica attraverso la tematizzazione del mondo della vita si configura come il recupero della motivazione originaria della filosofia greca. In altre parole, il superamento delle unilateralità dello sviluppo moderno della ragione scientifica è possibile riattingendo all'ideale greco di un sapere veramente universale dell'essere, cioè riconquistando quel «punto di vista» che non è un punto di vista particolare, bensì l'emancipa-

zione da ogni presupposto, pregiudizio e interesse particolare, e sulla base del quale è possibile orientare la vita individuale, sociale e politica dell'uomo secondo il principio dell'autodeterminazione libera e razionale. Per questo, Husserl considera il **filosofo come un «funzionario dell'umanità»**, sulle cui spalle pesa la responsabilità di guidare quest'ultima, attraverso una rigenerazione dello spirito originario della filosofia occidentale, al di fuori della crisi della vecchia Europa.

3 Il movimento fenomenologico, Scheler, Hartmann

La vasta fortuna del pensiero husserliano originò un vero e proprio movimento fenomenologico, la cui storia è in realtà – come è stato detto (Ricoeur) – una «storia di eresie». La nascita di tale movimento incominciò già con la primissima ricezione delle *Ricerche logiche*. A Monaco, Johannes Daubert (1877-1947) – allievo di Theodor Lipps (1851-1914), uno psicologista che rimase impressionato dalla critica di Husserl, modificando la propria posizione – si dedicò a un intenso studio delle *Ricerche logiche* e convinse allo stesso lavoro gli amici Alexander Pfänder (1870-1941), Moritz Geiger (1880-1938), Adolf Reinach (1883-1917), Hedwig Conrad Martius (1888-1966) e pure M. Scheler. Ebbe così origine il cosiddetto **Circolo fenomenologico di Monaco**.

Reinach trasmise questo interesse a Gottinga, dove Husserl allora insegnava, propiziando la formazione del **Circolo fenomenologico di Gottinga**. Ne fecero parte, oltre ad alcuni membri del Circolo di Monaco trasferitisi a Gottinga, anche Wilhelm Schapp (1884-1965), Hans Lipps (1889-1941), Dietrich von Hildebrand (1889-1977), Jean Hering (1890-1966), Edith Stein (1891-1942), Alexandre Koyré (1892-1964) e Roman Ingarden (1893-1970).

Anche a Friburgo Husserl funse da polo di irraggiamento: anzitutto per i propri collaboratori diretti, cioè Martin Heidegger (cfr. pp. 242-55), Oskar Becker (1889-1964), Ludwig Landgrebe (1902-1991), Eugen Fink (1905-1975), ma poi anche per molti altri pensatori che con lui studiarono o che furono con lui in contatto subendo la sua influenza: Fritz Kaufmann (1891-1958), Arnold Metzger (1892-1974), Felix Kaufmann (1895-1949), Alfred Schütz (1899-1959), Aron Gurwitsch (1901-1973), Marvin Farber (1901-1980), Emmanuel Levinas (1905-1995), Jan Patočka (1907-1977).

Ma i pensatori di maggiore spicco tra coloro che ripresero le idee della fenomenologia, e che tratteremo, sono: **Heidegger**, che fu allievo e successore di Husserl, **Scheler** e **Hartmann**, che, pur non essendo stati allievi diretti di Husserl, a lui si avvicinarono, riprendendone alcune idee fondamentali e sviluppandole in una loro prospettiva originale.

Scheler

Pensatore acuto e geniale, **Max Scheler** (1874-1928) sviluppò l'analisi fenomenologica soprattutto nell'ambito dell'etica, da Husserl poco considerato.

Nato a Monaco il 22 agosto 1874, studiò nella propria città, a Berlino (dove conobbe Dilthey e Simmel) e Jena, dove con R. Eucken conseguì nel 1897 il dottorato con i *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (*Contributi per definire le re-*

lazioni tra i principi logici ed etici), e nel 1899 la libera docenza con la tesi *Die transzendentale und die psychologische Methode* (*Il metodo trascendentale e il metodo psicologico*). Dello stesso anno è il primo matrimonio (con Amélie Wollmann). Nel 1900 incominciò a insegnare a Jena da libero docente. Nel 1901, a casa di H. Vaihinger, a Halle, fece la conoscenza di Husserl, che fu decisiva per l'orientamento del suo pensiero. Nel 1906 ritirò, quando il primo volume dell'opera era già stato composto per la stampa, un trattato di *Logica* previsto in due volumi. Nello stesso anno – anche per gli scandali provocati dalla gelosia della consorte (che, tra l'altro, arrivò a minacciare con una pistola la moglie di Eucken) – si trasferì a Monaco, dove strinse contatto con il Circolo fenomenologico. Nel 1910, per una relazione extraconiugale che, con il compiacimento della moglie, scatenò contro di lui una campagna di stampa, gli fu tolta la *venia legendi*. Passato a Gottinga, entrò in un rapporto sempre più intenso con Husserl e con la fenomenologia, pubblicando nello «Jahrbuch», nel 1913 e nel 1916, il suo capolavoro: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*). Nel 1912 si era nel frattempo sposato in seconde nozze con Märit Furtwängler.

Dopo la guerra, durante la quale egli non solo aveva combattuto da volontario, ma si era pure impegnato con una pubblicistica a favore della causa tedesca, fu nominato direttore dell'Istituto di scienze sociali di Colonia e quindi professore di filosofia e sociologia nell'università della città. Del 1921 è *Vom Ewigen im Menschen* (*L'eterno nell'uomo*), del 1923 *Wesen und Formen der Sympathie* (*Essenza e forme della simpatia*), del 1925 *Die Formen des Wissens und die Bildung* (*Le forme del sapere e la cultura*) e *Die Formen des Wissens und die Gesellschaft* (*Le forme del sapere e la società*). Nel 1924, dopo essersi separato dalla seconda moglie, sposò Maria Scheu, una giovane studente divenuta ben presto sua assistente. Nel 1927 tenne una importante conferenza a Darmstadt, pubblicata postuma nel 1928 col titolo *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*La posizione dell'uomo nel cosmo*), nella quale è esposta una posizione panteistico-storicista che si distacca dalla concezione cristiana di Dio precedentemente sostenuta. Nel 1928 venne nominato nell'università di Francoforte e pubblicò *Philosophische Weltanschauung* (*La visione filosofica del mondo*). Qui morì il 19 maggio 1928 per infarto cardiaco.

L'etica, che sta al centro della speculazione di Scheler, è concepita come un'**etica materiale dei valori**. Essa si contrappone sia all'etica formalistica di Kant, sia alle etiche empiristiche, e può essere vista al tempo stesso come un tentativo di rispondere alla nietzscheana «trasvalutazione di tutti i valori», tanto che si è parlato di Scheler come di un «Nietzsche cristiano» (Troeltsch).

Scheler critica il formalismo etico kantiano, ritenendo che per garantire la validità universale dell'etica non è necessario ridurla alla forma pura della legge morale. L'apriori etico non deve essere necessariamente formale, cioè vuoto; esso ha al contrario un proprio contenuto determinato, una propria «materia», che sono i **valori** (*Werte*). Essi, concepiti come essenze assolute, autonome, apriori e universali, non vanno confusi con i **beni** (*Güter*), che sono invece empirici e che incarnano i valori nelle condizioni spazio-temporali dell'individualità. «Etica materiale» non significa dunque «etica empirica», ma etica determinata secondo i valori e il loro contenuto specifico.

Ma come vengono colti e conosciuti i valori? Scheler applica qui le indicazioni metodologiche della fenomenologia husserliana, pur non condividendone alcuni aspetti e non seguendo la svolta trascendentale compiuta con le *Idee*. Scheler mantiene comunque il concetto fenomenologico di «riduzione», interpretandolo come quell'attitudine che, liberandoci dalla costrizione degli impulsi vitali e della realtà empirica, apre alla visione delle essenze. Secondo Scheler si accede ai valori per mezzo di una tale visione eidetica, cioè attraverso un'esperienza intuitiva irriducibile sia alla raziona-

lità discorsiva sia alla sensibilità empirica, e il cui carattere fondamentale è l'intenzionalità. Essa è caratterizzata da quell'atteggiamento fenomenologico che, nell'esperienza dei beni reali (che non è affatto superflua, bensì necessaria), consente l'apprensione dei valori. È un **sentire i valori** (*Wertfühlen*), un **intuire i valori** (*Werteinsicht*), cui Scheler assegna una vera e propria funzione cognitiva. Allo stesso modo è colta pure la gerarchia dei valori, che per Scheler si articola in: 1) **valori dei sensi** (piacevole-spiacevole), 2) **valori della vita** (nobile-volgare ovvero valoroso-incapace), 3) **valori dello spirito** (estetici: bello-brutto; etico-giuridici: giusto-ingiusto; speculativi: vero-falso), **valori religiosi** (sacro-profano).

Il soggetto portatore dei valori è per Scheler la **persona**. Su di essa è basato il suo tentativo di fondare una **antropologia filosofica**. La persona è costituita dall'unità concreta degli atti intenzionali che «intenzionano» i valori, ed è diversa, in quanto tale, dall'io o dall'individuo, che è invece un insieme di stati emozionali. Ogni persona ha come suo correlato un mondo, e tanti sono i mondi quante le persone, che possono essere sia singole, sia collettive. Anche le comunità sono dunque persone, e Scheler le classifica in corrispondenza della gerarchia dei valori: la massa, la comunità vitale, la comunità giuridica della società civile, la comunità d'amore (di cui la Chiesa è paradigma). Ma al di là di tutte queste forme di persone, e dei mondi ad esse corrispondenti, Scheler pensa pure a una persona infinita cui correlato è l'universo. Tale persona è Dio. Anche il problema della **religione** rientra così nella filosofia di Scheler, che tuttavia, con l'irrompere della problematica della **storia** e dell'**evoluzione** nell'ultima fase del suo pensiero, non viene più intesa in stretta adesione al cattolicesimo.

Scheler, che insegnò anche sociologia, diede un notevole contributo alla cosiddetta «sociologia della conoscenza» (*Wissenssoziologie*), che studia l'influsso dei fattori sociali sulle produzioni dello spirito come l'arte, la morale, la scienza. Importante è in particolare la sua distinzione di tre **forme di sapere**: il «sapere del dominio o dell'efficienza» (*Herrschafts- oder Leistungswissen*), ossia il sapere tecnico-scientifico asservito allo scopo di padroneggiare conoscitivamente ed operativamente la realtà; il «sapere pedagogico» (*Bildungswissen*), che mira allo sviluppo della personalità umana e nel quale è assegnata una funzione formativa essenziale alla metafisica; il «sapere soteriologico» (*Erlösungswissen*), cioè il sapere religioso che mira alla salvezza dell'uomo mettendolo in rapporto con l'essere supremo. Rifacendosi criticamente alla teoria comtiana dei tre stadi dello sviluppo storico, Scheler sostiene che le tre forme di sapere non indicano i gradi di una evoluzione filogenetica, ma coesistono in ogni epoca.

Tra gli allievi di Scheler può essere ricordato **Paul-Ludwig Landsberg** (1901-1944), morto nel campo di concentramento di Oranienburg, che recepì gli spunti personalistici del pensiero del maestro, pubblicando nel 1935 nella rivista «Esprit» l'*Essai sur l'expérience de la mort* (*Saggio sull'esperienza della morte*) e nel 1937 una *Einleitung in die philosophische Anthropologie* (*Introduzione all'antropologia filosofica*).

Hartmann

Come per Scheler, anche per **Nicolai Hartmann** (1882-1950), l'incontro con la fenomenologia husserliana fu decisivo: lo spinse a superare il neokantismo, al quale si era formato, e a sviluppare una posizione speculativa originale.

Nato a Riga il 20 febbraio 1882, studiò filosofia e filologia classica prima a Pietroburgo, poi a Marburgo, con Cohen e Natorp. Di ispirazione neokantiana sono i suoi primi lavori, tra i quali spicca *Platos Logik des Seins* (*La logica platonica dell'essere*, 1909). Fu professore ordinario a Marburgo (dal 1922), Colonia (dal 1925), Berlino (dal 1931) e Gottinga (dal 1946), dove morì il 9 ottobre 1950. I suoi scritti teoretici più importanti sono: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (*Lineamenti di una metafisica della conoscenza*, 1921), che segna il distacco dal neokantismo; *Ethik* (1926), *Das Problem des geistigen Seins* (*Il problema dell'essere spirituale*, 1933), la tetralogia: *Zur Grundlegung der Ontologie* (*Per la fondazione dell'ontologia*, 1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (*Possibilità e realtà*, 1938), *Der Aufbau der realen Welt* (*La struttura del mondo reale*, 1940), *Philosophie der Natur* (*Filosofia della natura*, 1950). Postuma apparve la sua *Aesthetik* (1953).

Attraverso lo studio della fenomenologia di Husserl e di Scheler, e grazie anche ai propri lavori di approfondimento storico sulla tradizione dell'ontologia (Platone, Aristotele, la Scolastica, Wolff, l'idealismo tedesco), Hartmann supera il neokantismo, al quale aveva inizialmente aderito, rovesciando il primato del conoscere sull'essere: la conoscenza non produce le cose, ma se le trova dinanzi come già date nella loro «durezza» insormontabile. Il problema del conoscere, quindi, non è per lui né un problema psicologico, né un problema logico, ma diventa un problema metafisico. Egli approda per questa via, andando oltre la fenomenologia, a una posizione realistica, una cui prima esposizione è contenuta nei *Lineamenti di una metafisica della conoscenza*. Il compito della filosofia, che egli intende non come «pensiero-sistema», ma come «pensiero-problema», cioè come **problematicità** e non come sistematicità, è articolato in tre momenti: anzitutto il **momento fenomenologico**, consistente nell'analisi descrittiva dell'essere come tale (e non del rapportarsi intenzionale del conoscere ad esso), poi il **momento aporetico**, che rintraccia e sviluppa le contraddizioni insite nei fenomeni, infine il **momento teoretico**, che prospetta ipotesi di soluzione.

In *Per la fondazione dell'ontologia* (1935) Hartmann sviluppa questo terzo momento, presentando il programma di una **ontologia critica**. Essa è concepita, in riferimento ad Aristotele, come «filosofia prima» ed è fondata non *a priori*, a partire da princìpi, bensì su basi fenomenologiche. Hartmann distingue due sfere fondamentali dell'essere, quella dell'**essere reale** e quella dell'**essere ideale**, che presentano ciascuna degli strati (*Schichten*), analizzabili attraverso una «analisi categoriale» specifica. L'essere reale si articola negli strati inorganico, organico, psichico e spirituale. Di quest'ultimo – ne *Il problema dell'essere spirituale* – egli esamina le tre forme: spirito personale (soggettivo), spirito oggettivo e spirito oggettivato. L'essere ideale comprende l'ambito della logica, della matematica e dei valori. Nella struttura stratificata dell'essere, lo strato superiore presuppone quello inferiore come sua *conditio sine qua non*, ma presenta al tempo stesso un *novum* che a quello non è riconducibile: senza natura materiale non esiste la vita, senza vita non esiste coscienza, senza coscienza non esiste spirito, cosicché il mondo spirituale è, sì, retto da tutti gli strati inferiori, ma ciò non significa che esso derivi da questi.

Hartmann ha dato un importante contributo anche alla riflessione morale. Come Scheler, anch'egli nella sua *Etica* – articolata in «fenomenologia dei costumi», «assiologia dei costumi» e «metafisica dei costumi» – propone un'**etica materiale dei valori** in cui congiunge la cognizione nietzscheana della pluralità dei valori e l'esigenza kantiana di salvaguardare la loro apriorità, universalità e oggettività. Egli condivide la critica di Scheler all'identificazione kantiana di «apriori» e «formale», sostenendo

come quest'ultimo che l'universalità dell'apriori non va identificata con la forma, ma può avere una propria «materia», cioè un proprio contenuto determinato, pur essendo ideale, in sé, *a priori*. L'esito dell'etica dei valori hartmanniana – diversamente da quello scheleriano – non è però teistico, non apre cioè alla trascendenza e al religioso. Hartmann ritiene che vi sia un contrasto insolubile tra etica e religione. Affinché i valori abbiano veramente un carattere assoluto, affinché la loro conoscenza sia veramente orientativa nei confronti dell'agire umano, e affinché l'etica sia veramente autonoma e non teonoma, egli ritiene necessario postulare un ateismo di principio. L'etica, in quanto riguarda il comportamento dell'uomo in questo mondo nei confronti degli uomini di questo mondo, è una **questione dell'al di qua**.

Una menzione merita infine l'*Estetica*, che Hartmann stese a Berlino nel 1945, nel pieno del bombardamento della città e nel momento più drammatico per la Germania (e che fu poi pubblicata postuma). Compito dell'estetica non è né prescrivere che cosa sia bello né fornire precetti all'artista, perché l'essenza del bello e le leggi dell'arte si sottraggono alla considerazione filosofica. Quest'ultima è piuttosto una riflessione *a posteriori* che intende conoscere come un'entità reale, data in modo sensibile al pari di tutte le altre realtà, possa fare apparire un valore trascendente che essa non è, e che ha un modo d'essere diverso dal suo: il bello. L'estetica diventa in tal senso una **metafisica del bello e dell'arte**.

4 La «filosofia dell'esistenza» in Germania

Il clima di crisi che si diffuse in Germania dopo la prima guerra mondiale – con il venire meno dell'ottimismo positivistico e dell'ideologia del progresso, e con il corrispondente attecchire di un relativismo culturale dai toni cupi, cresciuto all'ombra della filosofia della vita (Simmel, Bergson, Dilthey) e delle critiche della civiltà occidentale (*in primis* Spengler) – preparò il terreno alla nascita della «filosofia dell'esistenza» (*Existenzphilosophie*). Il fallimento delle sintesi dialettiche, l'insistenza sull'impossibilità di comporre la realtà in razionalità e sull'inaccessibilità per l'uomo del punto di vista dell'Assoluto e della totalità, motivarono una serie di riflessioni filosofiche al cui centro fu posto il problema della finitudine dell'esistenza umana e del suo senso.

A ciò contribuirono alcuni fermenti culturali quali la traduzione delle opere di Dostoevskij (1821-1881) e la ricezione di tutta una produzione letteraria che avvertiva con sensibilità i problemi dell'esistenza, come quella di Henrik Ibsen (1828-1906), August Strindberg (1849-1912), Marcel Proust (1871-1922) e Franz Kafka (1883-1924), ma soprattutto la diffusione del pensiero di Nietzsche e la riscoperta del pensiero di Kierkegaard (che proprio in quegli anni fu tradotto in tedesco). A portare l'attenzione su Kierkegaard e sul senso tragico dell'esistenza e della finitudine umana, calata nel tempo e radicalmente altra dall'eterno, fu in particolare il teologo protestante **Karl Barth** (1886-1968) con il suo commento alla *Lettera ai Romani* (*Der Römerbrief*), apparso nel 1919 e, in una edizione notevolmente ampliata, nel 1922. Ma il maggiore esponente della filosofia dell'esistenza fu in Germania **Jaspers**. Ad essa contribuì pure in misura decisiva il modo in cui fu letto e recepito allora **il primo Heidegger**, specialmente *Essere e tempo* (1927), anche se questo avvenne contro le intenzioni del suo autore.

Jaspers

Nato a Oldenburg il 23 febbraio 1883, fin da giovane seriamente malato (di bronchiettasia polmonare e insufficienza cardiaca), **Karl Jaspers** studiò dapprima giurisprudenza a Heidelberg e Monaco (dove prese anche lezioni di grafologia da Klages), quindi medicina a Berlino, Gottinga e Heidelberg, dove si addottorò (1908). Medico alla clinica psichiatrica della stessa città (1910-15), conseguì nel 1913 la libera docenza in psicologia con Windelband. Nello stesso anno uscì la *Allgemeine Psychopathologie* (*Psicopatologia generale*). Nel 1916 fu nominato professore di psicologia a Heidelberg.

Nel 1919 pubblicò la *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicologia delle visioni del mondo*), opera che segna il suo passaggio a interessi filosofici, e di cui Heidegger, con il quale iniziò allora un'amicizia interrotta nel 1933, scrisse una lunga recensione critica, ma senza pubblicarla. Nel 1922 divenne ordinario di filosofia a Heidelberg. Del 1923 è *Die Idee der Universität* (*L'idea dell'università*), più volte riedita. Nel 1931 pubblicò un fortunato libello *Die geistige Situation der Zeit* (*La situazione spirituale del nostro tempo*). Del 1932 è l'esposizione sistematica della filosofia dell'esistenza: *Philosophie* (3 voll.). Nonostante le difficoltà col regime nazionalsocialista (la moglie, Gertrud Mayer, era ebrea), tanto che dal 1937 al 1945 fu radiato dall'insegnamento, continuò a pubblicare: *Vernunft und Existenz* (*Ragione ed esistenza*, 1935), *Nietzsche* (1936), *Existenzphilosophie* (*Filosofia dell'esistenza*, 1938).

Dopo la guerra, nel 1948, pubblicò *Von der Wahrheit* (*Della verità*) e si trasferì a Basilea. Del 1949 è *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (*Dell'origine e del fine della storia*). Negli anni Cinquanta e Sessanta, oltre a pubblicare numerose interpretazioni storico-filosofiche, intervenne attivamente in questioni di attualità con discorsi e libelli. Ricevette numerose onorificenze e si pensò a lui come candidato alla presidenza della Repubblica Federale Tedesca. Nel 1967 restituì in segno di protesta contro la classe politica della Bundesrepublik il passaporto tedesco. Morì a Basilea il 26 febbraio 1969.

La prima presentazione dei motivi e dei capisaldi dell'incipiente filosofia dell'esistenza è data nella *Psicologia delle visioni del mondo* (1919). Jaspers intende comprendere la vita psichica e le sue manifestazioni, facendo riferimento ai suoi «orizzonti estremi», cioè a quelle **situazioni-limite** (il dolore, la lotta, la morte, la disgrazia, la colpa) in cui le forme fisse e irrigidite della vita si sciolgono per lasciare scorrere e fluire le sue «energie ultime».

L'esposizione completa e matura della filosofia dell'esistenza è fornita nel trattato *Filosofia* (1932), articolato in tre volumi – *Philosophische Weltorientierung* (*Orientamento filosofico nel mondo*), *Existenzerhellung* (*Chiarificazione dell'esistenza*), *Metaphysik* – e incentrato intorno a tre concetti fondamentali: **mondo, esistenza, trascendenza**. La loro successione indica la direzione del procedere della filosofia, che, oltrepassando il mondo degli oggetti, va all'esistenza, nel suo essere se stessa, e vi trova la possibilità di riconoscere la trascendenza come fondamento di tutto l'essere.

Il mondo è costituito dalla totalità degli oggetti che, come tali, vengono indagati dalle scienze. Il sapere di queste ultime allarga sempre più i confini del conoscere umano, ma l'orientamento scientifico nel mondo non arriva e non può arrivare a superare il suo limite intrinseco, cioè il fatto che la scienza conosce sempre e soltanto un determinato aspetto del mondo, ma mai il mondo come tale nella sua interezza. La formazione di un'immagine unitaria del mondo (tentata ad esempio dal positivismo) è destinata allo scacco per l'incompiutezza e l'inconcludibilità del nostro conoscere. Alla coscienza di questo limite, per cui al conoscere diretto agli oggetti non è mai dato l'essere nella sua totalità, si accompagna inoltre la consapevolezza che a tale conoscere si sottrae pure il mio essere proprio, cioè l'esistenza, di cui tale sapere

oggettivo non coglie la vera origine. È compito dell'**orientamento filosofico del mondo** mostrare, passando per la conoscenza scientifica degli oggetti, il limite con il quale essa si scontra e rinviare all'essere che sta oltre di esso.

Per cogliere l'esistenza nel suo essere proprio è necessaria quella che Jaspers chiama la **chiarificazione dell'esistenza**. Esistenza è anzitutto **situazione**, non nel senso che l'uomo sia ciò che di fatto è, ma in quello secondo cui, partendo da ciò che di fatto è, può diventare se stesso. L'esistenza è dunque quel poter essere proprio dell'uomo che, nel suo pensare, nel suo decidere e nel suo agire, diventa nelle situazioni concrete del vivere l'origine della sua essenza. L'esistenza è dunque al tempo stesso **colpa** e **libertà**, ed è in tal senso un paradosso: è «colpevole», in quanto non può non assumere su di sé e scontare fatalmente i limiti della situazione in cui si trova ad essere; è libera, in quanto ogni situazione viene «scelta», cioè accettata e assunta come propria. Compito della chiarificazione dell'esistenza è di rendere consapevole l'uomo del suo poter essere se stesso, colpevole e libero al tempo stesso, al fine di realizzarlo nelle situazioni di vita in cui si trova ad esistere, al fine di «diventare ciò che egli è» – secondo l'espressione di Nietzsche (mutuata da Pindaro).

Per l'autorealizzazione dell'esistenza è però indispensabile la comunicazione, in quanto solo attraverso l'altro io posso arrivare ad essere consapevole di me stesso. La **comunicazione esistenziale** è un reciproco riconoscersi e uno spingere il «me-stesso» che è nell'altro a manifestarsi. Ma anche la comunicazione rivela in fondo un aspetto paradossale, in quanto se è vero che solo nell'altro l'esistenza arriva a se stessa, è altrettanto vero che ogni esistenza è unica e irripetibile. La vera esperienza dell'esistenza si ha allora solo con le **situazioni-limite** (la morte, il dolore, la colpa). In esse l'assenza di vie d'uscita e l'incombere del naufragio pongono l'esistenza nuda di fronte a se stessa. Con l'esperienza di tale nudità e della possibilità dello scacco e del naufragio si spalanca un baratro che manifesta tutta la precarietà dell'esistere umano lasciato a se stesso, ma che apre anche la possibilità della trascendenza. Il termine dello slancio dell'esistenza è l'origine donde essa scaturisce.

La **trascendenza** non può però essere né oggettivata né dimostrata mediante il ragionamento. Essa può essere solamente esperita mediante l'interpretazione delle **cifre**, cioè dei simboli, che nell'immanenza ad essa rinviano. Tali cifre sono di due tipi: quelle che appartengono alla sfera oggettiva – e che sono date nell'esperienza della natura, nei miti religiosi o nei sistemi metafisici – e quelle che appartengono alla sfera soggettiva, cioè all'esistenza, come la libertà, o anche lo scacco e il naufragio autenticamente esperiti. Le cifre rimandano a quell'**essere che tutto abbraccia** (*das Umgreifende*) nel quale ogni ente ha la sua origine. La sua struttura verrà chiarita ulteriormente da Jaspers in *Della verità*.

La «filosofia del dialogo» (Rosenzweig, Buber)

Con alcuni importanti motivi della filosofia dell'esistenza converge la cosiddetta «filosofia del dialogo», anche se gli autori che la sostennero, appartenendo alla cultura ebraica, svilupparono congiuntamente ad essa prospettive e tematiche proprie della loro tradizione. In antitesi all'idealismo, essi sottolinearono con vigore la finitudine umana, intendendola principalmente non come esistenza individuale, ma nel suo essenziale rapporto con l'altro. Due furono i principali esponenti di tale indirizzo: **Martin Buber** (1878-1965), che insegnò a Francoforte,

e nel 1938 si trasferì a Gerusalemme. Buber si occupò della tradizione ebraica, in particolare del chassidismo, e sviluppò, specialmente nell'opera *Ich und Du* (*Io e tu*, 1923), un'analisi dell'esistenza concepita nei termini di una interrelazione personale con l'altro. **Franz Rosenzweig** (1886-1929), allievo di Rickert e di Meinecke, autore di un importante studio su *Hegel und der Staat* (*Hegel e lo Stato*, 1920), direttore della Scuola ebraica di Francoforte, fu in contatto con Buber (in collaborazione con il quale tradusse la Bibbia) e con G. Scholem. La sua opera principale è *Der Stern der Erlösung* (*La stella della redenzione*, 1921), nella quale egli anticipa alcuni motivi centrali della filosofia dell'esistenza, come il nulla e la morte, da lui scoperti e proposti in assoluta autonomia, e li coniuga con la sua ispirazione religiosa di tradizione ebraica.

5 L'ESISTENZIALISMO IN FRANCIA

Mentre durante il nazionalsocialismo la filosofia dell'esistenza perse in Germania la sua importanza fino a scomparire di scena, in Francia l'esistenzialismo, sviluppatosi soprattutto attraverso la ricezione di Husserl e del primo Heidegger, continuò a prosperare a lungo anche dopo la guerra. I suoi due principali rappresentanti in campo filosofico furono **Jean-Paul Sartre**, fautore di un esistenzialismo ateo, e **Gabriel Marcel**, che sostenne invece un esistenzialismo cristiano. Esponente di una fenomenologia esistenzialistica fu **Maurice Merleau-Ponty**.

L'esistenzialismo francese non fu limitato solo all'ambito della filosofia. Fu un più vasto movimento di pensiero che penetrò profondamente nella cultura francese dell'epoca e che trovò espressioni letterarie e artistiche di assoluto valore. Gli stessi principali filosofi esistenzialisti, Sartre e Marcel, furono autori di opere letterarie e teatrali. Merita di essere menzionato qui lo scrittore **Albert Camus** (1913-1960), autore di saggi filosofici importanti. Tra di essi spiccano *Le mythe de Sisyphe* (*Il mito di Sisifo*, 1942) – contemporaneo al romanzo *L'étranger* (*Lo straniero*), che lo rese famoso –, in cui è suggestivamente descritta l'assurdità dell'esistenza umana, e *L'homme révolté* (*L'uomo in rivolta*, 1951), dove dalla constatazione dell'assurdità dell'esistenza si passa alla descrizione della «ribellione» dell'uomo, prima metafisica e poi storico-politica, che ha contrassegnato gli ultimi due secoli di storia e ha provocato l'avvento del nichilismo. Camus critica tale ribellismo, respingendo ogni illusione religiosa, metafisica e politica, ed esalta invece la lucida rassegnazione dell'artista. Tale posizione portò, nel 1952, a un duro scontro con Sartre, che la stigmatizzò come forma asociale di disimpegno.

A ulteriore testimonianza dell'ampiezza del fenomeno esistenzialistico in Francia, si può ricordare che a Parigi vissero da esuli e incisero con la loro opera, specialmente prima della seconda guerra mondiale, gli esponenti più significativi dell'esistenzialismo russo: **Lev Šestov** (1866-1938) e **Nikolaj Berdjaev** (1874-1948). Portatori di motivi ed elementi propri dell'anima russa e della sua tradizione letteraria – oltre a Dostoevskij, vanno ricordati anche Aleksej Chomjakov (1804-1860) e Vladimir Soloviev (1853-1900) – entrambi illustrano la condizione dell'esistere umano nel quadro di una visione religiosa fortemente fideistica: che in Šestov viene affermata contro la «curiosità» e la «ragione» – proprie dell'uomo classico – e da lui condannate come forme di *concupiscientia*, mentre in Berdjaev si congiunge a un socia-

lismo personalistico che combatte soprattutto gli esiti borghesi e ateistici della società moderna.

Va infine ricordata la profonda influenza che ebbe sulla formazione delle giovani generazioni filosofiche francesi la lettura «esistenzialistica» di Hegel, incentrata sulla *Fenomenologia dello spirito* e su alcune sue figure, prima fra tutte quella della «coscienza infelice». Essa fu proposta da Jean Wahl (1888-1974), Alexandre Kojève (1902-1968) e da Jean Hyppolite (1907-1968).

Sartre

Massimo esponente dell'esistenzialismo francese è **Jean-Paul Sartre** (1905-1980), che non fu soltanto filosofo, ma anche scrittore di romanzi, opere teatrali, saggi, e che partecipò attivamente, con la sua attività pubblicistica, alla vita culturale e politica contemporanea, essendone uno dei più appassionati testimoni e critici.

Nato a Parigi il 21 giugno 1905, dopo gli studi alla Scuola Normale Superiore divenne professore liceale di filosofia, insegnando prima a Le Havre e poi a Parigi, fino all'inizio della seconda guerra mondiale. Al 1929 risale la conoscenza di Simone de Beauvoir, che diverrà la compagna della sua esistenza. Nel 1933-34 fu a Berlino, dove studiò il pensiero di Husserl e del primo Heidegger, maturando l'interesse per l'analisi fenomenologica che caratterizza i suoi primi lavori filosofici: *La transcendance de l'ego* (1933-34), *L'imagination* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (*Abbozzo di una teoria delle emozioni*, 1939), *L'imaginaire* (1940). Nel 1943 pubblicò il suo capolavoro filosofico, *L'être et le néant* (*L'essere e il nulla*), contenente l'esposizione organica del suo esistenzialismo ateo. Sartre affidò contemporaneamente l'espressione della propria visione del mondo alla letteratura, dimostrandosi scrittore fecondissimo (dirà di sé: *nulla dies sine linea*). Pubblicò soprattutto romanzi (*La nausea*, 1938, *Il muro*, 1939; *L'età della ragione*, *Il rinvio*, *La morte nell'anima*, che costituiscono la trilogia *Le vie della libertà*, 1945), drammi e testi per il teatro (*Le mosche*, 1943; *A porte chiuse*, 1944; *La sgualdrina timorata*, 1946; *Morti senza tomba*, 1946; *Le mani sporche*, 1948; *Il diavolo e il buon Dio*, 1951; *Nekrassov*, 1956; *I sequestrati di Altona*, 1959).

Dopo aver partecipato alla resistenza, fondò alla fine della guerra, nel 1945, la rivista «Les temps modernes», che divenne la tribuna per i suoi interventi. Con la conferenza *L'existentialisme est un humanisme* (*L'esistenzialismo è un umanismo*, 1945), senza rinunciare alle proprie convinzioni esistenzialistiche le orientava in direzione di un impegno per l'uomo, che divenne un impegno politico e sociale di sinistra e lo portò ad aderire al marxismo e a prendere posizione su vari problemi di attualità: sulla questione ebraica (*Riflessioni sulla questione ebraica*, 1946), sulla questione stalinista (*Il fantasma di Stalin*, 1956-57), sulla guerra fredda e sull'invasione dell'Ungheria (*I comunisti e la pace*, 1956-57), sulle guerre di Indocina e di Corea, sulla rivoluzione in Algeria e sulla questione colonialistica (*Il pensiero politico di Lumumba*, 1963), infine sulla contestazione studentesca del 1968 e sulla guerra del Vietnam. Nel 1952 vi fu la polemica con Camus, nel 1953 la rottura con Merleau-Ponty. L'ultima sua grande opera filosofica, in cui sviluppa l'esistenzialismo in un marxismo, è la *Critique de la raison dialectique* (il cui primo volume è del 1960, il secondo, postumo, del 1985). Del 1964 è lo scritto autobiografico *Le parole*. Oltre a tutto ciò, svolse una intensa attività di critico letterario, i cui frutti principali furono il saggio su *Baudelaire* (1947) e le due monografie su *Saint Genet, commédien et martyr* (1952-54) e su Flaubert *L'idiot de la famille* (1971-72). È morto a Parigi il 7 aprile 1980.

Già attraverso i suoi vasti studi iniziali di psicologia fenomenologica, Sartre arriva al problema che sta poi al centro de *L'essere e il nulla*, vale a dire la complementarità

contraddittoria tra il modo d'essere della coscienza, che è libertà, e il modo d'essere del mondo, che è il sostrato bruto e opaco su cui la coscienza esplica la sua attività intenzionale. Confrontandosi con questa tematica egli perviene al problema di determinare la peculiarità dell'esistenza.

Rovesciando, nella determinazione dell'uomo, il rapporto che la metafisica tradizionale statuisce tra essenza ed esistenza, l'esistenzialismo sartriano parte dall'assunto che l'uomo è l'unico essere nel quale l'**esistenza precede l'essenza**. Ciò significa che l'uomo non è previamente determinato da una definizione della sua essenza (animale dotato di ragione, persona o spirito), ma esiste prima di essere definito da un concetto ed è ciò che diventa, ossia ciò che vuole e che sceglie di essere. In tal senso egli è libero, ma la sua libertà è al tempo stesso una condanna, giacché gli impone a ogni istante di inventare se stesso.

Questa struttura dell'esistere costringe a negare l'esistenza di Dio. Infatti, se Dio esistesse, ci sarebbe, prima e al di sopra dell'uomo, un'istanza che penserebbe e determinerebbe la natura umana: in tal caso, l'essenza dell'uomo sarebbe anteriore alla sua esistenza e la condizionerebbe. Ma l'uomo non sarebbe allora realmente libero. **O Dio, o la libertà umana**: le due cose non possono coesistere. L'esistenzialismo sartriano si professa, per ragioni di principio, un **esistenzialismo ateo**.

La libertà umana non è però una libertà astratta, ma è ognora calata in una situazione. L'uomo è-nel-mondo. Bisogna dunque chiarire la natura di quest'ultimo, se si vuole capire l'esistenza. Ora, il mondo è l'insieme dei fenomeni e rappresenta il dato primo che si manifesta alla coscienza, ma che non deriva da essa. Esso è detto l'**in-sé** (*en-soi*), l'Essere per antonomasia (contrapposto alla coscienza), ciò che sta di fronte a noi, senza ragione e senza spiegazione. È il fatto bruto, contingente, gratuito e assurdo, che non nasconde nulla oltre se stesso. Ma l'in-sé, le cose, proprio per la loro gratuità, appaiono «di troppo» e suscitano nell'uomo, al pari di un cibo quando si è sazi, un senso di **nausea**. È questo per Sartre il sentimento fondamentale che rivela all'uomo il senso vero delle cose, e a cui egli assegna per questo il valore di indice ontologico. Certo, l'uomo vuole costantemente rimuovere la nausea cercando di togliere alle cose la loro gratuità. La scienza, la magia, la follia prospettano altrettante possibilità di farlo. La scienza riconduce il contingente al necessario, il fatto alla legge, e ciò rappresenta un ancoramento all'Essere. La magia evoca con la parola significati profondi e reconditi delle cose, ed è questo l'ancoramento alla cultura e alla storia. La follia induce l'uomo a immaginare un ente perfetto, un dio, che conferisce senso al tutto: è l'ancoramento alla teologia e alla metafisica. Ma il senso della nausea che sopravviene a illuminare l'uomo sul vero senso dell'in-sé, cioè sulla sua gratuità di fondo, lo porta a sbarazzarsi della cieca credenza nella scienza, del fascino delle parole magiche, della tirannia dell'Assoluto. L'uomo che la nausea risveglia al coraggio di porsi nudo di fronte al proprio esistere è l'uomo veramente e incondizionatamente libero.

In quanto tale l'uomo è, sì, inserito e situato nel mezzo dell'in-sé del mondo e delle cose, ma costantemente le trascende. Egli può infatti riportarsi a se stesso ed essere cosciente di sé, e in quanto tale è definito il **per-sé** (*pour-soi*). L'esistenza in quanto per-sé è dunque coscienza e libertà che trascende il mondo, ma che al tempo stesso è sempre ad esso riferita. In quanto l'esistenza è legata a un corpo, diventa, anzi, cosa fra cose, contingenza assurda tra contingenze; per Sartre il corpo è «la forma contingente assunta dalla necessità della mia contingenza». La libertà del per-sé ha nella contingenza dell'in-sé il termine di una relazione infinita: l'esistenza, come co-

scienza e libertà, non si riduce all'in-sé, all'essere delle cose o a quello del corpo, ma costantemente lo nega e lo trascende. L'uomo non si riduce nemmeno al suo passato, cioè a quella parte di sé che si è compiuta, né alla situazione presente che egli non può non essere. Egli è tutto nell'atto di libertà che lo costituisce come per-sé e al quale non può sottrarsi, e con cui, liberandosi da ogni in-sé, da ogni condizione e da ogni datità, si proietta nel **nulla**. La libertà dell'esistenza è dunque una «nientificazione» (*néantisation*), nel senso che essa produce una *annihilatio mundi* e impone all'uomo di essere se stesso, la propria libertà, il proprio nulla. La libertà, dunque, in quanto essere che si fa mancanza di essere, viene a coincidere col nulla.

Come il vero senso delle cose si rivela all'uomo nella nausea, così egli esperisce questa sua condizione di fatale libertà, in cui è perennemente condannato a inventare se stesso e a proiettarsi nel nulla, senza alcun soccorso e senza alcun sostegno, in un altro sentimento ontologico fondamentale: l'**angoscia**. Naturalmente l'uomo tenta di sfuggire a questo stato d'animo spaesante, inventando valori, miti, leggi, norme e doveri morali. Ma la consapevolezza della loro convenzionalità e arbitrarietà è insopprimibile. L'atteggiamento eroico da assumere è allora, per Sartre, quello della lucidità, cioè quello di colui che rompendo ogni barriera, ogni inceppo e ogni inibizione dà libero corso alla propria libertà, non cercando altra stabilità, altro fondamento, altro in-sé se non quello del proprio per-sé. È l'atteggiamento di colui che tende a diventare un «in-sé-per-sé», cioè a essere Dio. Ma questo è intrinsecamente contraddittorio, giacché se la libertà umana implica necessariamente che non si dia essenza che preceda il suo esistere e lo determini, allora il per-sé, la libertà, non può diventare mai fondamento a se stesso. Solo con la morte l'uomo raggiunge la fissità dell'in-sé. Ma con la morte è tolta la libertà, cioè il per-sé. La conclusione di Sartre è coerente: «L'uomo è una passione inutile».

Oltre che con le cose e con se stesso, l'uomo è in relazione con gli altri. Anche qui non sta alcuna possibilità di riscattare l'assurdità dell'esistere. Sartre vede anzi negli altri un'ulteriore minaccia alla libertà del per-sé. La presenza degli altri incombe sul per-sé e lo trasforma, reificandolo in un essere-per-gli-altri. Il senso della **vergogna** (*honte*), che si prova quando gli altri ci «fissano», cioè al tempo stesso ci guardano e ci rendono oggetti e cose, riducendoci all'in-sé, è il sentimento rivelatore di questo essere-per-gli-altri. Se gli altri non esistessero, l'uomo, in quanto libertà e coscienza, sarebbe sempre al centro del mondo, del suo mondo, che non potrebbe mai essergli tolto. La presenza degli altri significa invece la minaccia concreta di poter essere alienato e fatto oggetto per il progetto di un altro essere. Il rapporto con gli altri non è dunque risolto da Sartre in chiave costruttiva, in vista di una unione, della famiglia, di una comunità e della società, ma equivale a conflitto e a lotta. Così anche l'amore, in quanto volontà e progetto di farsi amare, è interpretato come un tentativo di asservire a sé la libertà altrui, trattando l'altro come strumento per i propri fini. Se chi odia, d'altra parte, riconosce la libertà altrui, è costretto a farlo solo perché essa minaccia la sua; in realtà egli mira all'annientamento dell'altro e, al limite, a un mondo in cui non vi siano altri. L'odio è dunque l'espressione della libertà umana protesa ad affermare se stessa, ma è intrinsecamente contraddittorio, in quanto non può far sì che gli altri non siano e non lo minaccino costantemente. Come si dice in *A porte chiuse*: «L'inferno sono gli altri».

Nella conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* (1945), senza rinnegare le convinzioni fondamentali del suo esistenzialismo ateo, Sartre ne modificava tuttavia i

toni disperati e drammatici e gli aspetti nichilistici, individualistici e pessimistici. Senza rinunciare all'assunto fondamentale per cui l'esistenza è libertà incondizionata, egli aggiungeva che la libertà è al tempo stesso anche responsabilità. In tal modo egli faceva dell'esistenzialismo una filosofia dell'impegno per l'uomo e per la sua emancipazione materiale, sociale e spirituale, che coniugava con il marxismo (cfr. p. 304).

Marcel

Antitetica agli esiti atei dell'esistenzialismo sartriano è l'analisi dell'esistenza di ispirazione spiritualistica sviluppata da **Gabriel Marcel** (1889-1973), che può essere considerato il principale esponente dell'esistenzialismo teistico, anche se egli stesso rifiutò come «orribile vocabolo» la designazione di «esistenzialista».

Nato a Parigi il 7 dicembre 1889, dopo aver studiato alla Sorbona e avere conseguito l'aggregazione con L. Lévy-Bruhl, insegnò nei licei e si dedicò essenzialmente alla propria attività di scrittore e drammaturgo, coronata da numerosi premi letterari, tra i quali quello dell'Accademia Francese (1949). Del 1929 è la sua conversione dall'ebraismo al cattolicesimo. Le sue opere principali sono: *Journal métaphysique* (*Diario metafisico*, 1927, scritto tra il 1913 e il 1922), *Etre et avoir* (*Essere e avere*, 1935), *Du refus à l'invocation* (*Dal rifiuto all'invocazione*, 1940; ristampato nel 1967 col titolo: *Essai de philosophie concrète*), *Homo Viator* (1945), *Le mystère de l'être* (*Il mistero dell'essere*, 1951), *L'homme problématique* (*L'uomo come problema*, 1955), *Présence et immortalité. Journal métaphysique* (*Presenza e immortalità. Diario metafisico*, 1959; scritto tra il 1938 e il 1943), *En chemin, vers quel éveil?* (*In cammino, verso quale risveglio?*, 1971).

La filosofia di Marcel è contenuta nelle sue sottili analisi fenomenologiche dell'esistenza umana e del mistero che quest'ultima rappresenta, che si dipanano tra il tema della «oscura notte del corpo» e quella dell'essere come trascendenza che nell'esistenza si manifesta, ma che infinitamente la oltrepassa. In questo senso, poiché, muovendo dall'esistenza, la sua analisi si protende verso l'essere, Marcel respinge la designazione di esistenzialismo.

L'essere a cui l'esistenza mira non è qualcosa che possa essere oggettivato e reificato, e nemmeno contemplato o ammirato come uno spettacolo, ma è trascendenza assoluta alla quale ci si può aprire e che può essere intuita nell'esperienza esistenziale come ciò che dà fondamento all'esistenza stessa. L'uomo è così esposto all'**alternativa tra essere o avere**: o attaccarsi alla dimensione dell'oggettività, delle cose materiali, del potere della tecnica, oppure lasciarsi coinvolgere nel mistero che rimanda dall'esistenza immanente all'essere trascendente. Per fare questo bisogna superare quella che viene chiamata la **riflessione primaria**, cioè il modo di ragionare analitico dell'io-penso, dell'io astratto, del *cogito* cartesiano, che sbocca nella produzione di un conoscere scientifico, e praticare la **riflessione secondaria**, la quale si apre al mistero dell'io-singolo, cioè dell'esistenza unica e insostituibile della persona. Questa forma di riflessione si realizza per Marcel – che è qui sensibile specialmente all'influsso di Buber – soprattutto nell'ambito dell'intersoggettività, cioè nell'amore, e poi anche nella speranza e nella fede in Dio, definito come il «Tu assoluto». Per Marcel bisogna superare le filosofie dell'io-penso in una **filosofia del noi-siamo**.

Merleau-Ponty

L'itinerario filosofico di **Maurice Merleau-Ponty** (1908-1961) si caratterizza per l'elaborazione di una fenomenologia coniugata con l'esistenzialismo e con la ricezione, dopo la guerra, di alcune istanze del marxismo.

Nato a Rochefort-sur-Mer il 14 marzo 1908, studiò alla Scuola Normale Superiore e insegnò poi nei licei. Nel 1942 si addottorò alla Sorbona con *La structure du comportement* (*La struttura del comportamento*) e nel 1945 conseguì la libera docenza con l'altro suo lavoro fondamentale *Phénoménologie de la perception* (*Fenomenologia della percezione*). Nello stesso anno fu nominato professore a Lione, nel 1950 alla Sorbona e nel 1952 al Collège de France. Dal 1945 al 1953 diresse con Sartre e Simone de Beauvoir «Les temps modernes». In *Humanisme et terreur* (1947) e nei saggi raccolti in *Sens et non-sens* (*Senso e non-senso*, 1948) aderì al marxismo, ma nel 1953 ruppe con Sartre per la posizione filosovietica di quest'ultimo, avvicinandosi a posizioni socialiste. In *Les aventures de la dialectique* (*Le avventure della dialettica*, 1955) e in *Signes* (1960), Marx è ricollocato nel ruolo di pensatore «classico», ma inattuale. In *L'oeil et l'esprit* (*L'occhio e lo spirito*, 1960) si occupa dell'arte quale accesso privilegiato alla dimensione antepredicativa dell'essere. Morì a Parigi il 3 maggio 1961. L'ultimo suo importante volume *Le visible et l'invisible* (*Il visibile e l'invisibile*) uscì postumo nel 1964.

Merleau-Ponty muove da una sostanziale adesione al programma fenomenologico husserliano, ma di esso intende evitare il cartesianismo di fondo e lo sviluppo in senso idealistico-trascendentale. A tal fine recepisce gli spunti dell'analisi heideggeriana dell'esistenza, pur rimanendo attaccato all'idea che solo mediante la riduzione fenomenologica l'essere-nel-mondo dell'esserci viene veramente in luce. Merleau-Ponty, che fu tra i primi a recarsi a Lovanio per studiare i manoscritti di Husserl, riprende poi dalla *Crisi* l'idea secondo cui compito della fenomenologia è la ricostruzione della struttura del mondo della vita, nel quale sta il fondamento del sapere scientifico. Egli trasforma però tale idea ritenendo che non sia tanto importante il chiarimento di come si costituisce il sapere, quanto piuttosto il raggiungimento della cognizione che l'esistenza è situata in un mondo della vita fattuale e insormontabile. La riduzione fenomenologica apre così per lui l'accesso non alla vita trascendentale della coscienza, ma alle strutture della fatticità dell'esistenza, che è, sì, coscienza, ma anche corporeità.

L'analisi di tali strutture è fornita dalla **fenomenologia della percezione**, dove per «percezione» Merleau-Ponty non intende una particolare modalità del conoscere, ma l'apertura originaria, prediscorsiva dell'uomo al mondo, il suo **essere-al-mondo** (*être-au-monde*). È questa la determinazione fondamentale dell'esistenza, che precede la distinzione di corpo e anima, la quale è un'opposizione solamente funzionale e non sostanziale. In tal modo Merleau-Ponty intende superare sia la riduzione idealistica del mondo a produzione della coscienza, sia l'appiattimento positivistico della coscienza a cosa tra cose. Nel contempo, insistendo sulla relazione complementare tra il corpo proprio e il corpo altrui, egli si oppone alla pessimistica analisi dell'altro prospettata da Sartre ne *L'essere e il nulla*. Rifiuta parimenti la concezione sartriana secondo la quale la libertà o è assoluta o non è, giacché è vero che l'esistenza è libertà e che dunque la libertà esiste, ma essa non distrugge la situazione, bensì si innesta in essa. In quanto tale, cioè in quanto inserita in una situazione storica di fatto, che la caratterizza, la libertà è **libertà condizionata**.

Interessante è infine la nozione di **iperdialettica**, formulata nell'opera postuma *Il visibile e l'invisibile*. Essa è intesa come una forma di pensiero che, rinunciando alla

sintesi e alla chiusura, su cui insiste la dialettica hegelo-marxiana, si apre alla pluralità, alla molteplicità e all'ambiguità dei significati del mondo che l'esperienza ci attesta.

6 L'ESISTENZIALISMO IN ITALIA

La grande risonanza del movimento esistenzialistico si allargò anche all'Italia, in un clima che era caratterizzato dall'egemonia dell'idealismo, che rappresentava esigenze filosofiche opposte e tendeva a occludere le possibilità della sua diffusione. Proprio per opporsi all'idealismo, furono ripresi dall'esistenzialismo europeo istanze e motivi da valorizzare e da sfruttare. Tra i primi che imboccano questa strada possono essere ricordati A. Carlini e L. Stefanini.

Ma le problematiche esistenzialistiche avevano avuto in Italia un significativo precorrimento, del tutto autonomo e originale, nel pensiero del goriziano **Carlo Michelstaedter** (1887-1910), morto suicida dopo avere terminato la tesi di laurea *La persuasione e la rettorica*, nella quale è prospettata un'opposizione fondamentale tra l'autenticità dell'individuo (la persuasione) e il mondo inautentico e falso delle convenzioni e delle istituzioni borghesi (la rettorica).

L'esponente più autorevole dell'esistenzialismo italiano fu **Nicola Abbagnano** (1901-1990). Soprattutto con *La struttura dell'esistenza* (1939), *Introduzione all'esistenzialismo* (1942), *Esistenzialismo positivo* (1948), recependo istanze dell'esistenzialismo europeo, ma purgandole di ogni tono nichilistico e pessimistico, egli propose un **esistenzialismo positivo** nel quale l'esistenza è definita in relazione alla «possibilità di essere» che deve venire di volta in volta concretamente attuata, imprimendo a tale definizione una carica etica.

7 HEIDEGGER

Il pensiero di **Martin Heidegger** (1889-1976), certamente tra i più grandi filosofi del Novecento, si presenta come il massimo tentativo di riproporre, nell'età della tecnica, i grandi problemi della filosofia, primo fra tutti il **problema dell'essere**.

Gli anni di formazione

Nato il 26 settembre 1889 a Meßkirch, nel Baden meridionale, Heidegger fu avviato dal padre, che era sacrestano del paese e che pensava a una vocazione del figlio, prima agli studi liceali e quindi a quelli di teologia cattolica nell'università di Friburgo. Dopo due anni cambiò però facoltà, per dedicarsi alla filosofia. Decisive furono per lui le letture giovanili delle *Ricerche logiche* di Husserl, della tesi di Brentano *Del molteplice significato dell'ente secondo Aristotele* (1862) e del trattato di Carl Braig *Dell'essere. Compendio di ontologia*. Nel 1913 conseguì il dottorato con la tesi *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (*La dottrina del giudizio nello psicologismo*), nella quale mostrava di aderire ampiamente alle critiche contro la concezione psicologistica della logica, che si andavano affermando nella filosofia tedesca di quegli anni specialmente per voce dell'imperante neokantismo e dell'incipiente fenomenologia. Nel 1915 ottene-

va la libera docenza con un lavoro su *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (*La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*), presentato da Rickert, ma largamente influenzato dal pensiero di Lask e di Husserl.

L'incontro filosoficamente decisivo fu quello con Husserl. Nelle *Ricerche logiche* di quest'ultimo, Heidegger si affannò a cercare la soluzione dei problemi che gli si presentavano dinanzi nel lavoro filosofico. Ma il confronto con Husserl, a cui era rimandato anche dall'insoddisfazione nei confronti del neokantismo di Rickert, anziché risolvere, contribuì ad acutizzare i problemi e le difficoltà che il giovane Heidegger incontrava nella comprensione del senso della fenomenologia e nella sua traduzione in un proprio programma di ricerca. Decisivo fu allora il fatto che nell'aprile del 1916 Husserl fu chiamato nell'università di Friburgo a succedere a Rickert, anche se trascorse qualche tempo prima che fra Husserl e Heidegger si instaurasse un rapporto di effettiva collaborazione. Heidegger era stato infatti chiamato nel 1915 al servizio militare, e vi rimase fino alla fine del 1918. Soltanto al suo ritorno a Friburgo, essendo divenuto nel 1919 assistente presso il Seminario di Filosofia dell'università di Friburgo, poté effettivamente iniziare a lavorare con Husserl. Questi vide allora in Heidegger il proprio migliore allievo e intese avviarlo all'esercizio del metodo fenomenologico. Mentre però Husserl andava trasformando la fenomenologia delle *Ricerche logiche* in un vero e proprio idealismo trascendentale, Heidegger – con un certo imbarazzo di Husserl, che in quell'opera non poteva più riconoscersi appieno – riscopriva l'interesse giovanile per le *Ricerche logiche*, in particolare per la sesta *Ricerca*, vale a dire per la distinzione tra l'intuizione sensibile e l'«intuizione categoriale»: assieme alla determinazione dell'intenzionalità e alla tematizzazione della funzione dell'apriori, essa gli appariva come una delle scoperte fondamentali della fenomenologia che egli intendeva fare proprie.

Il primo insegnamento di Friburgo (1919-23)

Seguendo e radicalizzando la dinamica dei problemi colti da Husserl, Heidegger imboccava la via verso la maturazione di un proprio pensiero originale. A dispetto del disinteresse di Husserl per la tradizione filosofica, egli recuperava la dimensione della storia e della tradizione interpretando la fenomenologia in un senso esplicitamente storico-ontologico. In questa direzione vanno già i primi corsi tenuti dopo la prima guerra mondiale, nei quali prorompe un'inconfondibile autonomia di pensiero: al centro sta il problema della storicità e della fatticità della vita, che Heidegger tenta di cogliere a prescindere dalle categorie teoretico-metafisiche tradizionali, dichiarate incapaci di attingere i caratteri originari della vita stessa.

Nel seguire il filo conduttore di tale ricerca, l'intenzione di Heidegger non era quella di contrapporre alla metafisica tradizionale un nuovo irrazionalismo che si facesse portavoce e difensore dei diritti della vita e della storia contro gli esiti razionalistici della metafisica, ma piuttosto quella di arrivare a cogliere la vita stessa nei suoi caratteri più propri e originari, vale a dire nella sua storicità e fatticità, evitando i fraintendimenti dovuti al privilegio, più o meno inconsapevole, accordato all'atteggiamento constatativo e descrittivo della *theorìa*. Era questo il programma di una «**ermeneutica della fatticità**» sviluppato nei primi corsi di Friburgo, nei quali i riferimenti storici privilegiati erano l'apostolo Paolo, Agostino, Lutero, Kierkegaard, Dilthey.

Ed era soprattutto Aristotele, del quale Heidegger andava allora tentando una nuova lettura «fenomenologica», intendendo oramai per «fenomenologia» qualcosa di ben diverso da Husserl. L'originalità e la forza speculativa con cui egli urgeva in questa nuova direzione sono testimoniate dallo straordinario successo che contrassegnò il suo insegnamento e che gli valse assai presto, benché in quegli anni egli non pubblicasse nulla, una fama rapidamente diffusasi negli ambienti filosofici della Germania d'allora.

Il periodo di Marburgo (1923-28)

Fu grazie a questa fama precoce e soprattutto a un lavoro su Aristotele, rimasto inedito, che nel 1923, per interessamento di Natorp, Heidegger fu nominato professore a Marburgo. Qui egli rimase fino al 1928, mantenendo tuttavia uno stretto legame con Friburgo, nei pressi della quale, a Todtnauberg, nella Foresta Nera, egli si era costruito verso la fine del 1922 una baita in cui era solito soggiornare nei mesi liberi dagli impegni universitari. Il periodo di Marburgo fu per Heidegger assai fecondo. Non solo per gli stimolanti rapporti che intrattenne con i colleghi della Facoltà, in particolare con Natorp, con Hartmann e col filologo classico Paul Friedländer. Non solo per il formarsi intorno a lui di una schiera di allievi di rango, quali Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Hans Jonas e altri ancora. Non solo per l'amicizia col teologo protestante Rudolf Bultmann, che lasciò un solco profondo nel pensiero di entrambi. Gli anni di Marburgo spiccano nella biografia intellettuale di Heidegger soprattutto per la straordinaria fecondità di pensiero di cui egli diede prova, e che la serie di corsi di lezioni ora in gran parte pubblicati testimonia. Essa culmina nell'opera che, pur essendo rimasta incompleta, va considerata il suo capolavoro: *Sein und Zeit* (*Essere e tempo*, 1927). Proprio i corsi di Marburgo consentono di rendersi pienamente conto dell'ampiezza del lavoro che sta alla base di quest'opera e della radicalità del confronto con la tradizione che essa presuppone – confronto diretto in particolare ai grandi momenti fondativi della filosofia classica: Platone e Aristotele, Tommaso e Suárez, Descartes e Leibniz, Kant e Hegel.

In questo periodo Heidegger designa ancora il proprio lavoro filosofico come fenomenologia, ma il termine ha ormai acquisito un senso nuovo, definito in *Essere e tempo* (§ 7) come un «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso». Nell'accogliere il principio husserliano dell'andare «alle cose stesse», Heidegger non intende seguire pedissequamente la fenomenologia nella sua «realtà» di movimento filosofico determinato, ma la sollecita piuttosto nelle sue possibilità, nel senso che la sviluppa secondo la dinamica speculativa da essa stessa innescata, ma non perseguita in maniera sufficientemente radicale.

La trasformazione che ne deriva può essere considerata come un radicale ripensamento del carattere soggettivistico-trascendentale della fenomenologia husserliana in direzione di quella che Heidegger chiama **ontologia fondamentale**. Il concetto chiave intorno al quale ruota tale trasformazione è il concetto di «riduzione». Mentre Husserl concepiva l'atteggiamento metodologico della riduzione in senso soggettivistico-trascendentale come una «riconduzione dello sguardo fenomenologico dall'atteggiamento naturale dell'uomo che vive nel mondo delle cose e delle persone alla vita trascendentale della coscienza e ai suoi vissuti noetico-noematici», Heidegger intende invece il termine in un senso dichiaratamente ontologico co-

me una «riconduzione dello sguardo fenomenologico dall'ente alla comprensione dell'essere di questo ente». Ma oltre a questa «torsione» ontologica, Heidegger produce uno scarto ulteriore rispetto a Husserl, esigendo un'«articolazione» del metodo fenomenologico che integri la **riduzione**, cioè la conversione dello sguardo dall'atteggiamento naturale a quello specificamente filosofico, con due momenti che ad essa si connettono strettamente e che sono la **distruzione** e la **costruzione**. Il momento della distruzione implica il confronto con gli elaborati teorici e concettuali della tradizione, che, inevitabilmente presupposti, non vanno tuttavia assunti in un'accettazione passiva e acritica, ma sono invece da sottoporre a un vaglio e a una decostruzione radicali. La connessione dichiarata col momento della costruzione significa infine che la riduzione e la distruzione non vanno prese come atteggiamenti solamente negativi, come una *pars destruens* fine a se stessa, ma sono praticati in vista di una *pars construens*.

Il filo conduttore dell'indagine è poi desunto, come in Husserl, da un ente privilegiato che si distingue da ogni altro ente per la capacità di sviluppare quella peculiare ricerca delle cose stesse che è la filosofia. Ma mentre in Husserl l'essere della soggettività trascendentale è distinto dall'essere di ogni altro ente in virtù del suo carattere costituente, cioè in virtù di un suo primato nella scala del conoscere, in Heidegger l'essere dell'esistenza umana è assunto come filo conduttore privilegiato non nella dimensione unilaterale della *theorìa*, bensì nell'insieme dei suoi possibili atteggiamenti fondamentali, che sono, oltre la *theorìa*, anche la *pòiesis* e la *pràxis*, e che vanno pensati nella loro radice unitaria di fondo.

La questione dell'essere e lo sviluppo del pensiero heideggeriano

Con *Essere e tempo* si ha dunque l'esplicita formulazione del problema essenziale che travaglia tutto il pensiero di Heidegger, dalle origini sino alla fine: la questione dell'essere. In riferimento alle diverse prospettive secondo le quali essa viene affrontata, si è affermata la consuetudine di distinguere due fasi nel pensiero heideggeriano: la prima fino a *Essere e tempo* e agli scritti del 1929; la seconda, successiva alla cosiddetta «svolta» (*Kehre*), cioè a quel mutamento di prospettiva avvenuto tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta, è testimoniata da due scritti del 1930, pubblicati però solo agli inizi degli anni Quaranta: *Platons Lehre von der Wahrheit* (*La dottrina platonica della verità*, 1942) e *Vom Wesen der Wahrheit* (*Dell'essenza della verità*, 1943). Particolarmente indicativo per il nuovo approccio al problema dell'essere è il corso del 1935 – pubblicato solo nel 1953 – *Einführung in die Metaphysik* (*Introduzione alla metafisica*).

Sulla «svolta» e sulla sua datazione, quindi sulla differenza tra queste due fasi del pensiero heideggeriano, vi sono state in passato numerose discussioni. La pubblicazione delle opere complete, se per un verso conferma l'esistenza di differenti prospettive, nello stesso tempo rende sostanzialmente obsoleto parlare di una «svolta». Seguendo l'andamento dei corsi universitari tenuti da Heidegger si ricava infatti l'immagine di uno sviluppo assai più complesso e differenziato di quanto non dica l'immagine di un «primo» e di un «secondo» Heidegger. Già nella prima fase, che arriva fino al 1929, bisognerebbe distinguere: 1) un primo momento che coincide con gli scritti giovanili fino alla tesi di libera docenza, 2) il periodo che comprende gli anni dal 1919 al 1923 in cui Heidegger abbozza il programma di un'ermeneutica della

fatticità, 3) il periodo di Marburgo (1923-28) in cui viene elaborata l'ontologia fondamentale di *Essere e tempo* attraverso l'analitica dell'esistenza e la «distruzione» fenomenologica della storia dell'ontologia.

Anche il pensiero successivo alla svolta, che comprende quattro decenni e mezzo (1930-76), andrebbe articolato e differenziato seguendo le diverse modalità secondo le quali Heidegger riflette sulla questione dell'essere. I primi anni Trenta vedono il tentativo di pensare l'essere seguendo le tracce che il suo accadere lascia nella storia della metafisica. L'*Introduzione alla metafisica* (1935) è il primo testo organico che espone questo tentativo. Ma è soprattutto in un voluminoso manoscritto steso tra il 1936 e il 1938, rimasto inedito, che Heidegger mette a fuoco in maniera complessiva la mutata prospettiva dalla quale egli guarda al problema dell'essere pensato d'ora in poi come «evento» (*Ereignis*): si tratta dei *Beiträge zur Philosophie* (*Contributi alla filosofia*), pubblicati solo nel 1989 in occasione del centenario della nascita del filosofo.

La fine degli anni Trenta e la prima metà degli anni Quaranta sono occupate dal confronto con Nietzsche, la cui metafisica della volontà di potenza rappresenta per Heidegger il compimento della storia della metafisica, e dall'interpretazione di figure di pensiero alternative a tale storia, vale a dire il pensiero aurorale dei presocratici (specialmente Anassimandro, Parmenide ed Eraclìto), che precede il destino metafisico, e il pensiero poetante di Hölderlin, che preconizza l'«altro inizio», l'alternativa alla metafisica e al pensiero calcolante. Per capire l'evolversi del pensiero heideggeriano in questo periodo sono importanti le quattro raccolte di saggi: *Holzwege* (*Sentieri interrotti*, 1950), *Vorträge und Aufsätze* (*Discorsi e saggi*, 1954), *Unterwegs zur Sprache* (*In cammino verso il linguaggio*, 1959), *Wegmarken* (*Segnavia*, 1967). Inoltre i testi di alcuni corsi e conferenze, tra i quali spiccano *Was heißt denken?* (*Che cosa significa pensare?*, 1954), *Der Satz vom Grund* (*Il principio di ragione*, 1957), *Identität und Differenz* (*Identità e differenza*, 1957), *Gelassenheit* (*Abbandono*, 1959) e la conferenza *Zeit und Sein* (*Tempo ed essere*, 1962), pubblicata in *Zur Sache des Denkens* (*Per la cosa del pensiero*, 1969).

La questione dell'essere nell'analitica dell'esistenza

Nella fase che culmina con la pubblicazione di *Essere e tempo*, la questione dell'essere è impostata muovendo da una critica della tradizione metafisica e ricercando nell'esistenza umana il filo conduttore per trovare un accesso radicale e originario al problema. Secondo Heidegger, infatti, la tradizione della metafisica occidentale ha mancato di riflettere sul problema dell'essere non perché in essa tale termine non compaia, ma perché, quando compare, non è pensato nel suo rapporto col tempo nella sua piena articolazione di passato, presente e futuro. In generale nella metafisica l'essere viene ridotto a ente e viene tematizzato in relazione alla sola dimensione della presenza. Tale equazione tra essere e presenza è messa in atto in seguito alla decisione metafisica avvenuta con Platone e Aristotele, e ciò spiegherebbe il primato conferito dai Greci alla *theorìa*, all'atteggiamento che osserva e contempla ciò che è presente. Ma – come Heidegger in seguito cercherà di dimostrare – tale presupposto vale anche per tutto il pensiero metafisico che dipende dalle decisioni filosofiche fondamentali dei Greci, e che porta fino all'essenza della tecnica moderna. La **metafisica della presenza**, nella quale l'essere è essenzialmente ridotto all'ente-presente, è l'orizzonte nel quale può attecchire il progetto di padroneggiamento

conoscitivo ed operativo dell'intera realtà, che comincia con i Greci e si compie con l'essenza della tecnica moderna. Ma essendo il presente solamente una delle dimensioni del tempo, si tratta per Heidegger di ritornare a pensare l'essere in relazione alla totalità delle articolazioni temporali, in modo che esso non sia più inteso unicamente come presenza e non sia più catturato in una dimensione in cui, per il suo carattere di presenza stabile, non può sfuggire al controllo e al dominio del soggetto. In questa prospettiva la «categoria» del tempo, la temporalità, diventa principio e orizzonte per la riproposizione della questione dell'essere e del suo senso.

Di qui il titolo dell'opera del 1927, la quale avrebbe dovuto essere articolata in due parti, ciascuna divisa in tre sezioni. Il testo pubblicato, in realtà, non va oltre la seconda sezione della prima parte, e in esso il tentativo di riproporre la questione dell'essere segue il filo conduttore fornito dall'analisi di quell'ente privilegiato che è l'**esserci** (*Da-sein*). Quest'ultimo è il modo d'essere proprio dell'uomo, ed è privilegiato perché ha la possibilità di porsi la questione dell'essere. È il modo d'essere dell'**esistenza**, che è un **avere-da-essere** (*Zu-sein*), nel senso che l'esserci deve sempre e comunque rapportarsi al proprio essere, deve deciderne possibilità e realizzazioni, anche quando tale rapportarsi è attuato nella modalità del sottrarsi all'avere-da-essere. Ciò di cui nell'esserci ne va, è sempre quell'esistente «che noi stessi sempre siamo»: l'essere di cui decido è sempre il mio essere (*Jemeinigkeit*). Non solo: in quanto il rapportarsi al proprio essere si attua nella progettazione effettiva di tale essere, esso ha un carattere eminentemente pratico (nel senso della *praxis* aristotelica) ed è proiettato sempre nella dimensione del futuro (considerata prioritaria). Esso ha costitutivamente un carattere di **apertura** (*Erschlossenheit*), è un originario esporsi al mondo, al mondo-ambiente (*Umwelt*), al mondo degli altri (*Mitwelt*) e al mondo del sé (*Selbstwelt*). L'esserci è un **essere-nel-mondo** (*In-der-Welt-sein*).

L'apertura è primariamente diretta al mondo-ambiente della vita quotidiana, nel quale l'esserci si muove «innanzitutto e per lo più» in un atteggiamento di tipo pratico-poietico, che Heidegger definisce come un **prendersi cura** (*Besorgen*). Il mondo-ambiente è dunque il mondo delle cose circostanti intese come strumenti, come utensili, arnesi (*Zeug*), i quali, in quanto adoperabili, stanno nel modo d'essere che Heidegger chiama un «essere alla mano», un «essere-utilizzabile» (*Zuhandenheit*). Le cose sono dunque per lo più prese come cose-arnesi, e in quanto tali rientrano in un contesto di utilizzabilità, nel quale, secondo un rimando di mezzo a fine, rinviano ognora oltre se stesse a qualcosa d'altro che rappresenta il loro «a-che» (*Wozu*). Si genera così un insieme di rinvii (*Verweisungsganzheit*) che mette capo a un principio e a un filo conduttore, a un «in vista-di cui» (*Worumwillen*), che non è in ragione di altro ma in ragione di se stesso. Tale principio è l'esserci stesso. È l'esserci che, rapportandosi alle cose nell'atteggiamento del «prendersi cura» secondo un proprio modo di vedere (*Sicht*), le «incontra» anzitutto e per lo più come cose utilizzabili (*Zuhandenes*) legate in un insieme di rinvii, entro il quale egli si orienta secondo una propria «circospezione» (*Umsicht*).

L'atteggiamento tradizionalmente privilegiato della constatazione e dell'osservazione «disinteressate», ossia della *theorìa*, è considerato come un modo derivato del prendersi cura, come un atteggiamento secondario che scaturisce da una modificazione di quello primario di tipo pratico-poietico. È infatti per l'interrompersi della catena dei rinvii del prendersi cura quotidiano che l'esserci passa dall'atteggiamento primario di tipo pratico-poietico a un atteggiamento derivato di mera osservazio-

ne e constatazione «neutrale». Quando l'esserci si rapporta alle cose in questo secondo modo, esse si presentano nel modo d'essere che viene definito come un semplice sussistere, come una «semplice presenza sottomano» (*Vorhandenheit*).

Se all'inizio della prima sezione della prima parte di *Essere e tempo* Heidegger sviluppa l'analisi del mondo-ambiente individuando nella *Zuhandenheit* e nella *Vorhandenheit* i due modi d'essere fondamentali degli enti che non sono esserci, successivamente al centro dell'analitica dell'esistenza subentra la descrizione degli «esistenziali» e della loro connessione unitaria. Gli **esistenziali** sono le determinazioni essenziali dell'esistenza, che Heidegger distingue dalle categorie, ossia dalle forme concettuali che descrivono le cose nei modi oggettivanti dell'osservazione constatativa. I due esistenziali fondamentali sono il **sentirsi situato** (*Befindlichkeit*) e il **comprendere** (*Verstehen*), che indicano rispettivamente l'uno la passività e la ricettività, l'altro la produttività e la spontaneità dell'esserci, e che sono cooriginariamente strutturati secondo l'articolazione del **discorso** (*Rede*). Alla fine della prima parte dell'analitica dell'esistenza, Heidegger giunge a determinare l'unità degli esistenziali come **cura** (*Sorge*). Nella seconda sezione della prima parte illustra quindi il senso unitario della cura in quanto struttura fondamentale dell'esistenza, facendo riferimento a quel carattere proprio dell'esistere che è l'**essere-per-la-morte** (*Sein zum Tode*), cioè l'essenziale anticipazione dell'estrema possibilità dell'esserci: pensando e tenendo presente la propria mortalità, cioè il suo carattere finito, l'esserci si riferisce in modo autentico al proprio poter-essere come totalità di futuro, passato e presente, comprendendosi come **temporalità originaria** (*Zeitlichkeit*).

Vi è una stretta connessione tra la cura e la temporalità, giacché questa è il senso e la radice di quella; e l'esserci è temporalità in quanto non si esplica in un'attualità perfetta, sempre piena e presente a se stessa, ma è essenzialmente un **poter-essere**, cioè un ente che, fintanto che è, ancora non è. Questo poter-essere si può esplicare in due modalità fondamentali: nell'**autenticità**, quando l'esserci, ascoltando la chiamata della «coscienza» (*Gewissen*) che lo richiama a se stesso e alla responsabilità del proprio essere, anticipa nell'essere-per-la-morte la propria possibilità estrema e ritorna, con questa anticipazione, al proprio passato; oppure nell'**inautenticità**, quando l'esserci si perde nell'impersonalità del «Si» (*Man*), che lo solleva dall'insostenibile leggerezza del suo essere, e rimane perduto presso l'ente in cui di volta in volta è affaccendato.

Il distacco definitivo da Husserl e gli scritti del 1929

Per quanto *Essere e tempo* sia legato all'insegnamento di Husserl, quest'opera impresse alla fenomenologia un senso nuovo mettendo in luce le discrepanze tra i due. Tuttavia, con generosa apertura intellettuale, Husserl si adoperò affinché Heidegger, col quale intendeva continuare la cooperazione scientifica (tanto che gli propose di collaborare alla stesura dell'articolo sulla fenomenologia per l'*Enciclopedia Britannica*), fosse chiamato nell'università di Friburgo quale suo successore. Nel semestre invernale del 1928-29 Heidegger fece ritorno a Friburgo per tenervi il proprio insegnamento (mantenuto fino al 1944 e interdettogli dopo la guerra). Ma Heidegger non tornò in realtà come successore di Husserl. A questo momento risale anzi il distacco definitivo tra i due, avvenuto, al più tardi, nell'autunno del 1930. La *Postilla* (1930) alle *Idee* e la conferenza berlinese del 10 giu-

gno 1931 *Fenomenologia e antropologia*, in cui Husserl giungeva alla resa dei conti con gli sviluppi «antropologistici» della fenomenologia in Scheler e in Heidegger, sono una testimonianza della rottura ormai consumata.

Dal canto suo, negli scritti pubblicati dopo *Essere e tempo*, Heidegger proseguiva la propria strada, accentuando il distacco dal maestro. Come critica indiretta alla concezione husserliana della fenomenologia può essere letta la prolusione inaugurale *Was ist Metaphysik?* (*Che cos'è metafisica?*, 1929). In essa si tratta dell'**angoscia** (*Angst*) come di quello stato d'animo fondamentale nel quale, esperendo il Niente, l'uomo è motivato a convertirsi da un atteggiamento naturale a un atteggiamento filosofico – conversione che Husserl spiegava invece come frutto di un esperimento mentale attuato dal filosofo di professione in base a un atto intellettivo superiore quale l'*epochè*. Il trattato *Vom Wesen des Grundes* (*Dell'essenza del fondamento*, 1929) approfondiva l'analitica dell'esistenza specialmente in relazione al problema della trascendenza e della differenza ontologica.

Anche il libro su *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant e il problema della metafisica*, 1929) va nella stessa direzione. L'interpretazione di Kant fu il contenzioso di una celebre disputa con Cassirer nella primavera del 1929 ai corsi universitari di Davos, dove Heidegger difese la propria lettura contro quella neokantiana allora predominante in Germania. Quest'ultima vedeva nella *Critica della ragione pura* una teoria della conoscenza, anzi, una teoria della conoscenza scientifica. Per Heidegger, invece, l'opera di Kant non è da intendere come una teoria della conoscenza e tanto meno come una teoria della scienza, ma come una radicale analisi della struttura ontologica fondamentale della soggettività del soggetto (cioè dell'uomo) e come un tentativo di fondare su tale analisi una metafisica della finitudine. Heidegger, insomma, vede nell'opera kantiana qualcosa di analogo alla propria analitica dell'esistenza.

L'intermezzo politico del 1933

Proprio in quegli anni avveniva la cosiddetta «svolta» nell'impostazione del problema dell'essere. Sul fatto che il profondo mutamento che stava in lui maturando non fosse immediatamente reso pubblico, influì la circostanza che proprio allora Heidegger fu confrontato direttamente con gli eventi politici della Germania. Il 21 aprile 1933 egli fu eletto rettore dell'università di Friburgo. Aderì al partito nazionalsocialista, condizione questa prevista per l'assunzione ufficiale del rettorato, che avvenne il 27 maggio 1933. In quella occasione pronunciò il famoso discorso *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (*L'autoaffermazione dell'università tedesca*), nel quale egli elaborava il programma per l'allineamento dell'università alla politica culturale nazionalsocialista e teorizzava un triplice compito: il «servizio del lavoro», il «servizio di difesa» e il «servizio del sapere», assegnando comunque a quest'ultimo il primato. Heidegger rimase in carica per poco meno di un anno, durante il quale intervenne attivamente nella campagna di propaganda in favore del nazionalsocialismo, prospettandosi per lui addirittura la possibilità di assumere la *leadership* intellettuale del movimento; ma egli non esitò nemmeno, in alcuni casi, a opporsi all'autorità nazionalsocialista, ad esempio in occasione del rogo dei libri di autori ebrei.

Le vere ragioni per le quali Heidegger rassegnò le proprie dimissioni non sono chiare, e rimangono a tutt'oggi controverse. Egli stesso ha dichiarato che esse furono motivate da interferenze politiche miranti a ottenere da lui la sostituzione dei pre-

sidi delle facoltà di medicina e di giurisprudenza con persone gradite al partito. Recenti ricerche d'archivio sembrano invece portare alla luce un'altra verità, cioè che le dimissioni furono, sì, motivate da divergenze col partito, ma che esse riguardavano la pretesa di Heidegger di far passare un proprio progetto di riforma dell'università e di assumere una funzione di guida nella politica culturale del nazionalsocialismo, progetto che incontrò l'opposizione dei gerarchi del partito, in prima fila di Alfred Baeumler e di Ernst Krieck.

Comunque stiano le cose, dopo le dimissioni, costretto nell'isolamento, Heidegger tornò a dedicarsi interamente alla propria attività didattica e di ricerca. E se ancora nell'*Introduzione alla metafisica* del 1935 egli parlava di «un'intima verità e grandezza del movimento», già i *Contributi alla filosofia* contengono una chiara critica del nazionalsocialismo. Anche nelle lezioni su Nietzsche, tenute tra il 1936 e il 1940, Heidegger non esitò a criticare le interpretazioni nazionalsocialistiche della volontà di potenza e del superuomo. Nonostante la presa di distanze e il ritiro nella Foresta Nera, alla fine del conflitto mondiale Heidegger fu chiamato a pagare per il suo intermezzo politico. Fu costretto a subire una serie di umiliazioni e di sventure: il sequestro della propria casa di Friburgo e l'arruolamento forzato nelle squadre per lo sgombero delle macerie, l'incertezza sulla sorte della propria biblioteca e l'impossibilità di lavorare, quindi l'interdizione dall'insegnamento sancita definitivamente il 28 dicembre 1946 dal Governo Militare Francese. Nell'inverno del 1945-46 Heidegger cadde in una crisi profonda, da cui si risollevò grazie alle cure di Viktor von Gebsattel nel sanatorio di Badenweiler e gettandosi con impegno in nuovi progetti (tra i quali, oltre alla stesura della *Lettera sull'«umanismo»*, conclusa nell'autunno del 1946, va menzionata la traduzione di Lao-Tzû a cui egli lavorò con Paul Shih-Yi Hsiao nell'estate del 1946 e in quella del 1947).

Il pensiero heideggeriano dopo la «svolta»

Fu probabilmente anche per l'isolamento nel quale si venne a trovare dalla seconda metà degli anni Trenta in poi, che Heidegger non pubblicò quasi nessuno degli scritti nei quali aveva continuato a lavorare alla questione dell'essere. E fu probabilmente per questo isolamento, oltre che per il tumultuoso succedersi degli eventi bellici, che gli unici scritti pubblicati rimasero allora quasi ignorati. Si tratta dei due testi già citati *Dell'essenza della verità* (pubblicato nel 1943, ma risalente al 1930) e *La dottrina platonica della verità* (pubblicata nel 1942, ma risalente al 1930-31), ai quali vanno aggiunte le *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (*Dilucidazioni sulla poesia di Hölderlin*, 1944). Il primo di essi è la documentazione in atto della «svolta», se è vero, come Heidegger scrive in una annotazione a margine, che qui avviene «il salto nella svolta». In effetti, il problema della verità non è più affrontato primariamente a partire dall'esserci e non è più associato al carattere «aperturale» proprio dell'esistenza. Luogo della verità intesa come svelatezza non è più tanto l'esserci, ma è l'apertura, la **radura** (*Lichtung*) dell'essere stesso in cui di volta in volta l'esserci si viene a trovare. Ne *La dottrina platonica della verità* è documentato il diverso atteggiamento che la «svolta» produce nei confronti del pensiero tradizionale: Heidegger non persegue più il fine di una fondazione veramente radicale della metafisica sulla base di un'analitica dell'esserci. Nel riflettere sul mutamento avvenuto nell'essenza della verità con Platone, egli intende qui ripensare il destino metafisico come un'«erranza» che appartiene alla sto-

ria dell'essere, preparando un **oltrepassamento** (*Überwindung*) della metafisica. Il mutamento che con Platone accade nell'essenza della verità – originariamente intesa come svelatezza (*alètheia*, *Unverborgenheit*), cioè come carattere coestensivo dell'essere, e a cui l'etimo della parola greca rettamente esperita rinvia – conduce alla concezione secondo cui la verità non è tanto un carattere dell'essere stesso, bensì la correttezza (*orthòtes*) dello sguardo che coglie l'essere nel suo essere presente. Questo mutamento annuncia la nascita della metafisica e l'emergere di quel suo tratto determinante che Heidegger chiama «**soggettità**» (*Subjektität*), e che indica la condizione dell'imporsi del primato dell'uomo nel mezzo dell'ente e della contemporanea **dimenticanza dell'essere** (*Seinsvergessenheit*). Il tentativo più organico di interpretare l'intera storia della metafisica come storia della dimenticanza dell'essere e della «soggettità», e in fondo come storia del platonismo, è compiuto da Heidegger in una serie di lezioni tenute tra il 1936 e il 1940 e in trattati composti tra il 1940 e il 1946, che furono pubblicati solo nel 1961 in due volumi intitolati *Nietzsche*.

Heidegger tenta di cogliere il succedersi delle epoche della storia nell'orizzonte dell'«epocalità» dell'essere, intesa come il suo sottrarsi e il suo darsi. La grecità, il mondo romano, il pensiero medievale, la modernità sono epoche storiche il cui accadere va compreso nell'orizzonte della storia dell'essere, e ad esse corrispondono altrettante interpretazioni e determinazioni fondamentali dell'essente: *idea* (Platone), *enèrgeia* (Aristotele), *ens creatum* (cristianesimo), *res cogitans* e *res extensa* (Descartes), monade (Leibniz), spirito (Hegel), volontà di potenza (Nietzsche), *Gestell* (tecnica). Ora, all'inizio della storia occidentale e prima della decisione metafisica, l'essere domina, secondo Heidegger, nella pienezza e nell'unità delle sue determinazioni; ma, col mutamento essenziale che il mito della caverna di Platone testimonia, esso si ritrae, e nella radura che tale ritrarsi apre si instaura il primato dell'essente. La storia della metafisica è allora storia della dimenticanza dell'essere in favore dell'essente e in questo senso essa è nichilismo, giacché «**l'essenza del nichilismo è la storia nella quale dell'essere non ne è niente**». Il compimento della dimenticanza dell'essere si manifesta nelle tre figure essenziali della fine della metafisica: in Hegel, che è l'ultimo greco, nel senso che nella metafisica hegeliana della soggettività assoluta si invera e si compie la metafisica greca della sostanza; in Nietzsche, che è il platonico più sfrenato, nel senso che egli rovescia la dottrina platonica dei due mondi e, concependo tutto l'essente come volontà di potenza, fa emergere pienamente i tratti fondamentali della metafisica come «soggettità» e come «nichilismo»; infine nell'essenza della tecnica moderna, nella quale la metafisica come dominio conoscitivo e operativo dell'essente trova il suo compimento definitivo.

La presa di coscienza da parte del pubblico filosofico dello sviluppo che Heidegger aveva dato alla questione dell'essere emerse solo con la pubblicazione della *Lettera sull'«umanismo»*, in cui Heidegger si pronunciava sul «fallimento» di *Essere e tempo* e sulle nuove prospettive che stava saggiando. Con la pubblicazione di questa lettera, nella quale egli prendeva posizione, fra l'altro, nei confronti di due filosofie allora in voga come l'esistenzialismo e il marxismo, Heidegger ritornò al centro della discussione filosofica internazionale, ove rimase saldamente fino alla metà circa degli anni Sessanta. I punti focali della ricerca che egli sviluppa in quest'ultima fase possono essere indicati: 1) nel tentativo di pensare l'essere come «evento», 2) nella tematizzazione del problema del linguaggio, 3) nelle riflessioni sul problema della tecnica (con la conseguente diagnosi dell'epoca contemporanea).

Il pensiero dell'essere in quanto «evento»

Si è già accennato al fatto che, negli anni successivi alla pubblicazione di *Essere e tempo*, Heidegger trasformò il proprio approccio alla questione dell'essere, lasciando cadere la via precedentemente privilegiata dell'analitica dell'esistenza e tentando di pensare l'essere non più come essere dell'ente, ma in se stesso e nella sua radicale differenza dall'ente. Ciò implica anzitutto la ricerca di una modalità di pensiero in grado di corrispondere al carattere evenienziale dell'essere, al suo darsi e sottrarsi secondo un insieme di destinazioni storico-epocali, nelle quali l'umanità di volta in volta si viene a trovare. Nella *Lettera sull'«umanismo»* Heidegger dice del pensiero dell'essere: «Il pensiero, detto semplicemente, è il pensiero dell'essere. Il genitivo vuol dire due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto, fatto avvenire (*ereignet*) dall'essere, all'essere appartiene. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere, in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere». Quanto poi al carattere di **evento** (*Ereignis*) dell'essere, esso diventa dal 1936 in poi il problema centrale del suo pensiero. Con il sempre più caparbio concentrarsi su questo problema, Heidegger moltiplica i tentativi di trovare una dizione e una terminologia adatte a corrispondere all'essere e al suo peculiare modo di darsi; le diverse soluzioni adottate testimoniano del carattere «sperimentale» dei tentativi da lui compiuti e della difficoltà dell'impresa con la quale si cimenta.

Significativo è l'espediente adottato nel saggio del 1955 *Über «Die Linie»* (*Su «La linea»*), in cui egli scrive la parola tedesca per «essere» con una barratura a croce: *Sein*, spiegando che tale barratura allude non solo all'opportunità di cancellare ogni rappresentazione metafisica dell'essere, ma anche al tentativo di pensare il darsi nella radura dell'essere di quello che è chiamato l'**insieme dei Quattro** (*Geviert*), cioè il rapporto tra Terra e Cielo, Divini e Mortali.

Un altro testo molto significativo è *Identità e differenza* del 1957. L'evento (*Ereignis*) è qui accostato a due parole fondamentali come *Lògos* e *Tao*, ed è pensato come quell'evento appropriante in cui l'essere si dà all'uomo in un rapporto di fruizione (*Brauch*): è l'evento del reciproco diventare proprio dell'essere e dell'uomo. Nel contempo è mantenuta ferma la «**differenza ontologica**» di essere ed ente, in modo che nell'evento dell'essere si dà al tempo stesso la differenza (*Unter-Schied*) e la composizione della differenza (*Austrag*).

Ma è soprattutto nella conferenza del 1962 *Tempo ed essere*, la quale riprende la tematica che avrebbe dovuto essere trattata nella parte non pubblicata di *Essere e tempo*, che Heidegger presenta un tentativo di riflessione complessiva sull'essere come evento e sul suo enigmatico darsi (*Es gibt*) assieme al tempo. L'essere viene pensato come la dimensione che per principio è sottratta alle macchinazioni dell'uomo, ma al tempo stesso come ciò che sta in un rapporto essenziale con l'essere umano, giacché è nell'apertura formata dalla radura dell'essere che si apre lo spazio-tempo in cui si colloca l'esser-ci (*Da-sein*) dell'uomo. E la radura dell'essere non è poi sempre identica, ma muta a seconda dell'accadere e del succedersi delle epoche della storia, le quali corrispondono ai diversi modi in cui l'essere si dà e si sottrae.

A questo pensiero dell'essere corrisponde una ulteriore modificazione dell'atteggiamento assunto da Heidegger nei confronti della metafisica. Non si tratta naturalmente più di «decostruirla» in vista di una ricostruzione fondata in modo veramente radicale, come all'epoca dell'ontologia fondamentale, ma nemmeno più soltanto di oltrepassarla («**Überwindung**»), mostrandone i presupposti, andando-

ne al fondamento e riportandola alla storia dell'essere. Heidegger radicalizza il suo atteggiamento e pretende un vero e proprio superamento («**Verwindung**») della metafisica, cioè un atteggiamento che la lasci al suo destino *senza pretendere di cambiare più niente di essa*. Solo allora essa è effettivamente superata e «mandata giù» – secondo il significato che il termine *Verwindung* ha anche nel linguaggio comune – come può essere superata una malattia o come si «mandano giù» travagli e patimenti.

L'essenza della tecnica e l'«impianto» («Ge-Stell»)

La possibilità del superamento della metafisica è strettamente connessa alla diagnosi dell'epoca contemporanea. La concentrazione su un problema in apparenza così astratto come quello dell'essere non impedisce a Heidegger di essere sensibile al destino e ai problemi che caratterizzano l'epoca presente. Ora, il fenomeno fondamentale che caratterizza in tutti i suoi aspetti il nostro tempo è per Heidegger la tecnica, fenomeno che egli comincia a vedere nella sua realtà epocale agli inizi degli anni Trenta, specialmente in seguito alla lettura degli scritti di Jünger *La mobilitazione totale* (1930) e *Il lavoratore* (1932), e al quale egli dedica numerose riflessioni, tra le quali spiccano le quattro conferenze *Das Ding* (*La cosa*), *Das Gestell* (*L'impianto*), *Die Gefahr* (*Il pericolo*), *Die Kehre* (*La svolta*), tenute a Brema nel 1949 col titolo complessivo *Einblick in das was ist* (*Sguardo in ciò che è*).

La peculiarità del modo in cui Heidegger affronta la questione della tecnica sta nel fatto che egli non interviene sul piano della descrizione e della individuazione di cause ed effetti alla superficie dell'accadere storico, ma mira a cogliere la radice filosofica più profonda che sta alla base della tecnica quale fenomeno della nostra epoca. Per questo egli non parla della tecnica nelle sue manifestazioni concrete, ma dell'**essenza della tecnica**, ed è a livello di questa figura epocale fondamentale che egli tenta di individuare la connessione che la lega alla storia della metafisica come storia della dimenticanza dell'essere. La configurazione epocale della tecnica è indicata col termine *Ge-Stell*. Lo si può tradurre con «impianto», e sta a significare l'insieme di quegli atteggiamenti che caratterizzano la tecnica, e che sono modi del «porre» (*Stellen*): in tedesco essi risultano connessi anche a livello linguistico, e sono il rappresentare (*Vorstellen*), il produrre (*Herstellen*), il disporre (*Bestellen*).

L'essenza della tecnica, con la quale si arriva alla realizzazione essenziale del padroneggiamento conoscitivo ed operativo dell'essente da parte dell'uomo, non è una «macchinazione umana», ma è il compimento del destino metafisico e, come tale, dipende dal modo di darsi e sottrarsi epocale dell'essere stesso. Per questo Heidegger non è contro la tecnica; non pensa all'utopia di un giardino terrestre senza «artefatti», né la «Natura» (*Phỳsis*) è da lui evocata in uno struggimento nostalgico che guarda all'indietro. Al contrario, nella tecnica sta la possibilità di un «altro inizio». Se infatti con l'età della tecnica la metafisica giunge alla propria fine nel compimento e nell'esaurimento delle sue possibilità, con tale conclusione si apre pure la possibilità per il pensiero di ascoltare il richiamo dell'essere e di corrispondervi. Come è detto in conclusione della conferenza *La questione della tecnica*: «Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà del pensare».

Pensiero, poesia e linguaggio

Proprio perché Heidegger considera la tecnica come una configurazione omogenea rispetto alla metafisica e alla filosofia tradizionali, egli esclude sin da principio la possibilità di ricercare una via di salvezza nelle forme classico-tradizionali dell'argomentazione filosofica, e privilegia piuttosto il rapporto con momenti alternativi ad esse, quali la riflessione sull'esperienza di verità a cui aprono l'arte o il linguaggio. Questo atteggiamento viene in luce per la prima volta nel saggio *Der Ursprung des Kunstwerks* (*L'origine dell'opera d'arte*, 1935), nel quale all'opera d'arte è assegnato un valore ontologico, nel senso che essa produce un'apertura della verità dell'essere. E se nel saggio sull'opera d'arte viene considerata l'apertura di verità delle arti figurative (Heidegger interpreta un quadro di Van Gogh), in realtà la forma d'arte privilegiata è per lui, già qui, la poesia (*Dichtung*).

Il poeta è di conseguenza investito di una responsabilità particolare. Nella vicinanza di pensiero e poesia, e nella teorizzazione del potenziale catartico di un pensiero fedele a tale vicinanza, Heidegger vede la possibilità di compiere un «passo indietro rispetto alla filosofia» e di assumere il contegno e la lucidità adeguati al vuoto degli dèi fuggiti e del dio nuovo di là da venire. Si colloca qui l'avvicinamento alla poesia di Hölderlin che Heidegger compie dalla metà degli anni Trenta in poi, congiuntamente al tentativo di pensare il destino metafisico occidentale in vista di un'apertura postmetafisica. Heidegger però non azzera la differenza tra il pensatore e il poeta, ma la mantiene e la formula così: «Il pensatore dice l'essere. Il poeta nomina il sacro».

Con la funzione privilegiata accordata alla poesia va di pari passo la centralità del linguaggio. Mentre in *Essere e tempo* esso era ancora concepito come articolazione strutturale dell'esserci, dopo la «svolta» esso è pensato come coevo all'apertura dell'essere in cui l'esserci sta. Il linguaggio è la «casa dell'essere», come recita la *Lettera sull'«umanismo»*. La meditazione sul linguaggio nella sua essenza manifestativa dell'essere, dunque in chiave fortemente «ontologica», è sviluppata specialmente nella raccolta *In cammino verso il linguaggio* (1959), la cui pubblicazione è caduta proprio in un periodo in cui andavano affermandosi nella filosofia del linguaggio tendenze che agli occhi di Heidegger non erano che fraintendimenti dell'essenza del linguaggio, ridotto a mero strumento e funzione, o a oggetto di tematizzazione logica e scientifica.

L'affermazione di tali tendenze, proprio quando Heidegger pronunciava con maggiore enfasi la sua polemica, contribuì a rendergli alieno e ostile il nuovo clima filosofico. Nella seconda metà degli anni Sessanta l'interesse per il suo pensiero svaniva o comunque, dove rimaneva, era circoscritto alle cerchie esoteriche dei suoi ammiratori. Dal canto suo, Heidegger accentuava sempre più l'isolamento scelto ormai da anni come stile di vita. In un colloquio con pochi amici, poco prima della morte, constatava: «Il dialogo si è interrotto». Negli ultimi tempi della sua vita Heidegger sublimava così in maniera superba la solitudine e l'isolamento nei quali egli stesso si era costretto col volontario esilio nella Foresta Nera, la cui atmosfera alberga ormai accanto alla sua opera come un mito. Un mito che Heidegger stesso aveva capito di essere e che aveva saputo amministrare con una vita che si potrebbe riassumere tutta in tre parole: «Nacque, lavorò e morì».

Il testamento spirituale: «Itinerari – non opere»

Dopo la sua morte, avvenuta a Friburgo il 26 maggio 1976, la discussione improvvisamente si rianimava. Anzitutto per la pubblicazione dell'intervista *Ormai solo un dio ci può salvare*, concessa nel 1966 al più diffuso settimanale tedesco con la condizione che fosse pubblicata dopo la morte, e nella quale egli intendeva chiarire il suo impegno nazionalsocialista nel 1933 (sul quale in vita aveva sempre mantenuto un rigoroso silenzio). Si sono così riaccese discussioni e polemiche, periodicamente ritornate dalla fine della guerra ad oggi, e che si sono estese alle implicazioni etiche e politiche della sua prospettiva filosofica.

L'avvenimento che ha fatto ritornare prepotentemente Heidegger alla ribalta è stato soprattutto la pubblicazione delle sue opere complete, iniziata nel 1975. Prevista in circa cento volumi, di cui circa una settantina sono stati nel frattempo pubblicati, essa rende pubblico un lavoro immenso di confronto storico-speculativo, di scavo teorico e di riflessione sui grandi problemi della tradizione filosofica. Nell'esergo dell'edizione sta un'epigrafe che indica il carattere «viatico» del pensiero heideggeriano, a cui già i titoli di alcune sue significative opere richiamano: un pensiero costantemente «in cammino» su «sentieri interrotti», che non pretende di attingere certezze assolute e sistematiche, ma si accontenta di semplici «segnavia». Il motto in esergo dice: «Itinerari – non opere» (*Wege – nicht Werke*).

Questa epigrafe, che con la «viaticità» allude nel contempo al carattere provvisorio e preparatorio del suo pensiero, compendia il suo testamento spirituale e va letta alla luce di una citazione da Heinrich von Kleist con la quale Heidegger stesso ha inteso dare una collocazione alla propria opera: «Mi ritiro al cospetto di uno che non è ancora qui, e m'inchino, un millennio prima della sua venuta, dinanzi al suo spirito».

CAPITOLO **9**

LE FILOSOFIE A INDIRIZZO LOGICO E ANALITICO

1 GLI SVILUPPI DELLA LOGICA-MATEMATICA TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

Già nel corso dell'Ottocento il matematico tedesco **Georg Cantor** (1845-1918) aveva elaborato la famosa «teoria degli insiemi» (*Mengenlehre*), fondata sull'intuizione che i numeri naturali sono definibili come insiemi finiti o infiniti di elementi. Essa apriva le porte alla riduzione dell'aritmetica alla logica formale, una volta che si fossero stabilite per mezzo di assiomi le relazioni precise intercorrenti fra gli insiemi stessi. Verso la fine del secolo il matematico italiano **Giuseppe Peano** (1858-1932) operò una assiomatizzazione dell'intera matematica, mediante la riduzione della geometria all'aritmetica – resa possibile dalla geometria analitica scoperta da Cartesio – e la riduzione dell'aritmetica a cinque assiomi fondamentali, esprimibili tutti mediante tre concetti elementari, quello di «zero», quello di «numero» e quello di «immediatamente successivo».

Sulla base di queste due scoperte il già citato **Gottlob Frege** (1848-1925), nei due volumi sui *Grundgesetze der Arithmetik* (*Leggi fondamentali dell'aritmetica*, 1893-1903), definì i numeri naturali in termini di «classi», cioè insiemi di elementi caratterizzati tutti da una stessa nota, esprimibile mediante un simbolo, e rese possibile in tal modo una completa trasformazione della matematica in un ramo della logica, rendendola indipendente sia dall'esperienza che dall'intuizione. Inoltre, Frege si convinse che gli enti matematici e logici, per esempio i numeri, esistono indipendentemente sia dalla loro eventuale corrispondenza con la realtà sensibile, sia dalle operazioni mentali con cui li si pensa, cioè costituiscono una specie di mondo a sé, immateriale ed oggettivo, governato da proprie leggi, analogo al mondo delle idee di Platone. Perciò questa concezione dei numeri fu chiamata «platonismo logico-matematico».

Un ulteriore sviluppo di tale dottrina fu la distinzione, introdotta da Frege nell'articolo *Über Sinn und Bedeutung* (*A proposito di senso e significato*, 1892), tra il «senso» (*Sinn*) di un'espressione, cioè il modo in cui essa descrive un oggetto, corrispondente a quella che J.S. Mill aveva chiamato la «connotazione», ed il suo «significato» (*Bedeutung*), ossia il suo riferimento all'oggetto, corrispondente a quella che Mill aveva chiamato la «denotazione». L'esempio portato da Frege è quello delle espressioni «la stella del mattino» e «la stella della sera», le quali hanno ciascuna un senso diverso, ma entrambe il medesimo significato, perché descrivono in due modi diversi uno stesso oggetto, cioè il pianeta Venere. Le proposizioni della logica – osserva Frege –

riguardano i rapporti delle classi tra di loro, cioè soltanto il loro senso, la loro connotazione, perciò sono indipendenti dal significato delle classi medesime, cioè dal loro riferimento ad oggetti reali, anche se questo è condizione della verità o della falsità di tali proposizioni.

Il programma concepito da Frege, di formalizzazione completa della matematica, fu realizzato, per quanto concerne la geometria, dal matematico tedesco **David Hilbert** (1862-1943), il quale nelle *Grundlagen der Geometrie* (*Fondamenti della geometria*, 1899) costruì l'intera geometria come un sistema ipotetico-deduttivo, in cui tutti i teoremi vengono dimostrati a partire da pochi assiomi fondamentali, i quali contengono implicitamente la definizione di tutti gli oggetti considerati. A differenza di Frege, tuttavia, Hilbert non ritenne necessario ammettere l'esistenza reale di tali oggetti e ne risolse completamente il significato nelle loro relazioni reciproche, espresse dagli assiomi e dai teoremi. Egli abbandonò così qualsiasi pretesa di cercare una «verità» della matematica, accontentandosi semplicemente della sua coerenza puramente formale, riducendo cioè l'esistenza dei suoi oggetti alla semplice non-contraddittorietà della loro definizione con tutte le altre definizioni comprese nel sistema. Perciò la sua concezione fu chiamata «formalismo logico-matematico».

Hilbert, tuttavia, all'inizio degli anni Venti del Novecento, volle completare la formalizzazione della matematica, cercando di fondare, cioè di dimostrare, la sua stessa coerenza interna, o non-contraddittorietà, mediante la esplicitazione delle regole logiche in base alle quali vengono compiute tutte le sue operazioni. Tale programma, tuttavia, fallì clamorosamente quando, nel 1931, un altro matematico, di origine boema, **Kurt Goedel** (1906-1978), dimostrò il famoso «teorema di incompletezza», noto anche come teorema di Goedel, secondo cui l'affermazione della non-contraddittorietà di un sistema, ad esempio della geometria o dell'aritmetica o di qualsiasi altro sistema logico, è una proposizione «indecidibile» all'interno del sistema stesso, cioè non può essere dimostrata, in base alle altre proposizioni del sistema, né come vera né come falsa. In tal modo la fondazione completa dei sistemi formali, cioè la dimostrazione della loro «verità», risultava impossibile.

Contemporaneamente, agli inizi del Novecento, si svilupparono altri sistemi di matematica, in polemica col tentativo di Frege e di Hilbert di realizzare una fondazione puramente logica di essa, sia di tipo platonistico sia di tipo formalistico. Tale è la matematica «intuizionistica» creata dall'olandese **Luitzen E.J. Brouwer** (1881-1966), secondo il quale tutta la matematica si fonda sull'intuizione della pura dualità, intesa come successione di un'unità all'altra, e sulla ripetibilità all'infinito di tale operazione. In questa prospettiva l'esistenza degli oggetti matematici si identifica con la loro costruibilità mediante tale operazione, indipendentemente dalle regole del linguaggio comune e della stessa logica. In particolare, la matematica di Brouwer può fare a meno, se non del principio di non-contraddizione, almeno del principio del terzo escluso, perché questo vale solo per gli oggetti già costruiti e non per quelli ancora da costruire. La posizione teorizzata da Brouwer a proposito della matematica fu estesa dal suo allievo **Arend Heyting** all'intera logica.

Infine, un diverso concetto di verità, dato non più dalla coerenza formale dei sistemi, ma dal significato, cioè dal riferimento, ovvero dalla denotazione, degli enunciati in essi contenuti, fu proposto dal logico polacco **Alfred Tarski** (1902-1983), il quale riprese l'antico concetto aristotelico di verità come accordo tra gli enunciati e i fatti, affermando che «l'enunciato "la neve è bianca" è vero se e solo se la neve è

bianca». Naturalmente il controllo di tale accordo, osserva Tarski, non può essere fatto all'interno del sistema, o «linguaggio», a cui appartengono gli enunciati in questione, ma può essere fatto solo all'interno di un nuovo sistema, o linguaggio, il quale sta, per così dire, al di sopra del primo ed è detto perciò «metalinguaggio». In tal modo Tarski fondò la scienza delle relazioni tra i sistemi logici formali e gli insiemi di oggetti a cui essi devono essere riferiti per poter contenere degli enunciati veri, chiamata «semantica logica» (dal greco *semàinein*, significare).

2 RUSSELL

Il filosofo che utilizzò maggiormente le scoperte di Peano e Frege, ritenendo che l'intera filosofia, per essere rigorosa, dovesse adottare un linguaggio formalizzato, simile a quello della logica matematica, è **Bertrand Russell**.

Vita e opere

Nato a Ravenscroft (Inghilterra) nel 1872 da famiglia aristocratica, Russell studiò matematica e filosofia a Cambridge, nel Trinity College, interessandosi soprattutto di matematica, ma subendo anche, attraverso l'insegnamento di MacTaggart, l'influenza del neoidealismo di Bradley, che si manifesta nella sua prima opera, *An Essay on the Foundations of Geometry* (*Saggio sui fondamenti della geometria*, 1897). Ben presto, tuttavia, anche in seguito alle osservazioni del compagno di studi George E. Moore, egli si convertì a una posizione di tipo realistico, decidendo di considerare realmente esistenti tutti gli oggetti di cui parla il linguaggio comune. In questa prospettiva si dedicò allo studio di Leibniz, che culminò nella monografia *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (*Esposizione critica della filosofia di Leibniz*, 1900), dove peraltro l'attenzione si rivolge prevalentemente alla fondazione logica che il filosofo tedesco dava della propria metafisica.

Nel 1900, a un congresso internazionale di filosofia, Russell incontrò Peano, di cui ammirò la capacità di formalizzare la matematica, cioè di ricondurla a pochi assiomi, esprimendo tutti i suoi procedimenti calcolatorii per mezzo di simboli, alla ricerca del massimo rigore. Egli si convinse, come Frege (di cui ancora non conosceva le opere), che attraverso tale formalizzazione la matematica si potesse ricondurre a sua volta ai princìpi della logica. L'esposizione di questo programma è costituita da *The Principles of Mathematics* (*I princìpi della matematica*, 1903), mentre la sua realizzazione completa si ebbe dieci anni più tardi, con i *Principia mathematica* (1910-13), scritti in collaborazione con Alfred N. Whitehead. Nel frattempo Russell elaborò, con l'articolo *On Denoting* (*Sulla denotazione*, 1905), una «teoria della descrizione», con cui proponeva di formalizzare anche il linguaggio comune, per renderlo più rigoroso, e nel libro su *The Problems of Philosophy* (*I problemi della filosofia*, 1912) sostenne la necessità di una filosofia intesa come analisi del linguaggio formalizzato.

Fino al 1916 Russell lavorò come ricercatore al Trinity College di Cambridge, da cui venne però espulso, per avere preso posizione contro l'intervento dell'Inghilterra nella prima guerra mondiale, sostenendo l'obiezione di coscienza al servizio militare. Negli ultimi anni della permanenza a Cambridge conobbe Ludwig Wittgenstein, che si era recato in quella università per frequentare le lezioni dello stesso Russell e

di Moore, e ne restò profondamente influenzato. Nel 1914 egli diede una nuova esposizione della propria filosofia, frutto della collaborazione con Wittgenstein, nel libro intitolato *Our Knowledge of the External World as Field for Scientific Method in Philosophy* (*La nostra conoscenza del mondo esterno come campo per l'applicazione di un metodo scientifico in filosofia*); nel 1922 scrisse la prefazione alla traduzione inglese del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein e nel 1924 presentò la propria filosofia col nome di *Logical Atomism* in un contributo con questo titolo all'opera *Contemporary British Philosophy*.

Dal 1914 al 1944 Russell si interessò di vari temi, sia di politica, denunciando già nel 1920 il carattere oppressivo del bolscevismo di Lenin, sia di filosofia generale, scrivendo *Analysis of Mind* (*Analisi della mente*, 1921), *Analysis of Matter* (*Analisi della materia*, 1927), *An Outline of Philosophy* (*Lineamenti di filosofia*, 1927), *Sceptical Essays* (*Saggi scettici*, 1928), *An Inquiry into Meaning and Truth* (*Ricerca sul significato e la verità*, 1940). Nel 1927, con la seconda moglie, fondò una scuola ispirata a princìpi estremamente permissivi, che gli attirò numerose critiche. A partire dal 1938, Russell visse per lo più negli Stati Uniti, tenendo corsi in varie università (da una delle quali, la New York City University, fu espulso per avere sostenuto idee giudicate immorali, quali il pacifismo e il libero amore). In occasione della seconda guerra mondiale, malgrado il suo pacifismo, prese chiaramente posizione contro il nazismo, perciò al suo ritorno in Inghilterra nel 1944 fu nominato di nuovo professore a Cambridge.

Negli ultimi anni della sua vita Russell si occupò soprattutto di temi etico-politici, scrivendo una *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances* (*Storia della filosofia occidentale e della sua connessione con le circostanze politiche e sociali*, 1945), in cui sostenne che ogni filosofia è determinata da fattori politico-sociali, ed inoltre *Human Knowledge: its Scope and Limits* (*La conoscenza umana: suo scopo e suoi limiti*, 1948), *Unpopular Essays* (*Saggi impopolari*, 1950), *My Philosophical Development* (*Il mio sviluppo filosofico*, 1959) e un'ampia autobiografia (1967-68). Si segnalò inoltre più volte come intellettuale radicale e progressista, rivolgendo una serie di critiche al cristianesimo ed alla concezione tradizionale del matrimonio (un libro su quest'ultimo tema gli fece avere nel 1950 il premio Nobel per la letteratura) e promuovendo manifestazioni pubbliche contro gli armamenti atomici, contro l'intervento americano in Vietnam e contro la persecuzione degli ebrei nell'Unione Sovietica. Morì nel 1970.

La logica matematica

Nei *Principia mathematica*, come abbiamo visto, Russell realizzò un programma analogo a quello formulato da Frege, cioè la formalizzazione completa della matematica e la sua riduzione alla logica, intesa come scienza di oggetti esistenti indipendentemente dalla mente umana ed anche indipendenti l'uno dall'altro, cioè dotati di relazioni soltanto esterne: tali oggetti esistono a tutti i livelli della realtà e sono gli atomi di cui è costituita la materia, gli istanti di cui è costituito il tempo, i punti di cui è costituito lo spazio, i numeri di cui si occupa la matematica, i termini universali e le proposizioni di cui si occupa la logica. Russell contrappose questa concezione a quella tradizionale della logica, inaugurata da Aristotele e culminata con l'idealismo di Hegel e di Bradley, la quale a suo avviso concepisce le cose come intimamente determinate dalle relazioni esistenti tra di esse e tra esse e la mente umana. Perciò la concezione russelliana della logica matematica fu denominata **realismo platonico**.

Tuttavia, la novità maggiore dell'opera di Russell, contenuta già nei *Principles* del 1903, fu la scoperta che, all'interno della logica matematica, esistono dei **paradossi**, cioè delle antinomie, o contraddizioni, analoghi a quello di Epimenide, o del «mentitore», già formulato dalla logica antica. Questo consisteva nell'osservare che, di fronte all'affermazione, fatta dal cretese Epimenide, secondo cui tutti i cretesi sono mentitori, se si suppone che egli dica la verità, si deve ammettere che è egli stesso mentitore, perché è cretese, e se invece si suppone che menta, allora si deve ammettere che è vero ciò che ha detto, cioè che tutti i cretesi sono mentitori, per cui in ogni caso si devono ammettere due posizioni fra loro contraddittorie.

Il più famoso dei paradossi formulati da Russell è detto il **paradosso delle classi**, perché si basa sulla distinzione fra classi (ovvero insiemi) di oggetti che non comprendono se stesse (per esempio la classe di tutti gli uomini, la quale non comprende se stessa, perché non è un uomo) e classi di oggetti che comprendono se stesse (per esempio la classe di tutti i concetti, la quale comprende se stessa, perché è un concetto). Esso consiste nell'osservare che la classe delle classi che non comprendono se stesse, se non comprende se stessa, è una delle classi che non comprendono se stesse, e come tale è compresa in se stessa, e se invece comprende se stessa, è ugualmente una delle classi che non comprendono se stesse, e dunque non comprende se stessa. Qualunque cosa, insomma, si dica di essa, ne consegue l'opposto, per cui anche a proposito di essa si devono ammettere due posizioni fra loro contraddittorie.

Mentre Frege, quando venne a conoscenza di questo paradosso che comprometteva tutto il suo programma di formalizzazione della logica matematica, non seppe risolverlo, Russell nei *Principia* del 1910-13 ne diede la soluzione per mezzo della cosiddetta **teoria dei tipi**, cioè distinguendo diversi tipi di predicati, quelli che esprimono le proprietà di un oggetto, quelli che esprimono le proprietà di tali proprietà, e così via. I predicati di un certo tipo, secondo questa teoria, possono essere applicati solo a quelli di tipo inferiore, per cui è illegittimo chiedersi se una proprietà appartiene o no a se stessa, ad esempio se la proprietà di essere una menzogna, affermata da Epimenide per tutte le affermazioni dei cretesi, si applica o no alla stessa affermazione fatta da Epimenide, o se la proprietà di non comprendere se stessa, espressa dalla classe delle classi che non comprendono se stesse per tutte le classi in essa comprese, si applica o no a tale classe.

La teoria delle descrizioni

Allo scopo di realizzare anche nel linguaggio comune lo stesso rigore che è proprio della logica matematica, e quindi di formalizzare lo stesso linguaggio comune, nell'articolo *Sulla denotazione* – del 1905 – Russell propose la cosiddetta «teoria delle descrizioni». Questa afferma che solo i nomi propri, per esempio «Walter Scott», hanno una denotazione chiara (quella che Frege chiamava *Bedeutung*), cioè si riferiscono necessariamente a un oggetto esistente, perciò possono fungere da soggetto di proposizioni esistenziali vere o false; invece le descrizioni usate dal linguaggio comune, per esempio «l'autore di Waverley» (espressione che indica sempre Walter Scott, ma per mezzo di quello che Frege chiamava *Sinn*), non si riferiscono necessariamente a un oggetto, perché comprendono anche espressioni prive di denotazione come «la montagna d'oro» o «il circolo quadrato», perciò, finché restano formulate in questo modo impreciso, non possono fungere da soggetto di proposizioni esistenziali vere o false.

Per evitare questi inconvenienti, secondo Russell, le descrizioni devono essere trasformate in **funzioni proposizionali**, cioè in enunciati che indicano la relazione fra due predicati, del tipo di quelli della logica matematica. Per esempio l'espressione «montagna d'oro», in quanto descrizione non formalizzata, non può fungere da soggetto di una proposizione esistenziale, quindi la proposizione «la montagna d'oro non esiste», per quanto possa sembrare vera e corretta dal punto di vista grammaticale, è scorretta dal punto di vista logico. Essa pertanto deve essere trasformata nella funzione proposizionale «nessuna entità è al tempo stesso una montagna ed è d'oro», così come la proposizione «il circolo quadrato non esiste» deve essere trasformata nella funzione proposizionale «nessuna cosa è al tempo stesso circolo e quadrato». In tal modo Russell pensava di rendere il linguaggio, in quanto formalizzato, cioè trasformato nel linguaggio della logica, scienza delle relazioni tra predicati, completamente indipendente dalla metafisica e da tutti i problemi di esistenza che questa pone.

L'atomismo logico

L'incontro di Russell con Wittgenstein determinò una svolta nel pensiero del primo, inducendolo a riformulare la sua filosofia nella direzione che egli stesso poi denominò «atomismo logico». Riprendendo per conto proprio alcune dottrine di Wittgenstein, che questi avrebbe esposto in seguito, già nell'opera su *La nostra conoscenza del mondo esterno* (1914) Russell affermò che la realtà è costituita da oggetti particolari, proprietà semplici e relazioni semplici, le quali danno origine ai **fatti atomici**, cioè singoli, indivisibili, come l'appartenenza di una certa proprietà semplice ad un oggetto particolare, per esempio il fatto che Napoleone era ambizioso, o l'esistenza di una relazione semplice fra oggetti particolari, per esempio il fatto che Napoleone sposò Giuseppina Beauharnais.

Ogni fatto, continua Russell, può essere espresso da una proposizione, la quale viene da lui chiamata **proposizione atomica**. L'unione di più proposizioni atomiche per mezzo di congiunzioni del tipo «e», «o», «se», dà luogo alle «proposizioni molecolari», le quali non vanno confuse con le «proposizioni generali», che si riferiscono invece alle classi, per esempio «tutti gli uomini sono mortali». La verità delle proposizioni atomiche può essere accertata soltanto per mezzo dell'osservazione sensibile dei fatti ad esse corrispondenti, cioè mediante il ricorso ai dati dei sensi (*sense-data*), e la verità delle proposizioni molecolari dipende dalla verità di quelle atomiche e dalla correttezza dell'inferenza per mezzo di cui esse vengono collegate. La verità delle proposizioni generali dipende invece esclusivamente dalle relazioni di implicazione o di esclusione tra le classi, cioè è del tutto indipendente dall'osservazione sensibile.

Esistono così due tipi di verità, quella basata sui **dati dei sensi** (*sense-data*), che concerne le proposizioni atomiche e molecolari, le quali sono sempre particolari e ci fanno conoscere il mondo esterno, cioè sono le proposizioni delle scienze empiriche, e quella basata sulle **relazioni fra le classi**, che concerne le proposizioni generali, le quali costituiscono l'oggetto della logica matematica, cioè un mondo ugualmente oggettivo, nel senso di indipendente dalla nostra mente, ma diverso da quello sensibile.

Compito della filosofia, secondo Russell, è di **tradurre il linguaggio comune in un linguaggio formalizzato**, cioè costituito o da proposizioni particolari o da proposizioni generali, e di verificare la verità delle prime mediante il ricorso ai dati sensibili e quella delle seconde mediante l'analisi logica. In tal modo, a suo avviso, si eliminerà

una quantità di falsi problemi, o problemi insolubili, nati da un uso scorretto del linguaggio, quali sono i problemi metafisici, e si ricondurrà l'intero linguaggio comune al linguaggio scientifico, cioè rispettivamente a quello delle scienze empiriche ed a quello delle scienze matematiche.

Mentre Wittgenstein, come vedremo, nella seconda fase del suo pensiero abbandonerà questa concezione della filosofia come analisi del linguaggio scientifico, cioè formalizzato, Russell al contrario, malgrado ulteriori precisazioni alla sua teoria della conoscenza, vi resterà fedele, e perciò criticherà aspramente la svolta compiuta da Wittgenstein. Egli si opporrà infatti ad ogni tentativo di rivalutare il linguaggio comune, cioè non formalizzato, insistendo sulla tesi che non c'è altra **verità** che quella della scienza, la quale può essere di due tipi, o di tipo **fattuale**, verificabile empiricamente, o di tipo **formale**, analizzabile logicamente, e sulla concezione della filosofia come analisi del linguaggio scientifico, interessata esclusivamente alla verità, e non ad altre dimensioni del linguaggio, quali il «senso», l'uso comune, ecc.

Etica, politica e religione

Avendo ridotto la verità soltanto a quella delle scienze, Russell non può riconoscerne alcuna all'etica, alla politica ed alla religione, cioè a tutti quei discorsi che non trattano di semplici fatti o di relazioni logiche, ma hanno a che fare col bene e col male, col giusto e con l'ingiusto e in generale col destino dell'uomo. Egli perciò afferma che l'etica non si fonda sulla conoscenza, ma solo sul **desiderio**, per cui è bene ciò che è conforme al desiderio ed è male ciò che vi è contrario.

I desideri tuttavia, benché in gran parte dipendano da disposizioni naturali, possono essere parzialmente modificati per mezzo dell'educazione e delle circostanze ambientali; perciò bisogna educare ciascuno a rispettare anche i desideri degli altri, in modo da ottenere la maggiore felicità possibile per il maggior numero possibile di persone. Russell si orienta così verso un'etica di tipo utilitaristico, dalla quale discende una concezione politica di tipo **liberal-democratico**, volta cioè ad assicurare a tutti la maggiore libertà possibile, con l'unico limite di non impedire la libertà altrui.

Per lo stesso motivo Russell respinge tutte le religioni, compreso il cristianesimo, in quanto le giudica prive di verità dal punto di vista della conoscenza, perché pretendono un atto di fede nei confronti di asserzioni inverificabili, e disumane dal punto di vista etico, perché reprimono i desideri umani al di là di quanto richiesto dal rispetto verso i desideri altrui. Egli si riferiva in particolare alla versione alquanto conformistica e moralistica che del cristianesimo era stata data dalla società inglese dell'epoca vittoriana.

Whitehead

Un cenno merita anche il pensiero di **Alfred North Whitehead** (1861-1947), che collaborò con Russell alla redazione dei *Principia mathematica*, ma in seguito si trasferì negli Stati Uniti, dove sviluppò un proprio pensiero originale attraverso altre importanti opere, quali *Science and the Modern World* (*La scienza e il mondo moderno*, 1925), *Process and Reality* (*Processo e realtà*, 1929), *Adventures of Ideas* (*Le avventure dell'idea*, 1933) e *Modes of Thought* (*Modi del pensiero*, 1938). Whitehead contesta la concezione russelliana secondo cui la realtà è composta di oggetti, proprietà e relazioni sta-

tiche, affermando che al contrario essa è composta essenzialmente di **eventi**, i quali formano tutti insieme un unico grande **processo** di crescita organica.

Tale processo, tuttavia, non è che la realizzazione di una molteplicità di forme eterne, simili alle Idee di cui parlava Platone, le quali – tutte insieme – formano la «natura originaria», cioè Dio. In quanto si realizza nel processo della realtà, tale natura originaria dà luogo alla «natura conseguente», cioè all'universo sensibile, il quale pertanto può essere considerato espressione della creatività di Dio. Si ha così una visione naturalistica ed insieme platonizzante, che unisce in un unico nesso la realtà eterna e quella diveniente, considerando quest'ultima come una realizzazione della struttura propria alla prima. Whitehead conserva della sua iniziale collaborazione con Russell l'idea secondo cui la natura originaria è strutturata secondo la logica matematica, ma ritiene che quest'ultima si realizzi nel mondo fisico secondo le modalità descritte dalla nuova fisica relativistica di Einstein, più valida della fisica meccanicistica alla quale era ancora legato Russell.

3 Moore

Mentre Russell concepì la filosofia come riconduzione del linguaggio comune al linguaggio scientifico, cioè formalizzato, il suo compagno di studi **George Edward Moore** la concepì come analisi del linguaggio comune, cioè non formalizzato, ed in virtù di questa concezione inaugurò una tradizione filosofica non meno importante, specialmente nella cultura di lingua inglese, quella della cosiddetta **filosofia analitica**.

Vita e opere

Moore nacque a Upper Norwood, presso Londra, nel 1873; studiò anch'egli al Trinity College di Cambridge, inizialmente discipline classiche e poi, per influenza di Russell, filosofia, avendo come maestri in quest'ultimo campo l'idealista MacTaggart e l'utilitarista Henry Sidgwick. Già a partire dal 1896, però, si staccò dall'idealismo, spingendo verso questo distacco lo stesso Russell, mentre qualche anno più tardi abbandonò anche l'utilitarismo, elaborando una propria etica originale. Dal 1898 al 1904 fu ricercatore nell'università di Cambridge, esponendo le sue critiche all'idealismo negli articoli *The Nature of Judgement* (*La natura del giudizio*, 1899) e *Refutation of Idealism* (*Confutazione dell'idealismo*, 1903), e quella all'utilitarismo nel volume *Principia ethica* (1903).

Dal 1904 al 1911 fu professore all'università di Edimburgo, indi tornò a Cambridge – dove ebbe dal 1911 al 1913 come scolaro Wittgenstein – ed ottenne nel 1925 la cattedra di filosofia morale, conservandola sino al 1939, anno in cui essa fu ricoperta, su sua proposta, dallo stesso Wittgenstein. In questo periodo proseguì le sue ricerche sulla teoria della conoscenza, pubblicando gli articoli *The Nature and Reality of Objects of Perception* (*La natura e la realtà degli oggetti della percezione*, 1905), *The Status of Sense-Data* (*Lo «status» dei dati dei sensi*, 1914), *External and Internal Relations* (*Relazioni interne ed esterne*, 1919), *A Defence of Common Sense* (*Difesa del senso comune*, 1925), *Proof of an External World* (*Prova dell'esistenza di un mondo esterno*, 1939), alcuni dei quali furono da lui raccolti nel volume *Philosophical Studies* (1922). Proseguì inoltre l'elaborazione della sua filosofia morale col volume *Ethics* del 1912.

Tra il 1940 e il 1944 Moore tenne diverse conferenze negli Stati Uniti, dove influì notevolmente sull'ambiente filosofico americano, e poi, tornato in Inghilterra, fu al centro del dibattito filosofico sino al 1958, anno della sua morte. Nel 1952 pubblicò, nel volume *The Philosophy of G.E. Moore*, una *Autobiography* e una *Reply to my critics* (*Risposta ai miei critici*); in seguito uscirono un suo corso risalente al 1910-11 su *Some Main Problems of Philosophy* (*Alcuni importanti problemi di filosofia*, 1953) e gli articoli *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933* (che riporta le lezioni tenute da Wittgenstein a Cambridge, 1954-55) e *Visual Sense-Data* (*I dati sensibili di tipo visuale*, 1958), raccolti poi con altri nel volume *Philosophical Papers* (1959).

Teoria della conoscenza

La prima confutazione dell'idealismo compiuta da Moore è contenuta nell'articolo *La natura del giudizio*, dove egli rileva come i predicati comunemente usati nei giudizi conservino sempre lo stesso significato anche quando vengono usati in giudizi diversi: ciò dimostra, a suo avviso, che i concetti da essi espressi non dipendono dal nostro pensiero, come sostiene invece l'idealismo, ma sono **oggetti indipendenti**. Nel successivo articolo *Confutazione dell'idealismo* Moore analizza la famosa affermazione di Berkeley *esse est percipi*, nella quale a suo avviso l'idealismo si compendia, e dimostra che in realtà la percezione degli oggetti è diversa dagli oggetti percepiti, perché è sempre accompagnata da caratteri, quali la coscienza, che non appartengono agli oggetti stessi.

Ad esempio, osserva Moore, quando noi percepiamo il colore azzurro, abbiamo la consapevolezza che la nostra percezione è qualcosa di diverso dall'azzurro, di cui l'azzurro non è un aspetto nello stesso senso in cui lo è, ad esempio, di una perla, e che essa non è nemmeno paragonabile all'azzurro come può esserlo un altro colore, cioè il verde. Ciò dimostra che le nostre percezioni, pur non potendo aver luogo senza gli oggetti percepiti, sono tuttavia diverse da questi, e pertanto la realtà degli oggetti percepiti non può essere identificata, come sosteneva Berkeley, con quella delle percezioni. In tal modo Moore non solo confuta l'idealismo, sviluppando una teoria della conoscenza di tipo **realistico**, ma offre anche un esempio di analisi del linguaggio filosofico, nel caso specifico la frase di Berkeley, non riconducibile ad alcuna formalizzazione logica.

Negli scritti successivi Moore precisa ulteriormente la sua teoria della conoscenza, affermando che esiste una realtà esterna, indipendente dal nostro pensiero, la quale è esattamente come ce la presenta il **senso comune**, cioè non è riducibile né alle nostre percezioni, né ai nostri concetti. Essa è costituita dal nostro corpo e dai corpi degli altri esseri umani, nonché dagli oggetti che questi percepiscono come materiali e che sono distinti da ciò che di essi viene percepito, cioè dai dati dei sensi (*sense-data*), i quali a loro volta sono distinti dalle percezioni. Dell'esistenza di tale realtà e della sua configurazione, tuttavia, non c'è altra prova, secondo Moore, che lo stesso senso comune, per il quale tutto ciò è evidente, cioè è una verità intuitiva.

L'evidenza del senso comune trova la sua espressione nel linguaggio ordinario, che costituisce l'unico ambito nel quale la filosofia può trovare la verità. La filosofia pertanto, secondo Moore, deve essere soprattutto **analisi del linguaggio ordinario**, cioè deve saper distinguere che cosa di esso effettivamente risulta dal senso comune e che cosa invece vi si insinua per influenza di teorie filosofiche particolari, eliminando accuratamente quest'ultima parte, come causa di falsi problemi, ovvero di equivoci, di fraintendimenti, e mettendo invece in luce la prima, come unica verità a cui abbiamo accesso.

Etica

Applicando la sua concezione della filosofia come analisi del linguaggio ordinario ai problemi morali, Moore, nei *Principia ethica*, ha elaborato un'originale dottrina etica, diretta unicamente a chiarire che cosa noi intendiamo dire quando affermiamo che una cosa è «buona», cioè è un «bene». Il concetto di bene, secondo Moore, non è composto da altri concetti, cioè è un concetto semplice; perciò non può essere definito. Esso viene da lui paragonato, con un celebre esempio, al concetto di «giallo», che non può essere definito per mezzo di altri concetti, ma può essere inteso solo da chi effettivamente lo vede. Allo stesso modo **il bene può essere solo intuìto**, ovvero colto immediatamente per mezzo di una conoscenza diretta.

Di conseguenza, Moore rifiuta tutte le dottrine che pretendono di definire il bene per mezzo di una conoscenza di tipo fisico, cioè scientifico, o metafisico, cioè filosofico. Esse incorrono tutte, a suo avviso, in un tipico errore, da lui definito **fallacia naturalistica**, consistente nello scambiare il bene per un oggetto appartenente alla natura, descrivibile attraverso i procedimenti della scienza o della filosofia. Ma il bene non è un oggetto fisico, quali ad esempio il piacere o l'utile, come pretende l'utilitarismo, perché non esiste nel tempo come tutti gli oggetti fisici. Esso non è nemmeno un oggetto metafisico, quali ad esempio un'idea o un valore trascendente, come pretende l'idealismo, perché non è eterno come gli oggetti metafisici, ma deve essere realizzato dall'uomo nella sua vita, cioè nel tempo.

L'etica insomma, secondo Moore, non può essere fondata né sulla conoscenza scientifica né su quella filosofica, ma scaturisce da una semplice intuizione, cioè in definitiva da una scelta, da un'opzione. Ciò non gli impedisce tuttavia di dare un contenuto al suo concetto di bene, quando afferma che l'«ideale», ossia ciò che deve guidare le nostre azioni, sono esclusivamente gli affetti per le persone e i piaceri di tipo estetico, cioè sentimenti in entrambi i casi del tutto disinteressati. La concezione etica di Moore è stata definita «intuizionismo» ed è stata seguita in Inghilterra da H.A. Prichard e W.D. Ross.

Essa tuttavia ha esercitato, specialmente con la sua parte critica, cioè con la condanna della fallacia naturalistica, un'influenza enorme su tutta la filosofia analitica anglo-americana. Nell'ambito di questa è stato detto in particolare che la «fallacia naturalistica», denunciata da Moore, è tale in quanto costituisce una violazione della «**legge di Hume**», cioè del divieto di dedurre da proposizioni descrittive, contenenti il verbo «essere», proposizioni prescrittive, contenenti il verbo «dovere». In realtà Moore non enunciò mai tale legge, ma tuttavia escluse, come Hume, la possibilità di ricavare le norme morali da una conoscenza razionale, basandole unicamente su un'intuizione.

4 Wittgenstein

Il maggiore esponente delle filosofie di tipo logico-analitico, che rappresentò nel modo più efficace dapprima la tendenza logica seguita da Russell e poi quella analitica inaugurata da Moore, è certamente **Ludwig Wittgenstein**.

Vita e opere

Wittgenstein nacque a Vienna, il 26 aprile 1889, da una famiglia di ricchi industriali; studiò ingegneria prima a Berlino (1906-7) e poi a Manchester, in Inghilterra (1908-11). Qui, per risolvere problemi tecnici relativi all'elica degli aerei, si

dedicò allo studio della matematica, leggendo i *Principles of Mathematics* di Russell e le opere di Frege. Da quest'ultimo, col quale si era messo in corrispondenza, fu consigliato di iscriversi all'università di Cambridge, dove seguì dal 1911 al 1913 i corsi di Russell e di Moore, intrattenendosi soprattutto col primo in numerose discussioni filosofiche. A questo periodo risale il primo scritto di Wittgenstein, le *Notes on Logic* (*Note sulla logica*, 1913), pubblicate solo dopo la sua morte, in cui egli critica alcune precedenti posizioni di Russell, inducendolo ad aderire all'atomismo logico.

Dopo alcuni mesi trascorsi in Norvegia, durante i quali restò in contatto epistolare con Russell, allo scoppio della prima guerra mondiale Wittgenstein si arruolò come volontario nell'esercito austriaco; nel 1918 fu fatto prigioniero dagli Italiani e trascorse un anno di prigionia a Cassino. In tale periodo scrisse i *Quaderni 1914-1916*, pubblicati dopo la sua morte. Subito dopo essere stato liberato, Wittgenstein si incontrò di nuovo con Russell, a cui sottopose il manoscritto di quella che sarebbe stata la sua prima opera importante, e l'unica da lui pubblicata in vita, cioè il *Tractatus logico-philosophicus* (titolo suggerito da Moore), che uscì prima in tedesco in una rivista viennese (1921) e poi a Londra in traduzione inglese con prefazione dello stesso Russell (1922).

Dopo avere terminato la composizione del *Tractatus*, Wittgenstein abbandonò l'esercizio della filosofia, facendo prima il maestro elementare in alcuni paesi austriaci (1920-26) e poi l'architetto a Vienna (1926-28), dove progettò la casa di sua sorella. In questi ultimi anni ebbe tuttavia vari incontri con i membri del Circolo di Vienna (cfr. pp. 267 sgg.) ed assistette ad una conferenza di Brouwer, il fondatore della matematica intuizionistica (cfr. p. 255), che lo indusse a tornare alla filosofia. Si iscrisse così all'università di Cambridge, dove conseguì nel 1929 la laurea in filosofia e nel 1930, in base al giudizio di una commissione composta da Russell e Moore, fu nominato professore, tenendo dei corsi (1930-33) che furono pubblicati da Moore dopo la sua morte. Nel 1939, infine, succedette allo stesso Moore nella cattedra di filosofia, che occupò sino al 1947.

Dopo il suo ritorno a Cambridge, Wittgenstein maturò un profondo mutamento nel suo orientamento filosofico, che lo allontanò da Russell e lo avvicinò piuttosto a Moore, trovando espressione in una serie di opere pubblicate dopo la morte, cioè le *Philosophische Bemerkungen* (*Osservazioni filosofiche*, 1929-30), il *Blue Book* (*Libro azzurro*, 1933-34) e il *Brown Book* (*Libro marrone*, 1934-35), e soprattutto le *Philosophische Untersuchungen* (*Ricerche filosofiche*, 1936-49), pubblicate nel 1953 insieme con la traduzione inglese, che sono il capolavoro di questo periodo. Tra il 1948 e il 1950 Wittgenstein si recò in Irlanda e negli Stati Uniti, e nel 1951, tornato a Cambridge, vi morì.

Il «Tractatus»: che cosa si può dire

L'opera più importante del «primo» Wittgenstein, che costituisce l'esposizione più completa e rigorosa di quello che Russell, condividendolo, chiamò l'«atomismo logico», è il *Tractatus logico-philosophicus*. In esso Wittgenstein afferma anzitutto che il mondo è l'**insieme di tutti i fatti**, dove per «fatto» si intende una connessione tra «cose», ovvero tra «oggetti semplici», detta anche «stato di cose» (*Sachverhalt*). Il «fatto atomico» è una connessione semplice, non ulteriormente divisibile, tra due cose, per esempio un oggetto ed una sua proprietà, esprimibile mediante una «proposizione atomica». Una connessione complessa, comprendente più relazioni tra co-

se, è esprimibile mediante una «proposizione molecolare», la quale è l'insieme di più proposizioni atomiche.

Il pensiero, o meglio il **linguaggio**, in cui il pensiero si esprime, secondo Wittgenstein è la **raffigurazione del mondo**, cioè dei fatti, ed è costituito di proposizioni, che possono essere atomiche e molecolari, quando pretendono di raffigurare dei fatti, oppure generali, quando non pretendono di raffigurare dei fatti, ma solo di fissare le condizioni della loro possibilità, ovvero della loro pensabilità. Le proposizioni, atomiche o molecolari, sono composte di nomi, che hanno sempre un «significato» (la *Bedeutung* di Frege), cioè si riferiscono sempre ad una cosa, ma non sono né veri né falsi, perché non descrivono un fatto, cioè uno stato di cose. Esse, invece, hanno un «senso» (il *Sinn* di Frege), perché esprimono una connessione possibile o reale tra i nomi, cioè descrivono un fatto, uno stato di cose possibile, e possono essere vere o false, a seconda che tale fatto sia reale o no, cioè a seconda che le cose a cui la proposizione, per mezzo dei nomi, si riferisce, siano connesse o no nella realtà.

L'unico modo per accertare se le proposizioni, atomiche o molecolari, siano vere o false, è la verificazione empirica, cioè l'accertamento, per mezzo dell'esperienza, se i fatti da esse descritte sussistano oppure no. Il criterio, dunque, per riconoscere se le proposizioni che hanno un senso abbiano anche un significato, cioè il «criterio di significanza» delle proposizioni fattuali, è la loro **verificabilità empirica**. Come si vede, Wittgenstein presenta qui una concezione rigorosamente realistica della verità come corrispondenza fra pensiero, o linguaggio, e realtà, simile a quella professata da Russell e Moore, ed una concezione rigorosamente empiristica del significato.

Oltre alle proposizioni atomiche e molecolari, cioè «fattuali» (quelli che Kant chiamava i giudizi sintetici), di cui sono formate le scienze sperimentali, Wittgenstein ammette tuttavia, come Russell, anche le proposizioni generali, le quali non descrivono fatti, ma condizioni di possibilità dei fatti, di cui sono formate la matematica e la logica (a cui la matematica, sull'esempio di Frege e Russell, può venire ricondotta). Queste ultime, secondo Wittgenstein, non ci dicono nulla sul mondo, cioè non ci informano su un particolare stato di cose, ma valgono per tutti i possibili stati di cose, perché non fanno che esplicitare il contenuto dei concetti, cioè sono **tautologie**, o proposizioni in cui il predicato dice la stessa cosa del soggetto (quelli che Kant chiamava i giudizi analitici). Esse sono necessariamente vere, nel senso però che esprimono solo una condizione di possibilità, oppure, nel caso delle contraddizioni, sono necessariamente false, nel senso che esprimono un'impossibilità. In esse dunque la verità, cioè il «significato», il riferimento, coincide col «senso», cioè con la descrizione, e la falsità coincide con l'insensatezza.

La filosofia precedente, secondo Wittgenstein, quella cioè che si occupa di problemi metafisici, è formata di proposizioni non false, ma insensate, perché non si riferiscono a oggetti verificabili empiricamente, come le proposizioni delle scienze sperimentali, e tuttavia non si accontentano di essere semplici tautologie, come le proposizioni della matematica e della logica, bensì pretendono di descrivere stati di cose. Il compito della **nuova filosofia**, pertanto, è quello di smascherare l'insensatezza delle proposizioni metafisiche, riconducendo l'intero linguaggio a proposizioni fattuali, verificabili empiricamente, oppure a proposizioni tautologiche. Essa dunque non è una dottrina, una teoria, ma un'attività, e precisamente una **critica del linguaggio comune**, tendente a ricondurlo al linguaggio formalizzato della scienza, sperimentale o esatta. Questa posizione coincide, come si vede, con quella di Russell, ma Wittgenstein fu il primo a formularla.

Il «Tractatus»: che cosa non si può dire

Pur contestando la possibilità di esprimere attraverso il linguaggio i problemi non scientifici, Wittgenstein non nega che questi esistano, anzi ritiene che essi siano addirittura più importanti di quelli scientifici, per cui li chiama **problemi vitali**, concernenti cioè il senso stesso della nostra vita. Questi sono in primo luogo i problemi morali, riguardanti quello che si deve o non si deve fare, ovvero quelli che comunemente vengono detti i «valori». Ebbene, tali problemi, secondo Wittgenstein, non sono formulabili attraverso proposizioni, perché le proposizioni si riferiscono soltanto a fatti, mentre i valori non sono fatti.

Il mondo, come abbiamo visto, è costituito da fatti, non da valori; esso è la sfera dell'essere, non quella del dover essere, e le proposizioni sensate, secondo Wittgenstein, sono solo quelle che descrivono fatti o possibilità di fatti, non quelle che parlano di valori o dicono che cosa si deve fare. L'**etica**, pertanto, non si fonda sulla conoscenza, anzi non è nemmeno formulabile in un linguaggio corretto, ma rimane affidata a semplici scelte, o decisioni, di cui l'uomo si deve assumere interamente la responsabilità. Con ciò, come si vede, Wittgenstein perviene a conclusioni del tutto simili a quelle di Moore. Egli tuttavia, come risulta dall'epistolario, scrisse il *Tractatus* proprio per mostrare i limiti del linguaggio e per mostrare che l'etica sta oltre questi limiti. Da questo punto di vista, ciò che non vi sta scritto è persino più importante di ciò che vi sta scritto.

Oltre ai problemi dell'etica, esulano dai limiti del linguaggio anche i problemi della religione, cioè quelli concernenti Dio, l'esistenza del mondo, la creazione, la salvezza. Tutto ciò su cui vertono questi problemi, secondo Wittgenstein, è inesprimibile dal linguaggio, ma tuttavia esiste, nel senso che «si mostra», viene immediatamente intuito, cioè è oggetto di un'**intuizione mistica**. Egli afferma infatti che «il sentire il mondo come un tutto limitato [cioè come un tutto che implica qualcosa di diverso da sé] è il sentire mistico», e che «c'è veramente l'inesprimibile. Si mostra, è ciò che è mistico». Questo, però, non deve essere oggetto di indagine filosofica, ma, come afferma la conclusione del *Tractatus*, «**di ciò di cui non si può parlare si deve tacere**».

Le «Ricerche filosofiche»

Dopo aver scritto il *Tractatus*, ritenendo di avere detto tutto quello che si poteva dire con linguaggio scientifico, e di non poter dire nient'altro su tutto il resto, Wittgenstein tacque per alcuni anni, cioè non scrisse più di filosofia, facendo il maestro elementare. Probabilmente, proprio l'osservazione del linguaggio dei bambini, compiuta durante questa esperienza, lo convinse che anche il linguaggio non scientifico può essere sensato, perciò, tornato a Cambridge, egli riformulò completamente il proprio pensiero, spostando l'attenzione dal linguaggio scientifico, formalizzato, al linguaggio ordinario, non formalizzato (comprendente il linguaggio morale, quello religioso, quello estetico, ecc.). Ciò lo portò ad allontanarsi da Russell (oltre che, come vedremo, dal neopositivismo del Circolo di Vienna) e ad avvicinarsi invece a Moore, del quale continuò l'insegnamento, formulando però l'analisi del linguaggio ordinario in modo molto più acuto e rigoroso.

L'opera più importante del «secondo» Wittgenstein sono le *Ricerche filosofiche*, in cui egli presenta la sua nuova teoria del linguaggio come insieme di **giochi linguistici**. Il «gioco linguistico» non è più una raffigurazione della realtà, come era il linguaggio

secondo il «primo» Wittgenstein, ma è fondamentalmente un'attività, la quale, come tutti i giochi, si svolge secondo regole precise. Ogni ambito linguistico – scientifico, etico, estetico, religioso – ha delle proprie regole, e i rispettivi linguaggi, per essere sensati, devono soltanto rispettare queste regole.

Il significato delle proposizioni, pertanto, non dipende più dal loro riferimento a fatti esterni, controllabile soltanto per mezzo di una verificazione empirica, ma dipende dall'impiego che viene fatto delle parole che le costituiscono nei diversi contesti linguistici. Una parola, dunque, ha significato solo nel contesto di una proposizione, ed una proposizione ha significato solo nel contesto delle altre proposizioni che fanno parte dello stesso gioco linguistico. Ciò, insomma, che dà significato alle parole è l'**uso che se ne fa nel linguaggio comune**. Il «criterio di significanza», pertanto, non è più la verificabilità empirica, bensì l'uso linguistico. Le proposizioni sono come degli «strumenti» di cui ci si serve, ed il loro senso, cioè il loro valore, dipende unicamente dall'uso che se ne fa.

Il nuovo compito della filosofia, allora, sarà di analizzare quale impiego viene fatto dei vari termini nei diversi giochi linguistici, per controllare se esso è effettivamente conforme all'uso del linguaggio comune o no. Anche in tal modo si potranno eliminare, come privi di senso, molti problemi, i quali nascono solo da un impiego errato, cioè non conforme all'uso comune, che in essi viene fatto del linguaggio. Questi problemi, che sono di nuovo i problemi filosofici tradizionali, vengono paragonati da Wittgenstein a dei crampi, cioè a delle sensazioni di blocco, di paralisi, in cui si imbatte il linguaggio. La **nuova filosofia** deve pertanto eliminare questi crampi, attraverso la chiarificazione del significato che i termini hanno e attraverso la loro riconduzione al linguaggio ordinario. Essa è ancora concepita come un'attività, ma come un'**attività terapeutica**, cioè come una cura delle malattie del linguaggio attraverso la chiarificazione dei suoi significati.

5 Il neopositivismo

Dall'atomismo logico di Russell e del primo Wittgenstein, oltre che dall'empiriocriticismo di Mach, si sviluppò specialmente in Austria e in Germania, il «neopositivismo» o «positivismo logico» o «empirismo logico» (denominazioni tutte fra loro equivalenti), cioè una corrente che rassomiglia al positivismo dell'Ottocento perché concepisce la filosofia esclusivamente come metodologia della scienza, ma se ne differenzia perché concentra l'attenzione soprattutto sull'aspetto logico-linguistico della scienza stessa (da ciò il prefisso «neo» o l'aggettivo «logico»). L'ambiente in cui per primo si sviluppò il neopositivismo fu il cosiddetto **Circolo di Vienna** (*Wiener Kreis*), un gruppo di filosofi e di scienzati che si riunivano periodicamente a Vienna tra il 1924 e il 1938 e che nel 1929 scrissero anche un manifesto programmatico, definendo la propria filosofia «concezione scientifica del mondo» (*wissenschaftliche Weltauffassung*).

I prodromi del Circolo di Vienna furono alcune riunioni svoltesi in un caffè della capitale austriaca già a partire dal 1907 tra il matematico Hans Hahn, i fisici Philipp Frank e Richard von Mises ed il sociologo Otto Neurath, per discutere la filosofia della scienza di Mach, allora professore in quella università. Un ulteriore evento che favorì la nascita del Circolo fu il trasferimento all'università di Vienna, proprio sulla

cattedra che era stata di Mach, di Moritz Schlick, nel 1922. Due anni più tardi infatti, nel 1924, lo stesso Schlick, insieme con Herbert Feigl e Friedrich Waismann, promosse una serie di riunioni, a cui parteciparono anche Hahn e Neurath e poi si aggiunsero Felix Kaufmann e Victor Kraft, allo scopo di discutere il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein. Nel 1926 venne trasferito all'università di Vienna anche Rudolf Carnap, che si aggiunse al gruppo, e nel 1928 il gruppo si denominò «Associazione Ernst Mach», redigendo – come già si è detto – un proprio manifesto programmatico, che fu pubblicato nel 1929.

Il Circolo di Vienna non fu, tuttavia, l'unica espressione del neopositivismo. Contemporaneamente ad esso si costituì infatti a Berlino, ad opera di Hans Reichenbach, la **Società per la filosofia scientifica**, che comprendeva anche Richard von Mises, Carl G. Hempel ed altri, e si diede lo stesso programma della citata associazione viennese, tant'è vero che, constatando la reciproca convergenza di vedute in occasione di un convegno organizzato a Praga da Philipp Frank, allora professore in quella università, i due gruppi, viennese e berlinese, decisero di fondare una rivista insieme, «Erkenntnis» («Conoscenza»), diretta da Carnap e Reichenbach, che fu pubblicata dal 1930 al 1938. Tuttavia, l'avvento del nazismo in Germania (1933) portò allo scioglimento della Società per la filosofia scientifica e all'esilio dei suoi membri, e la successiva annessione (*Anschluss*) dell'Austria alla Germania nazista (1938) determinò la fine anche del Circolo di Vienna, i cui principali esponenti, cioè Carnap e Neurath, emigrarono a Chicago, negli Stati Uniti.

Qui, in collaborazione con alcuni filosofi americani, tra cui il più noto è Charles W. Morris, Carnap e Neurath ripresero la pubblicazione della rivista col nome di «Journal of Unified Science» e concepirono l'idea di realizzare una **Enciclopedia internazionale della scienza unificata** (*International Encyclopaedia for Unified Science*), nella quale tutte le diverse scienze venissero ricondotte al medesimo metodo, quello teorizzato appunto dal positivismo logico. L'impresa si arrestò dopo pochi volumi, sia per le difficoltà intrinseche al progetto, sia per il sopraggiungere della seconda guerra mondiale. Il neopositivismo, nel frattempo, si era diffuso anche in Inghilterra, soprattutto ad opera di Alfred J. Ayer, il quale aveva studiato a Vienna ed aveva condiviso in pieno le tesi del Circolo. Lo stesso Ayer tuttavia, come vedremo, mutò in seguito orientamento, accostandosi alla filosofia analitica inaugurata dal «secondo» Wittgenstein.

Schlick

Moritz Schlick nacque nel 1882 a Berlino, dove si laureò in fisica con Max Planck; insegnò prima nell'università di Kiel e poi, dal 1922, in quella di Vienna, dove nel 1924 incontrò Wittgenstein; fondò il Circolo di Vienna, collaborò alla rivista «Erkenntnis» e morì nel 1936, ucciso da uno studente filonazista perché si opponeva all'annessione dell'Austria alla Germania. Oltre a varie opere di fisica pubblicò anche studi filosofici, tra cui i principali sono il volume *Allgemeine Erkenntnislehre* (*Dottrina generale della conoscenza*, 1918) e gli articoli *Erleben, Erkennen, Metaphysik* (*Esperire, conoscere e metafisica*, 1926), *Fragen der Ethik* (*Problemi di etica*, 1930), *Positivismus und Realismus* (1932), *Über das Fundament der Erkenntnis* (*Sul fondamento della conoscenza*, 1934), *Meaning and Verification* (*Significato e verificazione*, 1936). Questi ed altri articoli vennero raccolti e pubblicati dopo la sua morte col titolo *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*.

Già nella *Dottrina generale della conoscenza*, che precede la lettura di Wittgenstein e quindi la formulazione del neopositivismo, Schlick concepiva la **conoscenza come rapporto tra i segni**, costituiti dai concetti, **e i dati**, costituiti dalle intuizioni sensibili. Questi ultimi sono semplici esperienze vissute (*Erlebnisse*), del tutto inesprimibili, mentre i concetti possono essere definiti mediante un sistema di assiomi e di postulati, e quindi possono essere ricondotti a pochi concetti fondamentali. La verità non è altro che la coordinazione univoca tra un segno e un dato, cioè la corrispondenza costante degli stessi segni agli stessi dati. Un giudizio, pertanto, è vero, quando unisce tra loro concetti che si riferiscono al medesimo dato.

I giudizi possono essere descrittivi, o storici (cioè fattuali, sintetici), e analitici: i primi sono propri delle scienze empiriche ed i secondi delle scienze matematiche. Mentre questi ultimi non ci fanno conoscere niente di nuovo, ma possono essere ricondotti ai concetti fondamentali, secondo il programma di fondazione della matematica delineato da Hilbert, i giudizi descrittivi, o storici, ci fanno effettivamente conoscere qualcosa di nuovo, ma non hanno altro fondamento che i dati sensibili, cioè hanno un significato solo quando possono essere ricondotti, in ultima analisi, a delle semplici constatazioni compiute con i sensi.

Il metodo delle scienze fisiche consiste pertanto, secondo Schlick, nel partire dai dati sensibili, nel risalire da essi, per induzione, a dei giudizi universali, cioè a delle ipotesi, e nel dedurre da queste, per mezzo della matematica, delle conclusioni particolari, le quali sono vere solo se vengono verificate da nuove osservazioni sensibili. Sulla base di questa teoria Schlick formulò per primo il famoso **principio di verificabilità**, condiviso almeno inizialmente da tutti i membri del Circolo di Vienna, secondo cui «il significato di una proposizione è il metodo della sua verifica», dove per metodo non si intende solo l'effettiva constatazione sensibile, ma anche l'indicazione delle operazioni attraverso cui la proposizione in questione può essere verificata, cioè confermata per mezzo di osservazioni sensibili.

Carnap e Neurath

Rudolf Carnap nacque a Ronsdorf, presso Wuppertal (Germania), nel 1891, studiò matematica con Frege all'università di Jena e fu professore dal 1926 a Vienna, dove entrò a far parte del Circolo, scrivendo nel 1928 una delle opere in cui maggiormente si espresse l'orientamento di questo, *Der logische Aufbau der Welt* (*La struttura logica del mondo*). Dal punto di vista del neopositivismo Carnap polemizzò, attraverso la rivista «Erkenntnis», da lui fondata insieme con Reichenbach nel 1930, contro le filosofie di tipo metafisico, in particolare contro Heidegger, con l'articolo *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (*Superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*, 1931). Entrato poi in dissenso da Schlick a proposito della «questione dei protocolli», cioè dei fondamenti delle proposizioni scientifiche, Carnap si orientò, anche per influenza di Neurath, in una direzione diversa con l'opera *Logische Syntax der Sprache* (*Sintassi logica del linguaggio*, 1934).

Nel 1936, invitato all'università di Chicago, Carnap si trasferì in America, dove insegnò prima a Chicago e poi a Los Angeles, e organizzò con Neurath e Morris l'*Encyclopaedia of Unified Science*, e scrisse ancora *Introduction to Semantics* (*Introduzione alla semantica*, 1942), *Formalization of Logic* (*Formalizzazione della logica*, 1943), *Meaning and Necessity* (*Significato e necessità*, 1947) e *Logical Foundations of Probability* (*Fondamenti logici della probabilità*, 1950). Morì a Santa Monica, in California, nel 1970.

Nella *Struttura logica del mondo* Carnap sostiene che l'unico mondo di cui noi possiamo parlare con verità, cioè l'unico che possiamo conoscere scientificamente, è l'insieme dei concetti della scienza, in particolare della fisica, i quali sono i veri oggetti della conoscenza. Riprendendo la distinzione di Frege tra «senso» e «significato», egli afferma che il senso dei concetti è dato unicamente dai loro rapporti matematici, cioè quantitativi, misurabili, per cui ogni concetto è definibile attraverso l'insieme dei rapporti matematici che esso intrattiene con tutti gli altri. La totalità dei rapporti fra i concetti costituisce la **struttura logica** del mondo, la quale è un sistema puramente formale, cioè descrive la realtà solo attraverso i rapporti tra i vari oggetti, prescindendo completamente dalle loro proprietà. L'esempio di tale struttura fornito da Carnap è quello di una pianta ferroviaria, che non riproduce le caratteristiche delle varie città, ma permette di identificarle solo per mezzo delle linee che le congiungono.

Il «significato», cioè il termine di riferimento, dei concetti della scienza è costituito, come per Schlick, anche per Carnap (almeno in questa prima opera) dai **dati sensibili**, che anch'egli chiama esperienze vissute elementari (*Elementar-Erlebnisse*). Questi formano gli oggetti materiali, gli stati psichici e gli oggetti spirituali, cioè i prodotti culturali, i quali non hanno nulla a che fare con gli oggetti della scienza, cioè con i concetti della fisica, espressi mediante rapporti matematici. Tutti gli oggetti diversi da quelli della fisica non rientrano nella struttura logica del mondo e pertanto, secondo Carnap, non possono essere oggetto di conoscenza, ma sono soltanto esperienze private, sentimenti, esprimibili per mezzo di comunicazioni non conoscitive.

Tali sono, a suo avviso, gli oggetti di cui si occupa la **metafisica**, i quali sono concetti privi di qualsiasi significato, cioè di qualsiasi referente sensibile, ed inoltre sono collegati tra loro per mezzo di proposizioni che non esprimono rapporti matematici, misurabili rigorosamente. Pertanto la metafisica esprime solo dei sentimenti, come la musica, con la differenza che in genere i metafisici non hanno il talento dei grandi musicisti, cioè sono dei «musicisti senza talento».

La riconduzione del significato delle proposizioni scientifiche ai dati sensibili elementari, sostenuta da Schlick e da Carnap nella sua prima opera, fu contestata da **Otto Neurath** (1882-1945), sociologo di ispirazione marxista entrato nel Circolo di Vienna ed autore, insieme con Hahn e lo stesso Carnap, del manifesto programmatico su *La concezione scientifica del mondo*, oltre che di vari scritti quali *Physikalismus* (*Fisicalismo*, 1931), *Protokollsätze* (*Proposizioni-protocollo*, 1932), *Einheitswissenschaft und Psychologie* (*Scienza unificata e psicologia*, 1933), *Unified Science as Encyclopaedic Integration* (*Scienza unificata come integrazione enciclopedica*, 1938) e *Foundations of Social Sciences* (*Fondamenti delle scienze sociali*, 1944).

Neurath osservò infatti che i dati sensibili, in quanto esperienze vissute, sono del tutto soggettivi e quindi non possono costituire un fondamento valido per le proposizioni scientifiche; egli propose perciò di sostituirli con i cosiddetti **protocolli** (termine desunto dalla psicologia, dove sta a significare le annotazioni relative alle esperienze che ciascuno compie), ossia con proposizioni elementari del tutto convenzionali, formulate in un linguaggio il più possibile oggettivo, privo di riferimenti a esperienze personali. Il linguaggio più adatto a questa operazione fu individuato da Neurath nel linguaggio della fisica, perciò egli chiamò **fisicalismo** la sua proposta di assumere la fisica come modello di linguaggio per tutte le scienze.

Questa innovazione nell'ambito del neopositivismo viennese comportava una valorizzazione soltanto della **dimensione sintattica** del linguaggio, cioè quella concernente i rapporti tra le proposizioni, a scapito della sua dimensione semantica, cioè quella concernente il loro significato, e la conseguente concezione della verità come coerenza interna del discorso, anziché come corrispondenza tra il discorso e i fatti.

Nella medesima direzione si mosse, per influenza di Neurath, lo stesso Carnap nella sua seconda opera importante, cioè la *Sintassi logica del linguaggio*. Anch'egli, infatti, abbandonò la teoria di Schlick, secondo cui il significato dei concetti è costituito dal loro riferimento ai dati sensibili, perché osservò che questi ultimi, per entrare in un discorso rigorosamente scientifico, devono sempre essere espressi da proposizioni, i protocolli, dalle quali bisogna eliminare tutto ciò che vi può essere di soggettivo, di privato, di relativo al sentimento. Tali protocolli, anche per Carnap, devono essere formulati attraverso il linguaggio della fisica, il quale è rigorosamente oggettivo, cioè esprime soltanto rapporti numerici, quantitativi, misurabili. Essi dunque sono proposizioni come le altre, e l'unico criterio di verità, oltre che di significanza, è la loro coerenza con tutte le altre proposizioni che costituiscono la fisica, cioè la loro conformità alle regole della «sintassi logica» del linguaggio.

Nelle sue ultime opere, tuttavia, Carnap cercò di recuperare anche la dimensione **semantica** del linguaggio, affidandosi prima ad un criterio pragmatico, ossia la capacità delle leggi scientifiche di prevedere i fenomeni naturali, e poi all'induzione, intesa come calcolo del grado di **probabilità** delle proposizioni scientifiche. Egli fu spinto nella direzione della semantica e del pragmatismo soprattutto dalle ricerche di **Charles W. Morris**, filosofo americano di formazione pragmatistica, che collaborò con Carnap e Neurath alla fondazione della *Enciclopedia della scienza unificata*.

Reichenbach

Nato ad Amburgo nel 1891, **Hans Reichenbach** studiò fisica con Planck, Einstein e Born, e dal 1926 fu professore di filosofia della fisica all'università di Berlino, dove fondò – come si è visto – la Società per la filosofia scientifica. Diresse insieme con Carnap la rivista «Erkenntnis», organo del movimento neopositivista. Nel 1933, a causa dell'avvento del nazismo, emigrò prima a Istanbul, dove insegnò fino al 1938, e poi negli Stati Uniti, dove insegnò all'università di Los Angeles e morì nel 1953. Le sue principali opere filosofiche sono *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre* (*Filosofia della dottrina dello spazio e del tempo*, 1928), *Die Kausalbehauptung und die Möglichkeit ihrer empirischen Nachprüfung* (*L'affermazione di causalità e la possibilità della sua verificazione empirica*, 1933), *Wahrscheinlichkeitslehre* (*Dottrina della probabilità*, 1935), *The Rise of Scientific Philosophy* (*La nascita della filosofia scientifica*, 1951).

Reichenbach fu sostenitore di un assoluto **empirismo**, cioè della teoria secondo cui l'esperienza è l'unico criterio di significanza e l'unico fondamento possibile della scientificità del linguaggio. Egli applicò tale empirismo anzitutto alla concezione dello spazio e del tempo, negando, contro Kant, che questi siano forme *a priori* ed affermando che essi sono soltanto schemi descrittivi di situazioni empiriche, cioè dell'ordine empiricamente dato delle successioni causali (egli credette anche di trovare una conferma a tale dottrina nella teoria einsteiniana della relatività, ma Einstein non fu d'accordo).

Poi Reichenbach applicò l'empirismo alla stessa legge di causalità, affermando che essa non ha nessun carattere *a priori*, ma si fonda soltanto sull'induzione empirica.

Questa però, pur essendo necessaria, non è sufficiente ad assicurare la verità assoluta delle leggi causali e ne può indicare solo il carattere di **probabilità**. La probabilità è definita da Reichenbach da un punto di vista statistico come l'indice di frequenza con cui un fenomeno si produce; egli ritiene che non sia possibile determinare con assoluta necessità quale sia questo indice, ma giudica necessario supporre che esso comunque ci sia, affinché la scienza sia possibile. Ad esempio, dopo avere visto che un fenomeno si produce con una certa frequenza, si deve supporre che esso continuerà a ripetersi con la stessa frequenza, anche se di ciò non si può avere mai la certezza assoluta.

Nell'opera su *La nascita della filosofia scientifica* Reichenbach sviluppa considerazioni di carattere più generale, riprendendo la distinzione neopositivistica di tutte le proposizioni in analitiche (necessarie ma vuote di informazioni) e fattuali (informative ma soltanto probabili), allo scopo di negare il carattere conoscitivo di qualunque discorso che non si serva né delle une né delle altre. In particolare egli critica il linguaggio dell'**etica**, che a suo avviso non è composto né di proposizioni analitiche né di proposizioni fattuali, e perciò non ha alcun valore conoscitivo. Le asserzioni dell'etica, secondo Reichenbach, sono soltanto delle **direttive**, ad esempio dei comandi o dei divieti, e come tali non sono né vere né false, ma appartengono piuttosto alla sfera dell'azione, in quanto si propongono soltanto di spingere gli uomini ad agire in un certo modo.

Ayer e Waismann

Al neopositivismo si può ricondurre anche il pensiero di **Alfred J. Ayer**, almeno per quanto concerne la sua prima fase, rappresentata dall'opera *Language, Truth and Logic* (*Linguaggio, verità e logica*, 1936). Nato a Londra nel 1910, dopo avere studiato a Oxford Ayer ha soggiornato a Vienna all'inizio degli anni Trenta, entrando in contatto con Schlick e gli altri membri del Circolo e diffondendo poi le loro idee in Inghilterra, dove è stato professore prima nell'università di Londra e poi, dal 1959 al 1978, in quella di Oxford (Ayer è morto nel 1989). Nell'opera citata, riprende anch'egli la distinzione neopositivistica tra proposizioni analitiche e proposizioni fattuali, della quale anzi rivendica la derivazione da Hume, e la usa per negare il carattere conoscitivo di tutti i discorsi non scientifici, cioè la metafisica, la teologia, l'etica e l'estetica.

Per quanto concerne in particolare la metafisica e la teologia, Ayer ritiene che le proposizioni di cui esse sono costituite, in quanto prive di referente empirico, siano anche prive di senso. Per quanto concerne invece l'etica, egli ritiene che le sue proposizioni, le quali sono di tipo valutativo, non facciano conoscere nulla di fattuale, ma siano soltanto espressioni di **emozioni**, cioè desideri, timori, sentimenti in genere. In tal modo egli trae le conseguenze della critica di Moore alla «fallacia naturalistica» e, in base alla cosiddetta «legge di Hume», secondo cui l'etica non può in alcun modo fondarsi sulla conoscenza, finisce col condurre l'etica a posizioni che saranno definite di tipo puramente «emotivistico».

Nelle opere successive tuttavia, cioè *The Foundations of Empirical Knowledge* (*I fondamenti della conoscenza empirica*, 1940), *Thinking and Meaning* (*Pensiero e significato*, 1947), *Philosophical Essays* (*Saggi filosofici*, 1954), *The Problem of Knowledge* (*Il problema della conoscenza*, 1956), *The Concept of Person and Other Essays* (*Il concetto di persona e al-*

tri saggi, 1963), *Metaphysics and Common Sense* (*Metafisica e senso comune*, 1969) e *The Central Questions of Philosophy* (*I problemi centrali della filosofia*, 1973), Ayer abbandona il neopositivismo per accostarsi alla filosofia analitica, introdotta in Inghilterra dal «secondo» Wittgenstein.

Egli infatti tende a risolvere il riferimento ai dati sensibili in una analisi linguistica, in quanto i dati devono essere sempre espressi per mezzo di teorie, e al tempo stesso tende a negare la riducibilità dei vari linguaggi al solo linguaggio della scienza, ammettendo la legittimità del linguaggio ordinario, in quanto espressione del senso comune, e della stessa **metafisica**, in quanto espressione di una possibile nuova visione del mondo.

Un itineario analogo a quello di Ayer era stato compiuto, precedentemente, da uno dei primi membri del Circolo di Vienna, cioè **Friedrich Waismann**, nato a Vienna nel 1896, assistente di Schlick, trasferitosi in Inghilterra nel 1937, professore prima a Cambridge (dove seguì anche i corsi di Wittgenstein) e poi, dal 1939, a Oxford, dove morì nel 1959. Waismann è autore di opere logico-matematiche, quali la *Einführung in das mathematische Denken* (*Introduzione al pensiero matematico*, 1936) e *Was ist logische Analyse?* (*Che cos'è l'analisi logica?*, 1938), e di opere di filosofia del linguaggio pubblicate postume, quali *The Principles of Linguistic Philosophy* (*I princìpi della filosofia linguistica*, 1965) e *How I see Philosophy* (*La mia visione della filosofia*, 1968).

Già nell'*Introduzione al pensiero matematico* Waismann aveva sostenuto che i concetti fondamentali della matematica, ad esempio quelli dei numeri, si possono definire solo attraverso l'uso che ne viene fatto, e in *Che cos'è l'analisi logica?* aveva criticato il *Tractatus* di Wittgenstein, negando l'esistenza di proposizioni elementari a cui ricondurre tutte le altre. Nelle opere successive, redatte sotto l'influenza del «secondo» Wittgenstein, egli criticò il principio di verificabilità empirica come unico criterio di significanza, contestandone anche la funzione di criterio di validità definitiva di una proposizione; propose invece di cercare il **significato** dei termini nel loro **uso** effettivo all'interno del linguaggio ordinario.

Importante è anche la valutazione che Waismann ha dato della filosofia, cioè della **metafisica**, da lui non più giudicata come un discorso privo di senso, ma anzi apprezzata come **intuizione**, cioè come capacità di «vedere le cose in modo nuovo», ovvero di «trasformare l'intera scena intellettuale». Egli continua a ritenere, col neopositivismo, che la metafisica non sia uno specifico tipo di conoscenza, ma ammette tuttavia che essa ci aiuti a vedere le cose che già conosciamo con occhi diversi, aprendo in tal modo nuovi orizzonti alle nostre conoscenze future. La metafisica, concepita in tal modo, viene ad essere una specie di progenitrice della scienza, cioè un'intuizione non scientifica, che può, però, trasformarsi in conoscenza scientifica.

6 La filosofia analitica a Cambridge e Oxford

L'influenza del «secondo» Wittgenstein, passato dall'atomismo logico, che pretendeva di formalizzare il linguaggio ordinario, all'analisi del linguaggio ordinario come tale, la quale intende soltanto chiarificarlo, fu particolarmente forte nell'università di **Cambridge**, anche se le opere scritte dal filosofo austriaco in questo periodo vennero pubblicate soltanto dopo la sua morte. Tale influenza si congiunse infatti all'eredità lasciata da Moore e portò alla formazione di una nuova corrente filosofica, ca-

ratterizzata proprio dall'analisi del linguaggio ordinario e chiamata perciò «filosofia analitica». Il maggiore esponente di questa corrente, a Cambridge, è **Wisdom**.

Contemporaneamente, a partire dagli anni Trenta, si è sviluppata una corrente analoga nell'università di **Oxford**, dove però l'attenzione al linguaggio ordinario si è alimentata soprattutto della tradizione di studi classici, specialmente aristotelici, impersonata da John Cook Wilson, H.A. Prichard e W.D. Ross. Anzi a Oxford la filosofia analitica ha avuto un impulso e una diffusione molto maggiore che a Cambridge, specialmente dopo l'ultima guerra mondiale, per merito anzitutto di filosofi come **Ryle**, **Austin** e **Strawson**, e poi di altri come Hampshire, Hare, Toulmin e il finlandese G.H. von Wright (che però ha insegnato a Cambridge), per cui oggi la filosofia analitica è conosciuta anche come filosofia, o scuola, di Cambridge e Oxford. La sua connessione con la tradizione di studi aristotelici è continuata con G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, J.O. Urmson, J. Ackrill, G.E.L. Owen, D.W. Hamlyn, D. Wiggins ed altri più giovani filosofi inglesi.

Wisdom

John Wisdom, nato a Londra nel 1904, e morto nel 1993, studiò a Cambridge negli anni Venti, aderendo dapprima all'atomismo logico di Russell e del primo Wittgenstein. A questo periodo appartengono scritti come *Interpretation and Analysis* (*Interpretazione e analisi*, 1931), *Logical Constructions* (*Costruzioni logiche*, 1931-33) e *Problems of Mind and Matter* (*Problemi della mente e della materia*, 1934), nei quali egli ritiene di poter chiarire il rapporto tra linguaggio e realtà riconducendo le proposizioni concernenti i vari oggetti a proposizioni ultime e fondamentali, da cui tutte le altre derivano. Dopo avere ascoltato, dal 1934 al 1937, i corsi del «secondo» Wittgenstein (al quale succedette nel 1952 sulla cattedra di filosofia dell'università di Cambridge), Wisdom cambiò orientamento e fu considerato il portavoce del nuovo pensiero del filosofo austriaco, anche se lo sviluppò in modo originale.

Al secondo periodo appartengono articoli dai titoli significativi come *Philosophical Perplexity* (*Perplessità filosofica*, 1936) e *Metaphysics and Verification* (*Metafisica e verificazione*, 1938), e raccolte come *Other Minds* (*Le altre menti*, 1952), *Philosophy and Psycho-Analysis* (1953), *Paradox and Discovery* (*Paradosso e scoperta*, 1965), nelle quali Wisdom concepisce la filosofia come analisi del linguaggio ordinario, volta a eliminare i «rompicapi» (*puzzles*) e le confusioni in esso contenute, secondo la concezione terapeutica dell'analisi insegnata da Wittgenstein. In particolare egli ritiene che i rompicapi possano essere risolti distinguendo i **diversi usi linguistici** di una stessa parola.

Wisdom sviluppa tuttavia in modo originale la **critica al principio di verificazione**, che egli considera un principio metafisico per il fatto che è esso stesso inverificabile, e si differenzia da Wittgenstein per la concezione che propone della **metafisica**. Quest'ultima infatti, secondo Wisdom, è costituita da proposizioni che non sono né analitiche né fattuali, e perciò non sono verificabili, ma non per questo sono prive di senso. Esse sono in genere dei **paradossi**, ma si tratta di paradossi diversi da quelli che esprimono degli stati nevrotici e che devono essere eliminati dalla psicoanalisi. I paradossi della metafisica, secondo Wisdom, sono illuminanti, cioè possono consentire una maggiore penetrazione della realtà, una nuova visione delle cose. Perciò – egli sostiene contro Wittgenstein – «i filosofi dovrebbero continuamente cercare di dire ciò che non può essere detto». In tal modo anche Wisdom, come già Carnap, avvici-

na la metafisica alla poesia, alla musica e all'arte in genere, pur non dandone con ciò il giudizio negativo che ne dava Carnap.

Ryle

Gilbert Ryle è nato a Brighton nel 1900, ha studiato nell'università di Oxford alla scuola dei discepoli dell'aristotelista Cook Wilson, si è dedicato anch'egli allo studio di Platone e di Aristotele, ai quali ha dedicato vari saggi ed un libro, considerandoli i creatori dell'analisi del linguaggio, ed è stato professore di filosofia nella stessa università dal 1945 al 1968. Dal 1947 ha assunto la direzione di «Mind», la principale rivista filosofica inglese, che prima di lui era stata diretta da Moore. Questa successione simbolizza il trasferimento della filosofia analitica da Cambridge a Oxford. Le sue opere principali sono: gli articoli *Systematically Misleading Expressions* (*Espressioni sistematicamente fuorvianti*, 1931) e *Categories* (1938), la prolusione *Philosophical Arguments* (1945), i volumi *The Concept of Mind* (*Il concetto di mente*, 1949, tradotto in italiano con *Lo spirito come comportamento*), *Dilemmas* (1954) e *Plato's Progress* (*La carriera di Platone*, 1966), nonché altri articoli (tra cui due diversi su *Dialectic in the Academy*, 1965 e 1968) raccolti nel volume *Collected Papers* (1971). Ryle è morto nel 1976.

Sin dal suo primo articolo, *Espressioni sistematicamente fuorvianti*, Ryle si propone di **analizzare il linguaggio ordinario** allo scopo di chiarirlo, eliminando da esso gli «errori categoriali», cioè gli equivoci generati da espressioni grammaticali le quali non tengono conto dei diversi significati che i termini assumono nelle diverse categorie. Tra questi equivoci Ryle annovera i paradossi e le antinomie, verso cui dunque assume un atteggiamento più critico di quello di Wisdom, nel senso che li considera inconvenienti da eliminare. Nell'articolo dedicato esplicitamente alle *Categorie*, poi, Ryle illustra la necessità di un sistema di categorie, simile a quelli elaborati da Aristotele e da Kant, per classificare i termini usati nel linguaggio comune ed i loro diversi significati, in modo da evitare di connettere tra loro concetti appartenenti a categorie non collegabili.

A suo giudizio, dunque, la filosofia non deve limitarsi ad analizzare il linguaggio comune, facendone una specie di parafrasi, ma deve argomentare, cioè deve anche dimostrare che certe espressioni sono errate, e l'unico tipo di argomentazione che essa può praticare è la **riduzione all'assurdo**. L'ambito nel quale Ryle fornisce un esempio di questo tipo di argomentazione è quello dei rapporti tra mente e corpo, a proposito del quale, nell'opera su *Il concetto della mente*, egli prende in esame il dualismo cartesiano, cioè la concezione secondo cui l'anima sarebbe come uno spettro che abita nella macchina del corpo, e ne deduce una serie di conseguenze assurde. La tesi sostenuta da Ryle è **l'unità dell'uomo** risalente alla tradizione aristotelica, la quale permette di spiegare le diverse attività umane, sia spirituali sia corporee, come comportamenti di un medesimo soggetto.

Infine, nei suoi scritti, Ryle illustra le differenze esistenti tra il linguaggio ordinario ed i linguaggi tecnici, per esempio quello della logica, nei diversi contesti linguistici, per cui in definitiva il loro **significato** è determinato essenzialmente dal loro **uso**. Egli sostiene che i filosofi moderni e contemporanei spesso trascurano queste differenze, le quali erano invece ben presenti ai filosofi antichi, da lui considerati i veri creatori di una corretta analisi del linguaggio. In particolare Ryle dichiara che Platone e Aristotele concepirono per primi la filosofia come studio delle «nozioni transdiparti-

mentali», quali «essere», «identico», «diverso», ecc., e come distinzione dei loro molteplici significati, legati ai loro diversi usi nel linguaggio ordinario.

Austin

John L. Austin è nato a Lancaster nel 1911, ha studiato a Oxford filosofia classica con Prichard, del quale ha continuato gli studi sull'etica di Aristotele, dedicando a questo argomento un importante articolo già prima della seconda guerra mondiale («*Agathòn*» *and* «*Eudaimonìa*» *in the Ethics of Aristotle*). È stato professore a Oxford di filosofia morale dal 1952 al 1960, anno della sua prematura morte. In questo periodo Austin ha scritto solo pochi articoli, tra cui *Other Minds* (*Altre menti*, 1946, risposta all'articolo omonimo di Wisdom), *Truth* (*Verità*, 1950), *How to Talk* (*Come parlare*, 1953), *Ifs and Cans* (*I «se» e i «può»*, 1956), *A Plea for Excuses* (*Una richiesta di scuse*, 1956), *Performative Utterances* (*Enunciati performativi*, 1950), raccolti dopo la sua morte in *Philosophical Papers* (1961). In compenso ha tenuto numerosi corsi e seminari, nei quali ha formato molti allievi: un suo corso del 1947, dal titolo *Sense and Sensibilia*, è stato pubblicato nel 1962 da Warnock; un altro del 1955, dal titolo *How to do Things with Words* (*Come fare cose con parole*), è stato pubblicato da Urmson.

Anche Austin, come Ryle, si dedica all'**analisi del linguaggio ordinario**, attribuendo ad esso un grande valore per la ricchezza e la complessità delle espressioni che contiene, molto più ricche e complesse delle distinzioni schematiche fatte dai filosofi (per esempio della distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici). Il linguaggio ordinario, infatti, non è solo descrittivo, ma contiene domande, preghiere, comandi, minacce, promesse, assicurazioni, tutta una gamma insomma di atteggiamenti che costituisce un ottimo punto di partenza per la comprensione del pensiero e della realtà. Esso tuttavia, secondo Austin, ha bisogno di essere chiarito, spiegato, ordinato, ed in questo senso è solo il punto di partenza, non il punto di arrivo, dell'analisi filosofica.

Una delle più importanti osservazioni di Austin è la distinzione, nel linguaggio ordinario, tra **enunciati descrittivi o constatativi**, i quali descrivono uno stato di cose o esprimono una semplice constatazione, ad esempio l'enunciato «il re battezza questa nave col nome di *Queen Elizabeth*», o «Tizio chiede scusa», ed **enunciati performativi o esecutivi**, i quali invece sono vere e proprie azioni, cioè servono a compiere o ad eseguire una operazione (in inglese *performance*), ad esempio l'enunciato, detto ufficialmente dal re, «battezzo questa nave col nome di *Queen Elizabeth*» o, detto da Tizio, «ti chiedo scusa». Mentre i primi possono essere veri o falsi, i secondi non sono né veri né falsi, ma possono essere soltanto felici o infelici, cioè efficaci o inefficaci.

Ma Austin ha anche considerato più in generale ogni espressione linguistica come una vera e propria azione, cioè come un «atto linguistico», distinguendo poi **diversi tipi di atti linguistici**: 1) gli «atti locutorii», che sono gli enunciati considerati come complessi di suoni aventi un senso ed un referente, i quali si compiono semplicemente «dicendo qualcosa» (*saying something*); 2) gli «atti illocutorii», cioè gli enunciati che esprimono un'intenzione da parte di chi parla, per esempio una richiesta, un comando, una minaccia, i quali si compiono «nel dire qualcosa» (*in saying something*); 3) gli atti «perlocutorii», cioè gli enunciati che producono qualche effetto su coloro a cui si parla, per esempio una persuasione o una dissuasione o un qualsiasi sentimento, i quali si compiono «mediante il dire qualcosa» (*by saying something*). Ciascuno di questi atti può essere compiuto per mezzo dello stesso enunciato, ma è importante riuscire ugualmente a distinguerli, per evitare equivoci.

Strawson

Peter F. Strawson è nato nel 1919 a Londra, ha studiato a Oxford ed ha insegnato nella stessa università, prima come collega e poi come successore di Ryle, fino a pochi anni fa. Il primo scritto che lo ha reso famoso è l'articolo *On Referring* (*Sul riferimento*, 1950, rivolto contro il famoso *On Denoting* di Russell), ma le sue opere più importanti sono la *Introduction to Logical Theory* (*Introduzione alla teoria logica*, 1952) e il volume *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (*Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, 1959, già pubblicato parzialmente nei «Proceedings of the Aristotelian Society»). In seguito Strawson ha scritto *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (*I limiti della sensibilità. Saggio sulla «Critica della ragion pura» di Kant*, 1966), *Logico-Linguistic Papers* (1971), *Freedom and Resentment and Other Essays* (*Libertà e risentimento e altri saggi*, 1974), *Subject and Predicate in Logic and Grammar* (1974). È morto nel 2006.

Nell'articolo *Sul riferimento* Strawson ha contestato la tesi sostenuta da Russell nella «teoria della descrizione», secondo cui le espressioni denotanti devono essere risolte in funzioni proposizionali, cioè in descrizioni, necessariamente vere o false, sostenendo invece che esse possono essere tanto vere quanto false a seconda dei contesti in cui vengono usate. Ad esempio, l'enunciato «l'attuale re di Francia è calvo», che oggi non è né vero né falso, due secoli fa poteva essere sia vero sia falso. Per Strawson, infatti, il riferimento, cioè la denotazione, di un enunciato non è l'oggetto a cui esso si riferisce, ma è piuttosto l'insieme di regole, di abitudini e di convenzioni con cui esso viene usato per denotare. In tal modo Strawson ha sostituito, come criterio di verità, al linguaggio formalizzato di Russell, cioè alla logica formale, il **linguaggio ordinario** con i suoi molteplici usi.

Nell'*Introduzione alla teoria logica* Strawson ha ulteriormente approfondito il confronto tra logica formale e linguaggio ordinario, osservando come quest'ultimo sia molto più ricco di relazioni tra i vari enunciati di quanto lo sia la logica formale, la quale ammette solo relazioni di implicazione o di contraddizione. In particolare, le relazioni che si stabiliscono tra i diversi enunciati dipendono dal contesto di **comunicazione** in cui il linguaggio si inserisce, cioè dalle condizioni a cui il linguaggio deve sottostare per riuscire a comunicare effettivamente qualche cosa.

L'analisi delle implicazioni contenute nel linguaggio ordinario della comunicazione ha condotto Strawson a formulare una vera e propria concezione della realtà, che egli chiama **metafisica descrittiva** poiché si limita a descrivere l'effettiva struttura del nostro pensare la realtà, al fine di distinguerla dalle «metafisiche correttive», che pretendono invece di correggere e migliorare tale struttura. Come esempi di metafisiche correttive, da rifiutarsi, Strawson cita quelle di Cartesio, Leibniz e Berkeley, mentre come esempi di metafisiche descrittive, da apprezzarsi, cita quelle di Aristotele e di Kant. È significativo come in tal modo un filosofo del linguaggio recuperi la metafisica, sia pure di un certo tipo (non a caso quella aristotelica e quella kantiana), non come semplice intuizione o visione artistica, ma come effettiva conoscenza della realtà.

Per poter comunicare attraverso il linguaggio, è necessario, secondo Strawson, anzitutto identificare gli oggetti, il che è possibile solo facendo riferimento a delle realtà particolari, collocate nello spazio e nel tempo (per esempio «questo particolare bianco»). Le realtà particolari fondamentali, o «particolari-base», a cui vengono riferite tutte le altre, sono anzitutto i **corpi materiali** (per esempio «questo corpo bianco»), i quali però, per poter essere, oltre che identificati, anche re-identificati, cioè ricono-

sciuti come identici a ciò che erano prima anche in situazioni spazio-temporali mutate, devono essere assunti sotto un concetto, cioè devono essere qualificati come appartenenti ad una specie (per esempio, per poter riconoscere che questo corpo bianco che vedo ora è lo stesso che avevo visto prima in circostanze diverse, devo qualificarlo come «libro»).

Strawson tuttavia non si arresta a questo punto, ma indica come condizione necessaria della comunicazione anche il riconoscimento dell'esistenza di **persone**, intese come soggetti a cui riferire tanto i predicati esprimenti caratteristiche corporee, per esempio «trafitto da uno spillo», quanto i predicati esprimenti stati di coscienza, per esempio «afflitto da un dolore». Egli osserva infatti che la condizione affinché il linguaggio comune sia comprensibile è che il soggetto a cui si attribuisce il primo predicato sia lo stesso a cui si attribuisce anche il secondo. In tal modo Strawson non solo recupera la concezione aristotelica della sostanza individuale come corpo materiale dotato di una certa forma, ma recupera addirittura il concetto di persona come realtà unitaria, negato da Cartesio, e come oggetto di esperienza, negato da Hume.

A questo punto egli ammette anche esplicitamente la validità della distinzione logico-linguistica tra **soggetto e predicato** come espressione della distinzione ontologica tra l'individuo e il concetto sotto il quale esso viene assunto. Strawson ha ritenuto di ritrovare questa concezione metafisica anche in Kant, la cui dottrina delle categorie costituisce, a suo avviso, una struttura valida per comprendere la realtà, ma ha rifiutato la riduzione kantiana della realtà a fenomeno costruito da un soggetto trascendentale.

Hare e Toulmin

Oltre che all'antropologia e all'ontologia, l'analisi del linguaggio ordinario praticata dalla scuola di Oxford è stata applicata anche all'etica e alla religione, caratterizzandosi come analisi del linguaggio morale e religioso. In questo ambito si sono distinti soprattutto Hare e Toulmin. **Richard M. Hare** (nato a Backwell nel 1919, professore dal 1966 a Oxford) è noto soprattutto per il libro *The Language of Morals* (*Il linguaggio della morale*, 1952), ma ha scritto anche *Freedom and Reason* (*Libertà e ragione*, 1963), *Essays on Philosophical Method* (1971), *Essays on the Moral Concepts* (1972) e *Applications of Moral Philosophy* (1972). È morto nel 2002.

Hare sostiene che il **linguaggio della morale**, fatto di giudizi di valore, è essenzialmente un linguaggio prescrittivo, perché indica quello che si deve o non si deve fare. Dire infatti che una certa azione è buona, equivale a dire che essa deve essere compiuta, mentre dire che essa è cattiva, equivale a dire che essa non deve essere compiuta. A questo proposito Hare condivide la critica di Moore e Ayer alle etiche naturalistiche (che considerano il bene come un oggetto esistente in natura e suscettibile di essere descritto), affermando che i giudizi valutativi, cioè prescrittivi, non possono essere dedotti da giudizi descrittivi.

Egli però non rinuncia a introdurre anche nell'etica una forma di argomentazione, opponendosi in questo sia all'intuizionismo di Moore sia all'emotivismo di Ayer. Anzitutto, infatti, Hare distingue nei giudizi valutativi, da lui interpretati come «imperativi», un elemento descrittivo, detto **frastico** (dal greco *phràzo*, dichiaro, espongo), ed un elemento prescrittivo, detto **neustico** (dal greco *nèuo*, annuisco, approvo), osservando che il primo implica che l'azione comandata sia possibile nella realtà, altrimenti non avrebbe senso prescriverla, perciò è anch'esso necessario.

Poi Hare osserva che gli enunciati prescrittivi implicano la loro **universalizzabilità**, cioè implicano che l'azione da essi comandata possa e debba essere compiuta da tutti, in tutti i casi tra loro simili. Ciò fornisce un criterio razionale e argomentabile per decidere quali azioni debbano essere prescritte e quali no; perciò la decisione in materia di etica non è affidata alla semplice scelta irrazionale, o all'intuizione, o all'emozione, ma è a suo modo il risultato di un'argomentazione.

Hare si è occupato anche dell'**analisi del linguaggio religioso**, osservando che le asserzioni della religione non sono semplici descrizioni della realtà, come quelle della scienza, ed in questo senso non sono né vere né false; ciò non significa tuttavia che esse siano prive di senso, perché esprimono il nostro atteggiamento globale di fronte alla realtà ed in questo modo costituiscono l'orizzonte di senso nel quale si inquadrano tutti gli altri nostri giudizi.

Stephen E. Toulmin è nato a Londra nel 1922, ha studiato a Cambridge e ad Oxford ed è stato professore a Leeds. I suoi scritti principali riguardano anch'essi l'analisi del linguaggio morale: *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (*Esame del posto della ragione nell'etica*, 1950), *The Uses of Argument* (*Gli usi dell'argomentazione*, 1958), *Human Understanding* (*L'intelletto umano*, 1972). Anche per Toulmin il linguaggio dell'etica deve in qualche modo **argomentare**, in quanto si rivolge sempre ad una **comunità** e pertanto non può limitarsi ad esprimere i sentimenti o le valutazioni del singolo, ma deve cercare di renderli compatibili con quelli degli altri e di farli accettare da tutti. Con questa dottrina Toulmin riprende, come fa contemporaneamente anche Chaïm Perelman, il modello della retorica aristotelica, la quale nel suo «genere deliberativo» teorizza un argomentare che parte da opinioni condivise dalla comunità e mira a persuadere quest'ultima circa quello che si deve o non si deve fare.

7 Neopositivismo, logica e filosofia analitica negli Stati Uniti

Negli Stati Uniti d'America i primi tre decenni del Novecento sono caratterizzati dalla diffusione del pragmatismo. A partire dal quarto decennio del secolo, in seguito all'immigrazione dei filosofi austriaci e tedeschi fuggiti dall'Europa, si diffondono le filosofie di tipo logico e analitico, dapprima con orientamento neopositivistico e poi, dopo l'ultima guerra mondiale, con attenzione rivolta soprattutto all'analisi del linguaggio ordinario. Il maggiore esponente dell'orientamento **neopositivistico** è Charles W. Morris, che collaborò direttamente con Carnap al progetto di un'*Enciclopedia della scienza unificata*, mentre l'interesse specificamente **logico**, risalente a Peirce ed alimentato anche dal trasferimento negli Usa della scuola polacca di logica guidata da Alfred Tarski, prevale in altri filosofi americani, dei quali il più noto è Willard V.O. Quine. L'analisi del linguaggio ordinario, specialmente **etico**, caratterizza infine l'opera di Charles Stevenson.

Charles W. Morris

Nato a Denver, Colorado, nel 1901, **Charles W. Morris** ha avuto una formazione influenzata dal pragmatismo e dalla psicologia comportamentistica, che si manifesta ancora nella sua prima opera, *Six Theories of Mind* (*Sei teorie della mente*, 1932). Nel 1936, a Chicago, incontra Carnap e Neurath e decide di realizzare una sintesi fra pragmatismo e neopo-

sitivismo. Espressione di questo tentativo è il saggio *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism* (*Positivismo logico, pragmatismo ed empirismo scientifico*, 1937). Insieme con Carnap e Neurath avvia la pubblicazione dell'*Enciclopedia della scienza unificata*, alla quale collabora con due scritti, cioè *Scientific Empiricism* (*Empirismo scientifico*) e *Foundations of the Theory of Signs* (*Fondamenti della teoria dei segni*), entrambi del 1938. Dopo la guerra Morris è tornato ai suoi iniziali interessi per la psicologia comportamentistica, scrivendo *Signs, Language and Behaviour* (*Segni, linguaggio e comportamento*, 1946) e *The Open Self* (*L'io aperto*, 1948). È morto nel 1979.

Negli scritti di orientamento neopositivistico Morris esprime la convinzione che sia possibile una filosofia propriamente scientifica, la quale non è altro che l'empirismo logico, risultante dall'applicazione del metodo matematico allo studio dell'esperienza, e capace di unificare in sé tutte le altre scienze. A differenza, tuttavia, da Carnap e Neurath, che individuano nella fisica il linguaggio della scienza unificata, dando luogo al «fisicalismo», Morris ritiene che l'elemento comune tra le varie scienze sia il «comportamento segnico», o **semiosi** (dal greco *semèion*, segno), cioè l'uso dei segni da parte dei vari soggetti allo scopo di indicare determinati oggetti. La sua concezione della scienza unificata è perciò di tipo «comportamentistico».

Lo studio generale dei segni, secondo Morris, spetta a una nuova scienza, da lui chiamata **semiotica**, capace di costruire un linguaggio comune a tutte le altre. Essa distingue tre dimensioni della semiosi, ovvero del linguaggio: quella «semantica», che studia il rapporto tra il segno e l'oggetto da esso significato, quella «sintattica», che studia i rapporti reciproci tra i vari segni, e quella «pragmatica», che studia il rapporto tra il segno ed il soggetto che lo usa. Il contributo maggiore portato da Morris concerne quest'ultima dimensione, cioè quella pragmatica: egli rileva infatti che il linguaggio è fondamentalmente una forma di azione, cioè di comportamento, e distingue i diversi usi che esso, come tale, può avere: informativo, classificatorio, valutativo e stimolativo (nel senso che stimola gli altri a compiere determinate azioni).

Quine

Willard Van Orman Quine è nato a Akron, Ohio, nel 1908, ha studiato nella Harvard University con Whitehead e con i logici C.I. Lewis e H.M. Sheffer, allievi di Peirce, ed è stato a contatto con i maggiori neopositivisti (a Vienna ed a Praga) e logici europei (a Varsavia). I suoi primi scritti sono infatti di logica e matematica, cioè *New Foundations for Mathematical Logic* (*Nuovi fondamenti della logica matematica*, 1937), *Mathematical Logic* (*Logica matematica*, 1940), mentre un interesse più generalmente filosofico caratterizza gli scritti successivi, cioè gli articoli *On What There is* (*Su ciò che vi è*, 1948) e *Two Dogmas of Empiricism* (*Due dogmi dell'empirismo*, 1951), il volume *Methods of Logic* (*Metodi della logica*, 1950), la raccolta *From a Logical Point of View* (*Da un punto di vista logico*, 1953) e il volume *Word and Object* (*Parola e oggetto*, 1960). È morto nel 2000.

Nelle sue prime opere Quine riprende e sviluppa la «teoria dei tipi», formulata da Russell allo scopo di risolvere le antinomie delle classi, elaborando la sua **teoria della stratificazione** del linguaggio, secondo la quale all'interno del linguaggio esistono strati diversi, che bisogna tenere ben distinti allo scopo di evitare antinomie ed equivoci. Nell'articolo *Su ciò che vi è* egli critica la teoria russelliana delle descrizioni, osservando che le descrizioni non hanno alcuna implicazione ontologica, mentre questa è data soltanto da variabili del tipo «vi è qualcosa che ecc.». La scelta di una de-

terminata variabile comporta pertanto, secondo Quine, conseguenze di tipo ontologico, perciò la logica non è una scienza neutrale dal punto di vista filosofico. Questa considerazione, come si vede, introduce nella stessa logica un elemento di tipo **pragmatistico**.

Nell'articolo sui *Due dogmi dell'empirismo* Quine critica l'empirismo logico, cioè il neopositivismo, osservando che esso ha alla propria base due dogmi non giustificati. Il primo è la totale separazione tra verità analitiche e verità sintetiche, che secondo Quine non è giustificata perché le verità analitiche, ad esempio «tutti gli scapoli sono non sposati», non risultano da una semplice analisi del significato dei termini (il concetto di scapolo non coincide infatti con quello di non sposato, perché quest'ultimo si può attribuire anche ad un bambino, mentre il primo no). Anche nelle cosiddette verità analitiche, dunque, è presente un elemento sintetico, che suppone un qualche rapporto con l'esperienza. Quine insomma propende per una posizione di tipo **olistico** (dal greco *hòlon*, intero), che cioè tenga strettamente unite l'analisi dei termini e la considerazione dell'esperienza.

Il secondo dogma dell'empirismo, secondo Quine, è il «riduzionismo», cioè la convinzione che tutte le asserzioni significanti siano riducibili a costruzioni logiche composte da termini che rimandano all'esperienza diretta. Possono essere invece significanti anche asserzioni di tipo metafisico, il cui significato dipende da scelte di carattere pratico. Sotto questo aspetto non c'è molta differenza tra la metafisica e la scienza, perché anche quest'ultima, ad avviso di Quine, è essenzialmente uno strumento di previsione, cioè ha un carattere pratico. Tanto la scienza, quanto la filosofia, insomma, sia pure con un grado diverso di generalità, si servono del linguaggio come di una forma di comportamento per agire sulla realtà.

Stevenson

Charles L. Stevenson è nato a Cincinnati nel 1908, ha studiato la filosofia inglese di orientamento analitico sviluppatasi a Cambridge alla fine degli anni Trenta ed è stato indotto dalla lettura di *Linguaggio, verità e logica* di Ayer ad interessarsi soprattutto dell'analisi del linguaggio morale. A questa ha dedicato una serie di articoli pubblicati dalla rivista «Mind», cioè *The Emotive Meaning of Ethical Terms* (*Il significato emotivo dei termini etici*, 1937), *Ethical Judgments and Avoidability* (*Giudizi etici ed evitabilità*, 1938), *Persuasive Definitions* (*Definizioni persuasive*, 1938), poi sviluppati nel volume *Ethics and Language* (1944). Stevenson ha scritto ancora *Facts and Values* (*Fatti e valori*, 1963), è stato professore nell'università del Michigan ed è morto nel 1979.

Per Stevenson i termini usati nel linguaggio morale hanno un significato puramente emotivo, cioè esprimono soltanto emozioni, quali il desiderio, la paura, la speranza, ecc., o tendono a suscitarle negli ascoltatori. Ad esempio, il termine «buono», usato nei giudizi del tipo «questa azione è buona», significa semplicemente l'approvazione di chi parla verso una determinata azione e il suo desiderio che gli altri la compiano; invece il termine «cattivo» significa il desiderio di chi parla che una determinata azione venga evitata. Questo carattere è proprio, secondo Stevenson, anche delle «definizioni persuasive», le quali hanno lo scopo non tanto di indicare, o di chiarire, qualche cosa, quanto di persuadere qualcuno a compiere o a non compiere una determinata azione. Perciò la filosofia di Stevenson è stata considerata la forma più radicale di **emotivismo** etico.

CAPITOLO **10**

GLI SVILUPPI DEL MARXISMO

1 IL MARXISMO IN GERMANIA TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

Il pensiero di Marx e di Engels, dopo la morte dei suoi autori, divenne in Germania la dottrina ufficiale del partito socialdemocratico, il quale con la Seconda Internazionale (1889-1917) si configurò come il partito guida del movimento socialista europeo. All'interno di questo partito, tuttavia, si delinearono ben presto due tendenze opposte, l'una orientata a trasformare il marxismo da ideologia rivoluzionaria in dottrina riformistica, che perciò fu chiamata dai suoi avversari **revisionistica** e fu rappresentata da Eduard Bernstein, la seconda decisa a conservare immutata la dottrina originale di Marx, che perciò si autodenominò **ortodossa** e fu guidata da Karl Kautsky. Poiché, tuttavia, anche la seconda, nella fiducia dell'inevitabilità della rivoluzione proletaria, finì col praticare una politica riformistica, tra le due correnti si verificò un'oggettiva convergenza, che qualificò in senso globalmente riformistico e democratico la linea politica del partito socialdemocratico tedesco e da allora divenne la caratteristica del socialismo democratico, distinto da quello rivoluzionario che sarebbe stato riproposto dai comunisti in Germania con Rosa Luxemburg ed in Russia con Lenin.

Bernstein

Eduard Bernstein, nato a Berlino nel 1850, entrò nel partito socialdemocratico nel 1872, andò in esilio nel 1878 a Zurigo e nel 1888 a Londra, dove collaborò con Engels, il quale alla sua morte (1895) gli affidò la pubblicazione delle sue opere inedite. In questo periodo scrisse una serie di articoli su *Probleme des Sozialismus* (*Problemi del socialismo,* 1896-98) nella rivista «Die neue Zeit», fondata e diretta da Kautsky, nonché l'opera *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die neuen Aufgaben der Sozialdemokratie* (*I presupposti del socialismo ed i nuovi compiti della socialdemocrazia,* 1899). Nel 1901 rientrò in Germania, dove scrisse *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus* (*Per la storia e la teoria del socialismo,* 1901) e fu eletto deputato al Reichstag, ma nel congresso di Amsterdam della Seconda Internazionale (1904) la sua dottrina fu condannata dal movimento socialista come «revisionistica». Allo scoppio della prima guerra mondiale Bernstein, che nel frattempo aveva scritto anche la monografia *Ferdinand Lassalle* (1914), prese posizione a favore della guerra, contribuendo in tal modo alla spaccatura della Seconda Internazionale, e dopo la guerra avviò una dura polemica contro Lenin ed il comunismo sovietico, accentuando le sue posizioni revisionistiche. Morì nel 1932.

Bernstein parte dalla constatazione che, in seguito allo sviluppo della società industriale, le condizioni degli operai, anziché aggravarsi sempre più, come aveva sostenuto Marx, sono in realtà migliorate, perciò il partito socialdemocratico deve abbandonare il progetto di fare la rivoluzione, e cercare di contribuire ad un miglioramento sempre più accentuato della situazione economica della classe operaia, attraverso una **serie graduale di riforme**.

Questo ideale risponde ad un'esigenza di maggiore giustizia sociale, cioè ad un motivo di carattere etico, che non è giustificabile, secondo Bernstein, in base alla dottrina di Marx – della quale egli rifiuta la fiducia nell'ineluttabilità della rivoluzione, basata sulla dialettica –, ma deriva piuttosto da una concezione come l'**etica kantiana**. Dal punto di vista politico, pertanto, Bernstein rifiuta anche la dottrina marxiana della dittatura del proletariato e sostiene la necessità che i partiti della classe operaia accettino integralmente il **metodo democratico** e partecipino alla vita politica degli Stati capitalistici lottando per ottenere delle adeguate riforme sociali.

Kautsky

Karl Kautsky nacque a Praga nel 1854, studiò a Vienna e si dedicò al giornalismo, fondando nel 1883 la rivista «Die neue Zeit» («L'età nuova»), che divenne l'organo più importante della Seconda Internazionale. Scrisse opere su Marx, quali *Karl Marx' oekonomische Lehren* (*Le dottrine economiche di Karl Marx*, 1887), e contro Bernstein, quali *Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Anti-Kritik* (*Bernstein e il programma socialdemocratico. Una contro-critica*, 1899), nonché opere di carattere più generale, quali *Ethik und materialistiche Geschichtsauffassung* (*Etica e concezione materialistica della storia*, 1906) e *Der Weg zur Macht. Politische Betrachtungen über das Hineinwachsen in die Revolution* (*La via al potere. Considerazioni politiche sulla maturazione della rivoluzione*, 1909). Nel 1914, a differenza da Bernstein, prese posizione contro la guerra, ma alla fine del conflitto si schierò anch'egli contro Lenin e contro la rivoluzione sovietica. Scrisse ancora *Die materialistiche Geschichtsauffassung* (*La concezione materialistica della storia*, 1927) e morì in esilio ad Amsterdam nel 1939.

Contrariamente a Bernstein, Kautsky ritiene che, malgrado le apparenze, il capitalismo stia già dando dei segni di crisi e che, con l'aggravarsi della crisi economica, il **crollo del capitalismo** stesso, e quindi la rivoluzione proletaria, siano inevitabili. Ciò confermerebbe, a suo avviso, la validità delle previsioni di Marx, rese tuttavia credibili non dalla dialettica, che Kautsky ritiene debba essere abbandonata come un residuo di hegelismo, ma dall'evoluzione stessa della realtà sociale. A questo proposito Kautsky aderisce alla concezione darwiniana dell'evoluzione naturale, estendendola anche alla storia umana con una sorta di **evoluzionismo sociale** simile a quello di Spencer.

Nella prospettiva quasi fatalistica dell'avvento della rivoluzione, secondo Kautsky, non resta che attendere il crollo del capitalismo, cercando nel frattempo di consolidare la struttura organizzativa del partito socialdemocratico e partecipando alla lotta politica col **metodo democratico**. Pertanto, dal punto di vista operativo, le conclusioni di Kautsky finiscono col convergere con quelle di Bernstein. Entrambi concordano nel condannare Lenin, accusandolo di avere realizzato nell'Unione Sovietica non la dittatura del proletariato, ma una dittatura pura e semplice, in cui il potere assoluto dello zar viene sostituito dal nuovo potere, ugualmente assoluto, di un gruppo.

Rosa Luxemburg

Nata a Zamosc, in Polonia, nel 1870, **Rosa Luxemburg** partecipò dapprima alle lotte del partito socialdemocratico polacco, poi andò in esilio a Zurigo, dove studiò economia politica, e nel 1897 si trasferì in Germania, assumendo la cittadinanza tedesca e militando nel partito socialdemocratico tedesco. In questo periodo scrisse *Sozialreform oder Revolution?* (*Riforma sociale o rivoluzione?*, 1899), *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften* (*Sciopero di massa, partito e sindacati*, 1906) e *Die Akkumulation des Kapitals* (*L'accumulazione del capitale*, 1913). Nel 1914 uscì dal partito socialdemocratico, accusandolo di connivenza con lo Stato militarista, e fondò la Lega Spartakista (nucleo iniziale del partito comunista). In questo periodo scrisse *Die Krise der Sozialdemokratie* (*La crisi della socialdemocrazia*, 1916). Infine partecipò con Karl Liebknecht al tentativo di rivoluzione compiuto dai comunisti in Germania nel gennaio 1919, represso dal governo socialdemocratico, e fu arrestata e poi uccisa con lo stesso Liebknecht dai soldati inviati a sedare la rivolta.

Dal punto di vista filosofico-politico la Luxemburg riprende, contro Bernstein e Kautsky, la concezione marxiana della **dialettica** quale metodo di analisi della realtà, interpretandola come indicazione di una tendenza della storia sociale verso la società senza classi, tendenza di cui non si deve però attendere fatalisticamente l'esito, come sosteneva Kautsky, ma che si deve invece tradurre in atto mediante l'**azione rivoluzionaria**. Questa, a sua volta, non deve essere opera di un gruppo ristretto, cioè del partito comunista, come nel frattempo sosteneva Lenin, bensì dell'intera classe operaia, cioè del proletariato internazionale. Per questo motivo, anzi, la Luxemburg condannò anch'essa la rivoluzione russa.

Dal punto di vista economico la Luxemburg, nell'*Accumulazione del capitale*, sostiene che il **crollo del capitalismo** è inevitabile, perché esso è costretto a cercare sempre nuovi mercati, al fine di piazzare l'eccesso della produzione industriale. In un primo tempo tali mercati sono acquisiti attraverso il colonialismo, per cui il capitalismo si trasforma necessariamente in **imperialismo**. Tuttavia, una volta esaurito il mercato mondiale, crollerà anche l'imperialismo ed allora si avrà la rivoluzione proletaria. La Luxemburg ritenne che questo momento fosse giunto appunto nel 1919, dopo il crollo dell'imperialismo tedesco.

2 L'«AUSTRO-MARXISMO»

Un altro sviluppo del marxismo, per certi aspetti analogo a quello della socialdemocrazia tedesca, si ebbe contemporaneamente in Austria, dove però esso assunse alcuni tratti peculiari, che hanno indotto a caratterizzarlo come «austro-marxismo». Questa forma di marxismo fu influenzata dal punto di vista teoretico dall'empiriocriticismo di Mach e dal punto di vista pratico, al pari di quello di Bernstein, dall'etica kantiana e in generale dalla filosofia dei valori neokantiana. Tra i suoi rappresentanti, tra i quali si può ricordare anche l'economista Rudolf Hilferding, la figura più importante per la storia della filosofia è quella di **Max Adler** (1873-1937).

Autore di opere sul marxismo, come i *Marxistische Probleme* (1913) e su Kant, come *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (*L'elemento sociologico nella critica kantiana della conoscenza*, 1925), Adler interpreta il marxismo, ed in particolare la dialettica, essenzialmente come un **metodo di ricerca scientifica** da applicarsi nell'ambito delle scienze sociali, le quali a suo avviso hanno leggi completamente diverse da quelle del-

le scienze naturali. Di tale metodo, secondo Adler, si deve apprezzare soprattutto l'aspetto **critico**, cioè la critica compiuta da Marx nei confronti dell'economia politica classica, la quale pretendeva appunto di indagare la vita sociale con i metodi della scienza della natura. In quanto critica dell'economia politica, il marxismo appare ad Adler simile al criticismo kantiano.

Anche l'aspetto etico del marxismo, secondo Adler, deriva da Kant. Non c'è nessun altro fondamento, infatti, dell'ideale etico di giustizia sociale sostenuto dal socialismo, ed in generale dei **valori morali**, se non l'imperativo categorico kantiano di considerare l'umanità, in se stessa e negli altri, sempre come fine e mai come mezzo. È evidente, in tutte queste concezioni, l'influenza del neokantismo, sia per quanto riguarda la distinzione tra scienze sociali e scienze naturali, sia per quanto concerne la postulazione dei valori morali.

3 Lenin e il «materialismo dialettico»

Una direzione completamente diversa da quella degli altri paesi europei ha assunto lo sviluppo del marxismo in Russia, uno dei pochissimi paesi nei quali ha avuto successo una rivoluzione dichiaratamente ispirata alle dottrine di Marx e di Engels. L'altro grande paese in cui ciò è avvenuto, ma trent'anni più tardi, è la Cina. Anche in Russia, alla fine dell'Ottocento, si era diffuso il marxismo ortodosso, il cui maggiore rappresentante era stato **Georgij Valentinovič Plechanov** (1857-1918), uno dei fondatori del partito socialdemocratico russo (1898), autore di varie opere filosofiche, tra cui la più nota sono le *Questioni fondamentali del marxismo* (1908), nonché di opere di estetica, quali *Il movimento proletario e l'arte borghese* (1908) e *L'arte e la vita sociale* (1912).

Plechanov non elaborò una concezione originale del marxismo, ma si sforzò di preservarne la versione ortodossa, prima opponendola all'ideologia del «populismo» russo, che puntava su una rivoluzione immediata fatta dai contadini, senza passare per la fase della **rivoluzione borghese**, e poi difendendola dalle interpretazioni in senso evoluzionistico o kantiano. Dopo la rivoluzione russa del 1917, Plechanov si dissociò da Lenin, accusandolo di aver voluto forzare i tempi, e perciò fu condannato dal nuovo regime sovietico come «revisionista». Nell'ambito dell'**estetica** egli sostenne una concezione dell'arte come espressione delle condizioni sociali, da porre quindi al servizio del socialismo.

Lenin

Vladimir Il'ič Ul'janov, detto **Nikolaj Lenin**, nacque a Simbirsk nel 1870, terzogenito di sei figli, di cui il secondo fu condannato a morte nel 1887 per aver partecipato ad un attentato di studenti «nichilisti» contro lo zar. Questo episodio lo convinse dell'impraticabilità della via anarchica, cioè individualistica, verso la rivoluzione. Studiò all'università di Kazan, laureandosi in giurisprudenza nel 1891, poi fece l'avvocato ed entrò nei circoli rivoluzionari di Pietroburgo, dove polemizzò sia contro i populisti che contro i marxisti ortodossi come Plechanov. Nel 1897 fu condannato per attività sovversiva e deportato per tre anni in Siberia. In questo periodo scrisse *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* (1899). Nel 1900 si recò nell'Europa occidenta-

le, dove scrisse nel 1902 *Che fare?*, opera con cui assunse la guida dell'ala chiamata poi «bolscevica» del partito socialdemocratico russo, e poi *Un passo avanti e due passi indietro* (1904) e *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* (1905). Nel congresso tenuto da questo partito in esilio, cioè a Bruxelles nel 1903, la corrente di Lenin prevalse e venne perciò chiamata «bolscevica», che significa maggioritaria, di contro a quella minoritaria, o «menscevica».

Nel 1905 Lenin tornò in Russia per partecipare al tentativo di rivoluzione democratica, il cui fallimento lo costrinse di nuovo all'esilio. Si recò così in varie città europee, tra cui Zurigo, dove scrisse altre opere, tra cui *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909), *L'imperialismo, stadio supremo del capitalismo* (1916) e *Stato e rivoluzione* (1917). In questo periodo Lenin si dedicò a fondo agli studi filosofici, approfondendo la sua conoscenza, oltre che di Marx ed Engels, anche di Hegel e persino di Aristotele. I risultati di questi studi furono consegnati a dei quaderni di appunti (1914-16), pubblicati postumi col titolo di *Quaderni filosofici*.

Nell'aprile del 1917, dopo che in Russia era scoppiata una nuova rivoluzione democratica (la cosiddetta rivoluzione di febbraio), che questa volta ebbe successo, costringendo lo zar Nicola II all'abdicazione ed insediando un governo parlamentare provvisorio, Lenin tornò da Zurigo a Pietroburgo attraverso la Germania (allora in guerra contro la Russia). Nel giro di pochi mesi, quale capo del partito bolscevico, organizzò contro il governo provvisorio una forte opposizione, che culminò nell'occupazione dell'ex residenza dello zar (il famoso Palazzo d'inverno) da parte di un gruppo di marinai e soldati e passò alla storia come la «rivoluzione d'ottobre». In seguito ad essa Lenin assunse il potere in nome dei *soviet*, cioè dei consigli operai, col titolo di presidente del Consiglio dei commissari del popolo (cioè del Consiglio dei ministri). Nel 1918 trasformò il partito dei bolscevichi, nelle cui mani si concentrava ormai la totalità del potere del nuovo Stato (l'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, o Urss), in partito comunista dell'Unione Sovietica (Pcus) e nel 1919 fondò la Terza Internazionale, o internazionale comunista. L'economia dell'intera Unione Sovietica fu immediatamente collettivizzata. Due anni dopo tuttavia Lenin scrisse *L'estremismo malattia infantile del comunismo* (1920) e lanciò la «nuova politica economica» (Nep), con la quale attenuò il rigido sistema collettivistico introdotto nel paese dopo la rivoluzione. Nel 1922, per motivi di salute, lasciò la guida del partito a Stalin e pochi mesi dopo, nel gennaio del 1924, morì a soli 54 anni.

Fin dai suoi primi scritti Lenin abbracciò, contro la socialdemocrazia tedesca e il revisionismo di Bernstein, la versione **rivoluzionaria** del marxismo, teorizzando la possibilità di fare la rivoluzione anche in Russia, malgrado lo sviluppo allora molto scarso dell'industrializzazione, mediante un'alleanza tra operai e contadini. Nello scritto *Che fare?* egli sostenne che la coscienza rivoluzionaria, non ancora presente nel proletariato, deve essere introdotta in esso dall'esterno, cioè ad opera di una *élite* di intellettuali rivoluzionari di professione, i quali costituiscono il **partito**. Quest'ultimo, secondo Lenin, deve prendere il potere instaurando, al di là della democrazia rappresentativa, la «dittatura del proletariato».

In *Materialismo ed empiriocriticismo* Lenin polemizza contro l'empiriocriticismo di Mach, allora diffuso in Austria e in Germania, accusandolo di idealismo e rivendicando contro di esso una concezione materialistica della **conoscenza come rispecchiamento** della realtà materiale da parte del pensiero. La materia, secondo questa concezione, è la realtà fondamentale, ed il pensiero non è che un riflesso di essa. La ve-

rifica della validità della conoscenza, tuttavia, può essere data solo dal suo successo pratico. Nei *Quaderni filosofici* Lenin riprende la **dialettica hegeliana**, attenuando il dualismo tra realtà e pensiero e quindi attribuendo anche al pensiero un ruolo attivo nella trasformazione della realtà. La dottrina così costruita prende il nome di **materialismo dialettico** (spesso indicato con l'abbreviazione «Diamat») e consiste nell'ammettere che la materia, tanto a livello della natura infraumana quanto a livello della storia umana, è caratterizzata da un processo dialettico, cioè da un processo che passa attraverso la contraddizione (da Lenin concepita come contrasto tra forze opposte) e la risolve nell'unità degli opposti.

Nell'*Imperialismo, stadio supremo del capitalismo* Lenin teorizza la necessità di fare la rivoluzione non nei paesi più industrializzati, come voleva Marx, ma incominciando dall'«anello più debole» della catena dei paesi capitalisti, cioè dalla Russia. Infine, in *Stato e rivoluzione*, teorizza la necessità di mantenere in vita anche dopo la rivoluzione, cioè nella fase di transizione dal capitalismo alla società senza classi, che corrisponde alla dittatura del proletariato, lo Stato con tutto il suo apparato repressivo (esercito, polizia, burocrazia), al fine di difendere la rivoluzione dal pericolo di reazione proveniente dai residui della borghesia. In tal modo egli giustifica, anche sul piano teorico, il sistema di potere assoluto del partito comunista instaurato nell'Urss.

Stalin, Trotskij e Mao

Dopo la morte di Lenin il potere in Urss fu preso da Jòsif Vissariònovič Džugašvili, detto **Stalin** (1879-1953), il quale come segretario del partito comunista, volle dare un contributo anche teorico al materialismo dialettico, divenuto ormai la filosofia ufficiale del Pcus col nome di **marxismo-leninismo**, e scrisse *Sul materialismo dialettico e sul materialismo storico* (1938). In quest'opera sostenne non solo il carattere partitico della filosofia, già ammesso anche da Lenin, per cui il materialismo dialettico è la filosofia del proletariato mentre tutte le altre filosofie sono espressioni di una mentalità borghese, ma anche il **carattere partitico della scienza**, cioè il fatto che il materialismo dialettico è in grado di spiegare l'intera struttura della realtà e che pertanto anche la scienza, se vuole essere dalla parte del proletariato e non da quella della borghesia, deve adeguarvisi.

Stalin, inoltre, giustificò l'instaurazione del «comunismo in un solo paese», cioè nell'Urss, che sembrava contraria all'indicazione di Marx a favore di una rivoluzione internazionale, mediante la tesi dell'**accerchiamento capitalistico** dell'Unione Sovietica. Contro questa tesi si schierò invece uno dei maggiori collaboratori di Lenin nel consolidamento del comunismo in Urss, cioè Lev Davidovič Bronstein, detto **Trotskij** (1879-1940), comandante dell'Armata Rossa nella guerra civile contro la reazione anticomunista, il quale, nell'opera *La rivoluzione tradita* (1939-40), sostenne la necessità della «rivoluzione permanente», e quindi di promuovere la rivoluzione in tutti i paesi. Poiché Trotskij si era opposto a Stalin anche circa il modo di governare l'Unione Sovietica, invocando un maggiore pluralismo all'interno del partito ed una minore burocratizzazione dello Stato, Stalin prima lo costrinse all'esilio e poi lo fece assassinare in Messico, dove egli si era rifugiato.

Al materialismo dialettico di Lenin e Stalin si richiamò anche **Mao Tse-Tung** (o, nella trascrizione adottata di recente, Mao Ze-Dong, 1893-1976), fondatore del partito co-

munista cinese (1921) e *leader* della rivoluzione che nel 1949 portò questo partito al governo e diede vita alla Repubblica Popolare Cinese. Egli fu autore, infatti, anche di opere filosofiche, di cui le più importanti sono i due articoli del 1937 *Sulla pratica* e *Sulla contraddizione*. Nel primo egli sostenne che la verità di una teoria può essere confermata solo dalla **pratica sociale**, cioè dalla possibilità di metterla in pratica con successo nell'organizzazione della società. Nel secondo egli sostenne che la **contraddizione** esiste dovunque, ma si presenta nelle diverse situazioni in forme differenziate, una delle quali è l'antagonismo. Essa pertanto richiede forme di lotta altrettanto differenziate e sparirà completamente solo con l'instaurazione della società senza classi.

4 IL «MARXISMO OCCIDENTALE»

Mentre il socialismo riformista rimase l'ispirazione di fondo dei partiti socialdemocratici nati con la Seconda Internazionale, e il materialismo dialettico di osservanza sovietica divenne la filosofia ufficiale dei vari partiti comunisti europei collegati nella Terza Internazionale, il marxismo continuò a svilupparsi nell'Europa occidentale al di fuori dei partiti, ad opera di intellettuali più o meno isolati, ma spesso dotati di grande originalità. Uno degli sviluppi di quest'ultimo tipo di marxismo, indipendente sia dai partiti socialdemocratici sia da quelli comunisti e dotato di un notevole spessore filosofico, è il cosiddetto «marxismo occidentale», rappresentato da alcuni pensatori tedeschi per nascita o per cultura, che operarono dopo la rivoluzione sovietica ma spesso in polemica con essa. Tre di essi meritano una particolare attenzione per la loro originalità: György Lukács, Karl Korsch ed Ernst Bloch.

Lukács

György Lukács nacque a Budapest nel 1885 e studiò prima nella sua città natale, poi in Germania (a Berlino e a Heidelberg), dove fu allievo ed amico di Weber e Simmel. In questo periodo si interessò soprattutto di letteratura e di estetica, scrivendo *Die Seele und die Formen* (*L'anima e le forme*, 1911) e *Die Theorie des Romans* (*La teoria del romanzo*, 1920). Lo studio di Hegel e soprattutto di Marx lo portò ad aderire al partito comunista ungherese, che nel 1918, dopo il crollo dell'Impero austro-ungarico, realizzò per pochi mesi l'instaurazione di un regime comunista in Ungheria, cioè la cosiddetta Repubblica dei Consigli operai (l'equivalente di ciò che i russi chiamano i *soviet*), presieduta da Bela Kun. In questa occasione Lukács entrò a far parte del governo come commissario (cioè ministro) all'istruzione. Conclusa la breve esperienza rivoluzionaria, Lukács tornò in Germania, dove scrisse la sua prima opera filosofica importante, cioè *Geschichte und Klassenbewußtsein* (*Storia e coscienza di classe*, 1923). L'opera fu però accusata di idealismo e soggettivismo e fu condannata dall'Internazionale comunista nel 1924.

Nello stesso anno Lukács scrisse una monografia su *Lenin* e poi, all'avvento del nazismo in Germania (1933), si trasferì in Unione Sovietica, aderendo completamente al materialismo dialettico, il che non gli evitò di venire per alcuni mesi incarcerato (1941). Dopo la fine della seconda guerra mondiale tornò in Ungheria, dove l'esercito sovietico aveva imposto un regime stalinista, e scrisse una nuova prefazione a *Storia e coscienza di classe* (1947), facendo un'autocritica di alcune posizioni espresse precedentemente in quest' opera. Scrisse poi *Goethe und seine Zeit* (*Goethe e il suo tempo*, 1947), *Der junge Hegel* (*Il giovane Hegel*, 1948), una monografia su *Thomas Mann* (1953), *Der historische Roman* (*Il romanzo storico*, 1955) e *Die Zerstörung der Vernunft* (*La distruzione della ragione*, 1955).

Nel 1956, dopo l'insurrezione ungherese contro il governo stalinista, si costituì a Budapest il governo di Imre Nagy, e Lukács, che già a partire dal 1947 si era posto in dissenso col regime, entrò a farne parte come ministro dell'istruzione. Represso questo breve tentativo ad opera dell'esercito sovietico, il filosofo fu prima deportato in Romania e poi, tornato a Budapest nel 1957, si ritirò a vita privata, scrivendo ancora un'opera di estetica, cioè la *Aesthetik* (1963), ed una di filosofia più generale, *Zur Ontologie des gesellschaftliches Seins* (*Per l'ontologia dell'essere sociale*, 1971-73), che però rimase incompiuta a causa della sua morte, sopraggiunta nel 1971.

Il contributo più originale di Lukács allo sviluppo del marxismo è contenuto in *Storia e coscienza di classe*, dove egli riduce il marxismo essenzialmente a un metodo, cioè alla **dialettica hegeliana**, e per mezzo della categoria, ugualmente hegeliana, della **totalità**, elabora una concezione dialettica della storia sociale, secondo la quale il processo dialettico investe tutti gli aspetti della vita umana, non solo quello economico, ed è destinato ad approdare, per mezzo della rivoluzione proletaria, ad una società senza classi, che darà luogo ad un nuovo modo di essere dell'uomo, ugualmente totale. La rivoluzione sarà possibile, secondo Lukács, quando il soggetto di essa, cioè il proletariato, avrà raggiunto la sua **coscienza di classe**, cioè la coscienza di essere la classe destinata a fare la rivoluzione, ponendo fine in tal modo a tutte le classi sociali, compreso se stesso. Fino a questo punto, come si vede, Lukács riprende sostanzialmente la posizione di Rosa Luxemburg contro il riformismo della socialdemocrazia tedesca. Egli, tuttavia, aggiunge che la coscienza di classe può essere sviluppata nel proletariato soltanto ad opera del **partito**, inteso come «avanguardia cosciente del proletariato», ed in questo si avvicina piuttosto alla posizione di Lenin.

La parte più interessante di *Storia e coscienza di classe* è l'interpretazione che Lukács dà del capitalismo non solo come espressione dell'alienazione economica (cioè la sottrazione all'operaio del prodotto del suo lavoro, nel quale egli ha riposto la sua essenza), bensì come **alienazione totale**, cioè come perdita, da parte dell'uomo in generale, della sua intera essenza umana, vale a dire come riduzione dell'uomo a cosa, o **reificazione** dell'uomo, in tutte le sue attività. Pertanto la filosofia del capitalismo, da Cartesio a Kant, è anch'essa, secondo Lukács, un pensiero reificato, del quale sono espressione il dualismo tra soggetto e oggetto o quello fra teoria e prassi.

Un'altra espressione del pensiero reificato della società capitalistica, secondo quest'opera di Lukács, è la **scienza**, la quale tende ad ammettere l'esistenza di «cose», cioè di realtà statiche, sottratte al processo dialettico. La scienza è valida soltanto come conoscenza della natura, perché nella natura, secondo Lukács, non c'è dialettica, in quanto non c'è coscienza, e quindi nemmeno rivoluzione. Non esiste dunque la **dialettica della natura** sostenuta da Engels. L'ultima espressione del pensiero reificato è infine la concezione della **verità come rispecchiamento** dell'essere da parte del pensiero, conseguente al dualismo tra soggetto e oggetto e fra teoria e prassi. La verità, secondo Lukács, è data solo dalla prassi, anzi dalla prassi rivoluzionaria, nel senso sostenuto da Marx nell'undicesima delle *Tesi su Feuerbach*, quella per cui la filosofia non deve più interpretare il mondo, ma deve trasformarlo.

Con tutte queste dottrine, come si vede, Lukács si allontanava notevolmente dal materialismo dialettico di Engels e di Lenin, dando un'interpretazione di Marx in termini più hegeliani. Per questo motivo il suo libro fu accusato di idealismo e soggettivismo (data l'importanza da esso attribuita alla coscienza come fattore rivoluzionario). Lo stesso Lukács, nell'autocritica del 1947, ammise di avere confuso, in *Storia*

e coscienza di classe, l'«alienazione» condannata da Marx, che è anzitutto economica, ed è costituita dal lavoro alienato, con l'«oggettivazione» di cui parlava Hegel, che si esprime nella natura, nella scienza e nel lavoro non alienato, e che per Marx è comunque un fatto positivo.

Effettivamente, quando Lukács scrisse *Storia e coscienza di classe* non erano ancora stati pubblicati i *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, usciti postumi nel 1932, nei quali la distinzione fra oggettivazione e alienazione è chiara, e ciò viene addotto dal filosofo ungherese a sua giustificazione. Resta tuttavia il fatto che, dopo la condanna da parte della Terza Internazionale, Lukács rinnegò quasi tutte le sue più originali dottrine, accogliendo la dialettica della natura e la concezione della verità come rispecchiamento.

Alla luce della nuova posizione, che è in sostanza il **materialismo dialettico**, nel libro sul *Giovane Hegel* Lukács reinterpretò il filosofo tedesco dando importanza nella sua formazione soprattutto agli studi di economia e di politica, e nella *Distruzione della ragione* interpretò l'intera storia della filosofia contemporanea, da Hegel a Hitler, come caratterizzata dall'irrazionalismo e destinata quindi a sfociare nel nazismo.

Infine, nella sua *Estetica*, Lukács divenne fautore del cosiddetto «realismo socialista», concependo l'arte come rispecchiamento della realtà in funzione politico-sociale, ma precisando che, a differenza della scienza e della filosofia, l'arte rispecchia la realtà nella sua **particolarità**, cogliendone il movimento verso sviluppi ulteriori. Nell'*Ontologia dell'essere sociale*, rimasta incompiuta, egli indicò la struttura dell'essere sociale nel **lavoro**, inteso come sintesi di causalità, in quanto capace di trasformare la natura, e teleologia, in quanto orientato a trasformarla in senso migliorativo.

Korsch

Karl Korsch nacque a Tostedt, in Germania, nel 1886, studiò diritto, economia e filosofia, ed entrò nel partito socialdemocratico tedesco. Dopo la prima guerra mondiale, alla scissione di questo partito, Korsch seguì il partito comunista, impegnandosi nel tentativo del 1919 di instaurare un governo dei Consigli operai. Dopo il fallimento di questo tentativo si dedicò all'attività teorica, scrivendo *Marxismus und Philosophie* (1923) e dirigendo la rivista «Die Internationale» (1924-25). Nel 1926, tuttavia, venne espulso dal partito comunista tedesco a causa delle posizioni sostenute in *Marxismo e filosofia*. Scrisse poi *Die materialistiche Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky* (*La concezione materialistica della storia. Un confronto con Karl Kautsky*, 1929) e, in occasione della seconda edizione di *Marxismo e filosofia*, una prefazione a quest'opera, intitolata *Autocritica* (1930), nella quale però replicò alle accuse dei suoi avversari. All'avvento del nazismo Korsch emigrò prima in Inghilterra e in Danimarca e poi, dal 1936, definitivamente negli Stati Uniti. Qui scrisse la monografia *Karl Marx* (1938) e morì nel 1961.

Anche Korsch, che coniò l'espressione «marxismo occidentale» per indicare la posizione sua e del giovane Lukács, si oppose come quest'ultimo tanto a Kautsky quanto a Lenin, sostenendo che il marxismo consiste essenzialmente nella dialettica hegeliana, concepita però non come teoria, bensì come prassi rivoluzionaria. Anch'egli, come il giovane Lukács, rifiutò la dialettica della natura e la concezione della verità come rispecchiamento.

Il contributo originale di Korsch, tuttavia, sta nell'avere concepito il marxismo, specialmente negli scritti del periodo americano, essenzialmente come **sociologia criti-**

ca, cioè come critica sia dell'economia politica, nella sua pretesa di essere scienza, sia dell'ideologia, nella sua pretesa di giustificare la realtà esistente. A questo scopo egli svalutò le parti propriamente scientifiche del *Capitale* e valorizzò invece fortemente i *Manoscritti economico-filosofici*.

Bloch

Ernst Bloch nacque a Ludwigshafen, in Germania, da famiglia ebraica, nel 1885 e studiò a Berlino, alla scuola di Simmel, e a Heidelberg, dove frequentò il circolo di Max Weber e conobbe Lukács e Jaspers. Durante la prima guerra mondiale aderì al marxismo e, nel 1919, appoggiò anch'egli, come Rosa Luxemburg e Korsch, il tentativo di rivoluzione comunista per instaurare la Repubblica dei Consigli operai. Già nel 1918 aveva scritto *Geist der Utopie* (*Lo spirito dell'utopia*), nel 1921 scrisse *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (*Tommaso Münzer come teologo della rivoluzione*) e nel 1930 *Spuren* (*Tracce*). Durante il nazismo andò in esilio prima a Vienna, poi a Parigi e infine a New York. Dopo la fine della seconda guerra mondiale, tuttavia, Bloch tornò in Germania, per insegnare all'università di Lipsia (Germania orientale). Qui scrisse *Subiekt-Obiekt. Erläuterungen zu Hegel* (*Soggetto-oggetto. Spiegazioni su Hegel*, 1949) e *Das Prinzip Hoffnung* (*Il principio speranza*, 1954-59).

Nel 1956-57 Bloch venne accusato dal governo comunista della Germania orientale di corrompere i giovani con il suo insegnamento, perciò nel 1961, in occasione di una sua conferenza a Tubinga, nella Germania occidentale, chiese asilo politico a questo paese e vi si stabilì definitivamente. Scrisse così *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Sein* (*Problemi filosofici fondamentali. Per un'ontologia del non-essere-ancora*, 1961), *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1963-64), *Atheismus im Christentum* (*Ateismo nel cristianesimo*, 1968) ed *Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* (*Experimentum mundi. Domanda, categorie del produrre, prassi*, 1975). Morì a Tubinga nel 1977.

Sin dalla sua prima opera, *Lo spirito dell'utopia*, Bloch avanzò la sua concezione della storia come processo animato da una tendenza a trascendere il presente verso la realizzazione del possibile, cioè verso il futuro. Di questa tendenza è espressione, appunto, lo **spirito dell'utopia**, che pertanto non indica l'impossibile, ma solo ciò che non è ancora. La prassi umana, pertanto, deve fondarsi sul **Principio speranza**, che non è soltanto l'espressione di un desiderio, ma una vera e propria legge dell'essere, cioè un principio ontologico, perché indica che il fondamento della realtà è il futuro. Anche il rapporto tra soggetto e oggetto, cioè il pensiero, deve essere inteso, secondo Bloch, come un continuo andare oltre, cioè un **trascendere**, non nel senso metafisico, verso un assoluto al di fuori della storia, ma nel senso storico, verso il futuro.

Di tale concezione utopistica e rivoluzionaria è espressione il marxismo, considerato però non nella sua «corrente fredda», che è l'analisi della realtà presente, ma nella sua **corrente calda**, che è la sua tensione rivoluzionaria, cioè l'aspetto messianico della dottrina di Marx. Questa tensione tuttavia, secondo Bloch, è presente in tutta la storia umana, della quale costituisce una specie di «filo rosso». Essa è presente nella dottrina platonica dell'*èros* inteso come aspirazione ad una realtà diversa; in quella aristotelica della materia intesa come potenza, cioè come indicazione di una possibilità futura (a questo proposito, anzi, Bloch parla addirittura di una «sinistra aristotelica», da lui individuata nel pensiero di Avicenna, che concepisce l'essere come il possibile); nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, le cui «figure» sono caratterizzate da una tensione all'oltrepassamento del presente.

Ma lo spirito dell'utopia, secondo Bloch, si è manifestato soprattutto nella **religione ebraica**, in particolare nell'*Esodo*, che narra la liberazione del popolo d'Israele dalla schiavitù ed il suo cammino verso la Terra promessa, e poi nel cristianesimo, che a suo giudizio consiste essenzialmente nell'annuncio della prossima venuta del regno di Dio sulla terra. Egli perciò parla di un **cristianesimo ateo**, intendendo dire che il cristianesimo non ha bisogno di un Dio trascendente, perché il vero Dio, cioè l'Assoluto da esso annunciato, è soltanto il futuro. Di tale concezione del cristianesimo sarebbe stato un genuino rappresentante l'eretico Tommaso Münzer, che nel Cinquecento interpretò la Riforma protestante come lotta per la liberazione dei contadini e perciò può essere considerato un «teologo della rivoluzione».

5 LA «SCUOLA DI FRANCOFORTE»

Uno degli sviluppi più interessanti ed originali del marxismo nel Novecento è la cosiddetta Scuola di Francoforte. Con questa espressione si intende un gruppo di pensatori riunitisi inizialmente attorno all'**Institut für Sozialforschung** («Istituto di ricerca sociale»), fondato nel 1924 a Francoforte sul Meno, per compiere ricerche in primo luogo di tipo sociologico, ma poi anche di carattere filosofico più generale. Il primo direttore dell'Istituto fu Karl Grünberg, uno storico austriaco di orientamento marxista, a cui successero prima l'economista Friedrich Pollock e poi, dal 1930, il sociologo Max Horkheimer.

Nel periodo della direzione di quest'ultimo collaborarono con l'Istituto dapprima economisti come lo stesso Pollock e Henrik Grossmann, sociologi come Karl-August Wittfogel, filosofi come Theodor Wiesengrund Adorno, e in seguito critici letterari come Walter Benjamin e Leo Löwenthal, psicologi come Erich Fromm, filosofi come Herbert Marcuse. L'Istituto pubblicò dapprima una rivista denominata «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung» («Archivio per la storia del socialismo e del movimento operaio»), a cui collaborarono Lukács, Korsch e Riazanov (direttore dell'Istituto Marx-Engels di Mosca), poi, dal 1932 al 1941, la «Zeitschrift für Sozialforschung» («Rivista di ricerca sociale»), alla quale collaborarono quasi tutti i suoi membri.

Con l'avvento del nazismo in Germania il gruppo si sciolse, ma l'Istituto, che già nel 1931 era stato trasferito a Ginevra, aprì una sede prima a Parigi (dal 1934 al 1940) e poi negli Stati Uniti, presso la Columbia University di New York, riunendo ancora intorno a sé vari membri della Scuola (eccettuato Benjamin, che rimase a Parigi e si suicidò nel 1940, per non cadere nelle mani della Gestapo). A Parigi comparvero le *Studien über Autorität und Familie* (*Studi sull'autorità e la famiglia*, 1936), opera collettiva dei membri dell'Istituto, e a New York gli *Studi sulla personalità autoritaria* (1950), opera ugualmente collettiva. Alla fine della seconda guerra mondiale alcuni di essi, cioè Horkheimer, Adorno e Pollock tornarono in Germania, dove nel 1950, a Francoforte, riaprirono l'Istituto, mentre altri, come Marcuse, Fromm, Löwenthal e Wittfogel rimasero in America.

I più importanti esponenti della Scuola di Francoforte, dal punto di vista filosofico, sono **Horkheimer**, **Adorno** e **Marcuse**. Sono tutti filosofi di orientamento marxista, ma si rifanno, più che al materialismo dialettico, contro il quale anzi sono in forte polemica, al «marxismo occidentale» specialmente di Lukács, e attraverso questo

a Hegel, anche se in alcuni di essi sono presenti altre influenze, come quella di Heidegger e quella di Freud. Essi stessi denominarono il tipo di sociologia da loro praticato «sociologia critica», o **teoria critica della società**, per distinguerla dalla sociologia scientifica allora in voga e risalente a Max Weber.

Horkheimer

Max Horkheimer nacque a Zuffenhausen, presso Stoccarda, nel 1895, da famiglia ebrea; dapprima lavorò presso l'impresa edile paterna, stringendo amicizia con F. Pollock, che allora studiava economia politica; poi partecipò alla prima guerra mondiale e, dopo la fine di questa, completò gli studi, laureandosi nel 1922. Due anni più tardi, cioè nel 1924, Horkheimer convinse un commerciante francofortese a fondare l'Institut für Sozialforschung, del quale nel 1930 divenne egli stesso direttore, essendo contemporaneamente nominato professore nell'università di Francoforte. All'Istituto collaborarono subito Adorno, Löwenthal e Fromm, e poi anche Marcuse. Nel 1934 Horkheimer si trasferì a New York, dove qualche anno più tardi rifondò l'Istituto con Adorno e Marcuse. In questo periodo egli pubblicò vari articoli nella «Zeitschrift für Sozialforschung», che vennero poi raccolti nel volume *Kritische Theorie* (*Teoria critica*, 1968). Nel 1947, sempre a New York, scrisse *Eclipse of Reason* (*Eclissi della ragione*, 1947) e, in collaborazione con Adorno, *Dialektik des Aufklärung* (*Dialettica dell'Illuminismo*, 1947).

Tornato a Francoforte con Adorno nel 1950, Horkheimer vi riaprì l'Istituto e riprese l'insegnamento nell'università, della quale fu anche rettore nel 1951. In questo periodo scrisse *Zum Begriff der Vernunft* (*Sul concetto di ragione*, 1952), *Soziologische Exkurse* (*Excursus sociologici*, in collaborazione con Adorno, 1966), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Per la critica della ragione strumentale*, 1967), *Vernunft und Selbsterhaltung* (*Ragione e autoconservazione*, 1970), *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview* (*La nostalgia del totalmente altro. Un'intervista*, 1970), *Hegel und das Problem der Metaphysik* (*Hegel e il problema della metafisica*, 1971). Horkheimer è morto nel 1973.

La sociologia che Horkheimer intende promuovere attraverso l'Istituto di ricerca sociale di Francoforte si differenzia da quella weberiana per il fatto che non si limita a descrivere e a spiegare i comportamenti sociali, come se fossero una parte della realtà separata da tutte le altre, ma inserisce i fatti sociali nella **totalità** della realtà storica, ritenendo che la parte non possa essere compresa se non nella sua relazione col tutto. Ciò significa che la sociologia non può essere semplicemente una scienza particolare, ma deve far parte di quella considerazione generale della totalità che è la filosofia. Inoltre la sociologia non può essere semplicemente descrittiva, cioè «a-valutativa», come secondo Weber deve essere ogni scienza, ma al contrario essa deve farsi carico di vere e proprie valutazioni, cioè deve essere «critica» nei confronti dello stato di cose esistente. Da qui la concezione di essa come **teoria critica della società**.

L'oggetto principale della critica di Horkheimer è la scienza, la quale a suo avviso è anch'essa legata alle condizioni generali della società in cui si è sviluppata, cioè della società capitalistica, ed è perciò da lui considerata come una «funzione sociale», dipendente dalle forze e dai metodi della produzione capitalistica e perciò riflettente in sé le contraddizioni di quest'ultima. Il punto di vista della critica è quello di un'**antropologia materialistica**, secondo la quale l'uomo, inteso come individuo, aspira essenzialmente alla felicità attraverso l'eliminazione della miseria. La società capitalistica, invece, pur disponendo dei mezzi necessari per eliminare la miseria (cioè la scienza, la tecnica e l'industria), impedisce al maggior numero possibile di individui

il raggiungimento della felicità e li costringe ad accettare l'ordine sociale esistente. Il sistema capitalistico si rivela in tal modo, secondo Horkheimer, profondamente irrazionale.

In particolare nell'*Eclisse della ragione* Horkheimer critica il tipo di razionalità di cui si serve la scienza, il quale a suo avviso è la **ragione strumentale**, cioè una ragione che non determina razionalmente i fini, ma li presuppone come già dati (assumendo come fine esclusivamente la produzione e il profitto), e si preoccupa solo di scoprire i mezzi più efficaci per realizzarli. Questo tipo di ragione, da lui chiamato anche ragione soggettiva, ha soppiantato la ragione oggettiva, cioè la fiducia nell'esistenza di un ordine razionale intrinseco alla realtà, che aveva dominato la filosofia antica, medioevale e moderna fino all'idealismo. Della ragione soggettiva, o strumentale, sono espressione filosofie come il pragmatismo e il neopositivismo, le quali accettano lo stato di cose esistente e si preoccupano esclusivamente di razionalizzarlo, cioè di giustificarlo. Di essa infine è espressione anche la scienza, la quale non ha altro scopo che il dominio dell'uomo sulla natura, il quale poi si risolve necessariamente, come sarà mostrato nella *Dialettica dell'Illuminismo*, in dominio dell'uomo sull'uomo.

L'alternativa che Horkheimer propone alla razionalità strumentale è una **razionalità dialettica**, che concepisca la realtà sociale come totalità in continuo divenire e pertanto critichi l'ordine sociale esistente, prendendo coscienza della sua irrazionalità e preparando in tal modo l'instaurazione di un ordine sociale più razionale. Egli tuttavia si rende conto che una razionalità assoluta non è mai totalmente realizzabile nella storia, perciò, specialmente nelle ultime opere, esprime alcune riserve nei confronti dello stesso marxismo, ammette il carattere finito, cioè limitato, dell'uomo e dichiara che la sua critica dell'ordine esistente esprime la **nostalgia** di una giustizia non mai realizzata, appartenente a un ordine completamente diverso da quello realizzato nella storia.

Adorno

Theodor Wiesengrund Adorno nacque a Francoforte nel 1903 da padre ebreo (di cognome Wiesengrund) e da madre genovese (di cognome Adorno, che egli assunse come suo cognome principale). Sin da ragazzo si interessò soprattutto di musica, frequentando i circoli dodecafonici ed entrando in contatto con Alban Berg. Laureatosi in filosofia all'università di Francoforte con una tesi su Husserl, divenne amico prima di Benjamin e poi di Horkheimer, entrando nell'Institut für Sozialforschung di Francoforte. La sua prima opera fu *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen* (*Kierkegaard. Costruzione dell'estetico*, 1933). Dopo l'avvento del nazismo emigrò prima a Parigi, poi a Oxford ed infine negli Stati Uniti, dove diresse dal 1938 al 1941 la sezione musicale della radio di Princeton. In questo periodo entrò in contatto con Thomas Mann e lo aiutò nella stesura delle parti musicali del romanzo *Doctor Faustus*, le quali trattano, come è noto, della dodecafonia. Adorno riprese inoltre la collaborazione con Horkheimer, scrivendo insieme con lui la *Dialektik der Aufklärung* (*Dialettica dell'Illuminismo*, 1947). Sempre nell'ambito dei suoi studi di musicologia scrisse la *Philosophie der neuen Musik* (*Filosofia della musica moderna*, 1949).

Tornato in Germania dopo la seconda guerra mondiale, Adorno assunse con Horkheimer la condirezione dell'Istituto di Francoforte e scrisse *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (*Minima moralia. Riflessioni a partire dalla vita lacerata*, 1951), *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (*Prismi. Critica della cultura e società*, 1955), *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt* (*Dissonanze. La musica nel mondo amministrato*, 1956), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (*Per la metacritica della gno-*

seologia. Studi su Husserl e le antinomie della fenomenologia, 1956), *Noten zur Literatur* (*Note sulla letteratura*, 1958-65), *Einleitung in die Musiksoziologie* (*Introduzione alla sociologia della musica*, 1962), *Drei Studien zu Hegel* (*Tre studi su Hegel*, 1963), *Negative Dialektik* (*Dialettica negativa*, 1966), *Stichworte* (*Parole chiave*, 1969). Adorno è morto nel 1969. Postume sono uscite altre sue opere, quali *Aesthetische Theorie* (*Teoria estetica*, 1970), *Soziologische Schriften* (*Scritti sociologici*, 1972) e *Philosophische Terminologie* (*Terminologia filosofica*, 1973).

Nella *Dialettica dell'Illuminismo* Adorno e Horkheimer sostengono che la storia della civiltà coincide con la storia dell'Illuminismo, inteso come espressione di quanto vi è di più valido nella vita umana, cioè la ragione, il pensiero, la libertà. Ma l'Illuminismo è avviato, a loro avviso, verso la propria distruzione, cioè a convertirsi nel suo opposto, nell'irrazionalismo, nel totalitarismo, nella barbarie. In ciò consiste la **dialettica dell'Illuminismo**, cioè il suo destino contraddittorio. La causa principale di tale dialettica è la concezione, propria dell'Illuminismo stesso, della ragione come strumento di dominio, cioè come strumento per instaurare il *regnum hominis*.

Per realizzare il dominio dell'uomo sulla natura, la razionalità illuministica ha introdotto la divisione del lavoro, che ha portato, secondo Adorno e Horkheimer, allo sfruttamento degli operai, al lavoro alienato e quindi al **dominio dell'uomo sull'uomo**. Espressione tipica di tale dominio, da cui sono derivate le peggiori aberrazioni, quali la barbarie nazista, è la cosiddetta «industria culturale», cioè l'uso industriale della cultura come fonte di guadagno e come mezzo di condizionamento delle masse, attraverso la pubblicità, al fine di ottenere il consenso, di produrre il conformismo, di estinguere nell'uomo qualunque spirito critico.

Nella *Metacritica della gnoseologia* Adorno critica la fenomenologia di Husserl, accusandolo di contribuire, col suo intento puramente descrittivo, a giustificare e quindi a conservare lo stato di cose esistente. E nei *Minima moralia* egli si richiama a Hegel, interpretandone la dialettica essenzialmente come **critica della realtà esistente**, che a suo avviso è una realtà contraddittoria, lacerata, irrazionale. Di Hegel perciò Adorno rifiuta la riconciliazione con l'esistente, cioè quella che egli considera la ricaduta nell'atteggiamento restaurativo, l'apologia del reale come razionale.

Anche il superamento della contraddizione nella società senza classi, teorizzato da Marx, secondo Adorno è illusorio, perché l'attuale società capitalistica ha risorse, quali l'industria culturale, l'economia organizzata, la manipolazione delle coscienze, sufficienti per renderlo irrealizzabile, e la società comunista attuata nell'Urss, che si presenta come la realizzazione concreta della rivoluzione proletaria, è al contrario l'espressione politica più completa della totale alienazione dell'uomo. Il marxismo pertanto, a giudizio di Adorno, è valido solo nella sua parte critica, non in quella propositiva, sui cui contenuti non c'è alcuna certezza, ma ci può essere tutt'al più solo speranza.

Infine, nella *Dialettica negativa*, Adorno teorizza esplicitamente una dialettica in cui la negazione non si risolva mai in affermazione, come avviene in tutte le dialettiche tradizionali, ma resti sempre e soltanto negazione. L'esito di una simile dialettica, pertanto, sarà non il superamento della contraddizione, bensì la **contraddizione** stessa, che per Adorno è «legge inevitabile e fatale per l'essenza immanente della coscienza», nonché per la stessa realtà. La contraddizione investe lo stesso pensiero che la rileva, cioè la stessa dialettica, ovvero la filosofia, la quale deve perciò criticare anche se stessa, e diventare così autocritica. Per Adorno la filosofia deve sopravvivere, contrariamente a quanto aveva sostenuto Marx, ma solo perché deve sopravvivere la

critica. La **dialettica negativa** di Adorno, insomma, è la dialettica hegeliana amputata della sintesi, ovvero la dialettica marxiana privata della rivoluzione.

Marcuse

Herbert Marcuse nacque a Berlino nel 1898 da famiglia ebrea, ha studiato prima a Berlino, dove ha subìto l'influenza di Dilthey e di Weber, e poi a Friburgo in Brisgovia, dove si è laureato nel 1921. Durante gli studi universitari a Berlino ha militato nel partito socialdemocratico tedesco, sentendosi particolarmente vicino al marxismo rivoluzionario di Rosa Luxemburg. Dopo la laurea è rimasto influenzato anche da *Storia e coscienza di classe* di Lukács ed è entrato in contatto con Horkheimer. A partire dal 1928 ha scritto articoli sul materialismo storico, sulle scienze sociali e sulla dialettica hegeliana. A Hegel infatti ha dedicato la sua prima opera importante, cioè la tesi di abilitazione alla libera docenza, diretta da Heidegger, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (*L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, 1932), ma nel 1933 è entrato nell'Institut für Sozialforschung di Francoforte ed ha scritto vari articoli nelle due riviste dell'Istituto, raccolti poi con altri posteriori nel volume *Kultur und Gesellschaft* (*Cultura e società*, 1965). Nello stesso 1933 Marcuse ha dovuto lasciare la Germania a causa del nazismo. Recatosi prima a Ginevra e poi a Parigi con Horkheimer, ha collaborato con quest'ultimo alle *Studien über Autorität und Familie* (*Studi sull'autorità e la famiglia*, pubblicati poi nel 1936).

Nel 1934 Marcuse è emigrato definitivamente negli Stati Uniti, dove ha ancora collaborato con Horkheimer e Adorno nel risorto Institute for Social Research. Nel 1941 ha scritto un altro volume su Hegel, cioè *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (*Ragione e rivoluzione. Hegel e la nascita della teoria sociale*) e nel 1955 ha pubblicato *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (*Eros e civiltà. Un'indagine filosofica su Freud*), che raccoglie una serie di conferenze tenute a New York nel 1950-51. Dal 1951 al 1954 Marcuse è stato incaricato dal governo americano di studiare la realtà sovietica e, come risultato di questi studi, ha pubblicato il volume *Soviet Marxism* (*Marxismo sovietico*, 1958). Dopo il 1954 ha ricoperto la cattedra di scienza politica alla Brandeis University del Massachusetts, dove ha scritto *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (*L'uomo a una dimensione. Studi sull'ideologia della società industriale avanzata*, 1964).

A partire dal 1964 si sono verificati prima in America (Berkeley), poi in Europa (Pisa, Torino e Berlino nel 1967, Roma e Parigi nel 1968) vari moti di contestazione studentesca, che hanno assunto, tra l'altro, il pensiero di Marcuse come loro fonte di ispirazione. Marcuse, che nel frattempo era passato ad insegnare nell'università di San Diego in California, ha assecondato questa tendenza, scrivendo *A Critique of Pure Tolerance* (*Critica della pura tolleranza*, 1965), una nuova «prefazione politica» a *Eros e civiltà* (1967), un'intervista dal titolo *Das Ende der Utopie* (*La fine dell'utopia*, 1967) ed un volume intitolato *An Essay on Liberation* (*Saggio sulla liberazione*, 1969). Marcuse è morto nel 1979 a Starnberg, in Germania.

Le prime opere di Marcuse sono prevalentemente filosofiche, cioè tentano prima una conciliazione tra Heidegger e il marxismo, interpretando in termini economico-sociali la situazione esistenziale dell'uomo descritta da Heidegger in *Essere e tempo*, poi una conciliazione tra Hegel e il marxismo, interpretando la dialettica hegeliana come critica della realtà esistente, cioè della società capitalistica, e quindi come teoria della rivoluzione. La realtà esistente, secondo Marcuse, è infatti totalmente irrazionale, perciò deve essere trasformata in nome della **ragione**, cioè deve essere resa finalmente razionale: ecco perché la formula hegeliana, secondo cui il razionale è reale, trova la sua attuazione solo mediante la **rivoluzione**.

In *Eros e civiltà*, invece, Marcuse propone una sintesi tra il marxismo e Freud, sostenendo che la società capitalistica è repressiva nei confronti dell'*èros*, cioè dell'istinto,

dell'impulso che spinge l'uomo alla ricerca del piacere, in quanto aggiunge alla repressione inevitabile, causata dalla necessità di procurarsi i mezzi per sopravvivere, una **repressione addizionale**, causata dal lavoro, dalla ricerca del profitto, dalla sete di dominio. Egli sostiene anche la possibilità di una società diversa, alternativa alla presente, in cui gli uomini possano finalmente realizzare la propria felicità, essendo liberati dal lavoro grazie all'automazione, cioè all'introduzione di macchine capaci di svolgere la maggior parte del lavoro umano, e potendo in tal modo dedicarsi esclusivamente ad **attività ludiche**, cioè fine a se stesse, quali i piaceri erotici o estetici.

Tale società alternativa non è certo identificabile con quella sovietica, la quale – sostiene Marcuse in *Marxismo sovietico* – è ancora più repressiva di quella capitalistica, perché è interamente rivolta all'industrializzazione, cioè alla produzione, come quella capitalistica, ma in più reprime ogni forma di dissenso, elimina completamente la dialettica come critica e sacrifica del tutto l'individuo agli interessi della collettività. Tuttavia, in *L'uomo a una dimensione*, Marcuse afferma che anche la società occidentale, cioè la «società industriale avanzata», apparentemente libera, è in realtà la negazione più subdola della libertà, perché attraverso l'appagamento di tutti i bisogni e lo sviluppo del consumismo estingue alla radice ogni possibilità di critica, cioè elimina la «dimensione verticale» dell'uomo, vale a dire la negazione dell'esistente, lasciandone sopravvivere solo la «**dimensione orizzontale**», cioè il conformismo.

Perciò a questa società, secondo Marcuse, si deve opporre quello che egli chiama il **Grande Rifiuto**, ossia la contestazione globale del sistema. Ma la costruzione di una società alternativa, cioè la rivoluzione, non può più essere effettuata dalla classe operaia, come pensava Marx, perché gli operai sono ormai stati integrati nel sistema, ne godono i benefici e quindi non hanno alcun interesse a distruggerlo. Il **nuovo soggetto storico della rivoluzione**, dunque, possono essere solo le frange non integrate nel sistema, cioè le minoranze di colore, gli immigrati, i disoccupati, gli *hippies*, gli emarginati di ogni specie.

Si comprende così come, al momento della contestazione studentesca del 1964-68, Marcuse abbia creduto di vedere negli studenti, non ancora integrati nel sistema, il nuovo soggetto storico capace di fare la rivoluzione, ed abbia proclamato la **fine dell'utopia**, cioè la possibilità di realizzare effettivamente quell'alternativa al sistema capitalistico che prima sembrava utopistica, ammettendo anche la legittimità della violenza in vista della **liberazione totale** dell'uomo da ogni forma di repressione.

6 Il marxismo in Italia

Abbiamo già visto come alla fine dell'Ottocento il marxismo avesse assunto anche in Italia sviluppi originali, in direzione antipositivistica, grazie al pensiero di Antonio Labriola. Ulteriori sviluppi esso ha avuto sia nella sua componente socialdemocratica, con Rodolfo Mondolfo, sia in quella specificamente comunista, prima con Antonio Gramsci e poi con Antonio Banfi e Galvano Della Volpe.

Mondolfo

Rodolfo Mondolfo nacque a Senigallia nel 1877, da famiglia ebrea. Iniziò la sua carriera accademica nell'università di Padova, dove fu prima assistente di Roberto Ardigò e poi professore di Storia della filosofia. I suoi primi interessi furono per la storia della filosofia moderna, della quale studiò gli aspetti gnoseologici con le monografie *Memoria e asso-*

ciazione nella scuola cartesiana (1901) e *Condillac* (1902), e quelli etico-politici, con i volumi *La morale di T. Hobbes* (1903), *Le teorie morali e politiche di C.A. Helvétius* (1904) e *Rousseau nella formazione della coscienza moderna* (1914). Lo studio di questi ultimi temi lo portò ad aderire al marxismo, nel quale vide il punto di arrivo della tradizione di libertà, di tolleranza e di democrazia sviluppata dal pensiero moderno.

Già nel 1908, scrivendo su «Critica sociale», la rivista di Filippo Turati, Mondolfo difese il marxismo dagli attacchi di Gentile e di Croce; ne approfondì poi lo studio con la monografia su *Il materialismo storico di F. Engels* (1912), fornendone infine una propria interpretazione, in polemica con quella leninista, nel volume intitolato *Sulle orme di Marx* (1919). A questo punto Mondolfo, che era passato ad insegnare nell'università di Torino e in quella di Bologna, si diede allo studio della filosofia antica, a cui dedicò l'antologia *Il pensiero antico* (1928), l'aggiornamento della *Philosophie der Griechen* di E. Zeller (di cui pubblicò il volume introduttivo nel 1932 e quello su *Ionici e Pitagorici* nel 1938), e i volumi su *L'infinito nel pensiero dei Greci* (1934) e *Problemi del pensiero antico* (1936), che lo resero famoso in tutto il mondo. Nel 1938 fu privato dell'insegnamento nell'università di Bologna a causa delle leggi razziali emanate dal regime fascista ed emigrò in Argentina, dove gli fu data una cattedra prima nell'università di Còrdoba e poi in quella di Tucumàn. Mondolfo rimase quindi in Argentina anche dopo la fine della guerra, ritornando in Italia ogni due anni, e morì a Buenos Aires, a 99 anni, nel 1976.

In Argentina Mondolfo continuò gli studi di storia della filosofia antica, scrivendo *Moralistas griegos* (*Moralisti greci*, 1941), *En los origines de la filosofia de la cultura* (*Alle origini della filosofia della cultura*, 1942), *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia* (1949), *Sòcrates* (1955), *La comprensiòn del sujeto humano en la cultura antigua* (*La comprensione del soggetto umano nella cultura antica*, 1955), il volume su *Eraclito* dell'aggiornamento dello Zeller (1962), *Momenti del pensiero greco e cristiano* (1964) e *Polis, lavoro e tecnica* (uscito postumo nel 1982). Continuò anche ad occuparsi di storia della filosofia moderna con *Figure e idee della filosofia italiana del Rinascimento* (1949), *Filosofi tedeschi* (1958), *Il pensiero politico del risorgimento italiano* (1959) e *Cesare Beccaria* (1960), ed infine proseguì gli studi sul marxismo con *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi* (1955), *Educazione e cultura come problemi sociali* (1959), *Da Ardigò a Gramsci* (1962), *Umanesimo di Marx* (1968).

Sin dall'inizio Mondolfo concepì il marxismo come una **filosofia della prassi**, cioè come una concezione dell'uomo concreto e storico, che per mezzo della prassi è in stretto rapporto con l'ambiente naturale e sociale. Secondo tale prospettiva l'alternativa fra idealismo e materialismo non sussiste, in quanto l'idealismo deve riconoscere l'oggettivazione dell'uomo nella natura e nel cosiddetto spirito oggettivo, cioè nel **mondo della cultura**, e il materialismo deve riconoscere che la storia è anche società, quindi cultura e, in definitiva, spirito. L'unità di uomo e natura nel mondo della cultura è prodotta, secondo Mondolfo, da quella che Marx aveva chiamato la *umwälzende Praxis*, da lui interpretata (probabilmente anche per l'influenza di Gentile) come «prassi che si rovescia», cioè che si trasforma in realtà oggettiva.

D'accordo fino a questo punto col più giovane Gramsci, di cui ci occuperemo subito, Mondolfo dissente invece da quest'ultimo a proposito della **rivoluzione sovietica**, che egli disapprova sia come espressione di una decisione volontaristica che non ha atteso il crearsi delle condizioni materiali necessarie alla fine del capitalismo, sia per le inflessioni autoritarie ed antidemocratiche che essa ha immediatamente assunto. Anche gli studi di Mondolfo sulla filosofia antica confluiscono nella sua più generale filosofia della prassi, in quanto interpretano la filosofia antica – questa volta proprio contro Gentile e lo spiritualismo cristiano di Laberthonnière – come una **filosofia della cultura**, cioè non della natura, ma dello spirito, anche se si tratta, per usa-

re la terminologia di Hegel, dello spirito oggettivo, cioè della società e delle sue istituzioni.

Gramsci

Antonio Gramsci nacque ad Ales (Cagliari) nel 1891 da famiglia povera, poté frequentare l'università a Torino a partire dal 1911 grazie ad una borsa di studio, assistendo alle lezioni di Annibale Pastore su Marx, ma nel 1915 interruppe gli studi per dedicarsi interamente alla politica nelle file del partito socialista. Avendo preso diverse volte posizione contro il riformismo di tale partito, fu totalmente favorevole alla rivoluzione russa e nel 1919 fondò, insieme con Tasca, Terracini e Togliatti, il periodico «Ordine nuovo», attraverso il quale sostenne la necessità di formare i «Consigli di fabbrica» come nuclei del futuro potere proletario. Nel 1921, al congresso del partito socialista di Livorno, fu tra gli artefici della scissione che portò alla fondazione del partito comunista e divenne il rappresentante di questo partito nella Terza Internazionale, che aveva sede a Mosca.

Rientrato nel 1924 in Italia, dove era stato eletto deputato nel partito comunista, Gramsci fondò «l'Unità», organo di tale partito, ma nel 1926 fu arrestato dal governo fascista e fu condannato prima a due anni di confino e poi, nel 1928, a vent'anni di carcere. Pare che Mussolini, il quale lo aveva conosciuto quando era segretario del partito socialista, avesse detto che bisognava impedire a quel cervello di continuare a pensare. La vita in carcere risultò fatale al suo organismo, già debole di per sé, sicché nel 1937 Gramsci morì, appena messo in libertà in seguito ad un'amnistia. Proprio negli anni di detenzione, tuttavia, egli scrisse le sue opere più significative, pubblicate fra il 1948 e il 1951 col titolo *Quaderni del carcere* e comprendenti i seguenti sei volumi: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*; *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*; *Il Risorgimento*; *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*; *Letteratura e vita nazionale*; *Passato e presente*. Nel 1947 furono pubblicate anche le sue *Lettere dal carcere*.

Anche Gramsci, al pari di Mondolfo, concepì il marxismo come **filosofia della prassi**, cioè non come materialismo naturalistico, ma come concezione materialistica della storia, secondo la quale l'uomo crea la realtà sociale attraverso il lavoro e la cultura; egli interpretò tuttavia la *umwälzende Praxis* di Marx come «prassi che rovescia», cioè come prassi rivoluzionaria, e perciò aderì alla rivoluzione sovietica ed al leninismo, cioè al comunismo. In particolare Gramsci considerò la filosofia del neoidealismo italiano, specialmente di Croce, ma anche di Gentile, essenzialmente come una forma di storicismo immanentistico, erede della tradizione laicistica del Rinascimento e del Risorgimento italiani, e vide nel marxismo, inteso appunto come «filosofia della prassi», la conclusione ultima di tale tradizione, cioè la «**completa laicizzazione** di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume».

Pur aderendo al leninismo, Gramsci affermò la necessità di tener conto della particolare situazione della società italiana, nella quale una rivoluzione come quella sovietica non era immediatamente possibile, a causa della resistenza opposta dalla religione cattolica specialmente nel mondo contadino, e pertanto teorizzò una strategia rivoluzionaria diversa, che fu poi chiamata la «via italiana al socialismo», secondo la quale era necessario creare anzitutto un «blocco storico» tra intellettuali e operai, che puntasse sulla conquista dell'**egemonia nella società civile**, in attesa di conquistare il potere nello Stato.

Lo strumento per la realizzazione di tale egemonia è, secondo Gramsci, la **cultura**: di qui la necessità di un gruppo di **intellettuali**, funzionari del partito comunista, i

quali siano **organici** alla classe operaia, cioè strumenti al servizio di essa, come i preti sono organici al mondo contadino cattolico, e formino la «classe dirigente» della società civile, cioè la classe che dirige dal punto di vista intellettuale e morale, in attesa di diventare la «classe dominante», in senso propriamente politico, nello Stato. Il partito comunista, formato da questi intellettuali, è secondo Gramsci il **moderno principe**, cioè l'erede del principe di cui parlava Machiavelli, per il quale il fine giustifica i mezzi, e dunque tutto è lecito, purché utile al raggiungimento del potere. Gramsci paragona il partito anche ad un centauro, cioè ad un ibrido tra l'uomo e l'animale, riprendendo l'immagine machiavelliana secondo cui il principe deve essere forte come il leone e astuto come la volpe.

Il marxismo come razionalismo e come scienza sociale: Banfi e Della Volpe

Antonio Banfi, nato a Vimercate nel 1886, studiò a Milano con Martinetti, dedicando particolare attenzione alla filosofia tedesca (neokantismo, storicismo, fenomenologia), che contribuì a far conoscere in Italia. Scrisse *La filosofia e la vita spirituale* (1922), *Princìpi di una teoria della ragione* (1926), *Pestalozzi* (1929), *Vita di G. Galilei* (1930), *Nietzsche* (1934), *Socrate* (1943). Divenuto professore nell'università di Milano, durante la resistenza aderì al marxismo e dopo la guerra fu anche senatore per il partito comunista. In quest'ultimo periodo scrisse *Vita dell'arte* (1947), *L'uomo copernicano* (1950) e vari altri saggi, pubblicati postumi, quali *Scuola e società* (1958), *La ricerca della realtà* (1959), *Saggi sul marxismo* (1960), *La problematicità dell'educazione* (1961), *Studi sulla filosofia del Novecento* (1965), *Incontro con Hegel* (1965). Morì nel 1957.

Prima di aderire al marxismo, Banfi aveva elaborato una concezione da lui denominata **razionalismo critico**, secondo la quale la ragione costituisce l'ordine trascendentale dell'esperienza. Tale concezione consente sia la conoscenza scientifico-tecnica della natura nella sua oggettività materiale, il cui fondatore deve essere considerato Galilei, sia la conoscenza dialettica della storia come totalità, il cui fondatore è invece Hegel. Dal suo razionalismo critico Banfi ha derivato varie applicazioni anche nel campo dell'etica, dell'estetica e della pedagogia.

Dopo la sua adesione al marxismo, Banfi ha individuato in quest'ultimo la realizzazione più compiuta del razionalismo critico, sia sotto il profilo conoscitivo, nel senso che il materialismo dialettico permette una comprensione razionale della natura e della storia, sia sotto il profilo etico-politico, per il fatto che esso indica all'umanità la direzione in cui procedere nella sua storia. In particolare Banfi ritiene che il marxismo valorizzi le capacità conoscitive e creative dell'uomo (il cosiddetto **uomo copernicano**), mettendo in luce la possibilità di trasformare, per mezzo della cultura tecnico-scientifica, le condizioni della vita sociale, e sottolineando la responsabilità di ciascuno nella creazione di una nuova società.

Galvano Della Volpe nacque a Imola nel 1895 e si laureò in filosofia nell'università di Bologna con Mondolfo, orientandosi però nell'ambito del neoidealismo gentiliano. Documenti di questo orientamento sono i suoi primi scritti: *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie* (1924), *Hegel romantico e mistico* (1929), *La mistica speculativa di M. Eckhart* (1930). In alcuni scritti successivi egli passò a criticare il neoidealismo, in particolare nei due volumi su *La filosofia dell'esperienza di Davide Hume* (1933-35) e nell'articolo su *Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele* (1938). Dal 1939 divenne professore nell'università

di Messina, cominciando ad occuparsi di estetica: nel 1941 pubblicò infatti *Crisi dell'estetica romantica*. Durante la resistenza aderì al marxismo e successivamente scrisse *La teoria marxista dell'emancipazione umana* (1945), *Logica come scienza positiva* (1950), *Rousseau e Marx* (1957), *Critica del gusto* (1960), *Chiave della dialettica storica* (1964) e *Critica all'ideologia contemporanea* (1965). Dal 1957 al 1962 fece parte del comitato di redazione della rivista «Società», a cui facevano capo gli intellettuali del partito comunista di orientamento non storicista. Morì nel 1968.

Fin dai suoi primi scritti Della Volpe cercò di rivendicare, prima all'interno del neoidealismo e poi in opposizione ad esso, la **realtà del finito**, cioè il primato della realtà particolare e sensibile, contro la tendenza «romantica e mistica» a risolvere il finito nell'infinito, il particolare nell'universale. Un contributo alla valorizzazione del finito fu da lui ravvisato nell'empirismo di Hume, ma soprattutto nella concezione aristotelica della sostanza come individuo sensibile, sostrato di attributi contrari che si susseguono nel tempo senza dar luogo ad alcuna contraddizione.

Dopo avere aderito al marxismo, Della Volpe credette di trovare questa posizione soprattutto in Marx, che interpretò essenzialmente come un critico dell'idealismo hegeliano, allo stesso modo in cui Aristotele era stato un critico dell'idealismo platonico. Egli perciò vide in Marx soprattutto uno **scienziato** e lo definì «il Galileo delle scienze morali», cioè colui che ha inaugurato lo studio scientifico della società. Nella sua opera principale, la *Logica come scienza positiva*, Della Volpe interpreta anche la dialettica come un **metodo scientifico**, escludendo da essa la contraddizione e concependola come passaggio dal concreto materiale all'ipotesi razionale astratta e ritorno al concreto mediante la verifica sperimentale.

Nella stessa opera egli spiega che la dialettica materialistica ha a che fare con opposizioni reali quali sono le determinate realtà storiche, non con contraddizioni logiche come le opposizioni fra concetti puri di cui parla Hegel. Della Volpe elaborò anche un'**estetica marxista** più complessa di quella che considera l'arte come semplice rispecchiamento della realtà economico-sociale (Plechanov, Lukács): per lui, infatti, l'arte è dotata di una «semanticità organica», cioè è in grado di significare la realtà economico-sociale in modo espressivamente autonomo e multivoco, il che la distingue dalla scienza, che invece significa la medesima realtà in modo dipendente da questa e perciò univoco.

7 Il marxismo in Francia

In Francia il marxismo ortodosso fu diffuso da **Paul Lafargue** (1842-1911), genero di Marx ed autore dell'opera *Le déterminisme économique de Karl Marx* (*Il determinismo economico di Karl Marx*, 1909), il quale cercò di conciliare il determinismo economico con la prospettiva della rivoluzione proletaria, in modo non molto dissimile da quello adottato da Kautsky. In posizione polemica sia contro il marxismo ortodosso che contro il marxismo riformista, rappresentato in Francia da Jean Jaurès, si collocò invece **Georges Sorel** (1847-1922), autore delle *Réflexions sur la violence* (*Riflessioni sulla violenza*, 1908) e di *La décomposition du marxisme* (*La decomposizione del marxismo*, 1908).

Sorel è vicino, più che al socialismo scientifico di Marx, a quello utopistico di Proudhon, ma è influenzato soprattutto dal vitalismo di Bergson, che esalta ogni forma di movimento contro la visione statica della realtà proposta dalla scienza. Egli so-

stiene che i profondi rivolgimenti della storia sono prodotti dai grandi miti, condivisi dalle masse: perciò anche la rivoluzione proletaria, predicata dal socialismo, sarà resa possibile solo dal **mito dello sciopero generale**, da perseguirsi attraverso la lotta sindacale. Sorel non esita a giustificare la **violenza del proletariato** come risposta alla violenza esercitata su di esso dalla borghesia ed in generale propende per una concezione del movimento operaio che è stata definita di tipo «anarco-sindacalistico».

Il marxismo sociologico di Lefebvre e Goldmann

Dopo la rivoluzione sovietica il marxismo è stato approfondito in Francia prevalentemente da studiosi della filosofia tedesca, in particolare di Hegel, i quali hanno cercato di reinterpretare la dialettica in un senso meno dogmatico di quello professato dal «materialismo dialettico», assunto quale propria filosofia ufficiale dai partiti comunisti della Terza Internazionale. Ciò è stato reso possibile anche dalla pubblicazione delle opere giovanili di Marx, avvenuta per la prima volta fra il 1927 e il 1932.

Tra essi vanno ricordati anzitutto Lefebvre e Goldmann, accomunati da un forte interesse per l'analisi sociologica, che trascende le motivazioni puramente economiche e considera invece gli aspetti esistenziali della condizione umana. **Henri Lefebvre** (1901-1979) aveva aderito al partito comunista francese sin dal 1928, e in tale veste partecipò alla resistenza, ma ne uscì dopo l'invasione sovietica dell'Ungheria nel 1956, venendone poi ufficialmente espulso a causa delle sue idee. Mentre nell'opera *Le matérialisme dialectique* (1939) egli sostanzialmente difende il materialismo dialettico, sia pure interpretando la dialettica come metodo più che come struttura della realtà, nelle opere successive, quali *Logique formelle, logique dialectique* (1947), *Problèmes actuels du marxisme* (1958), *Critique de la vie quotidienne* (1962), *La vie quotidienne dans le monde moderne* (1968), si dedica all'analisi sociologica della «vita quotidiana».

Il capitalismo, secondo Lefebvre, ha prodotto la «feticizzazione», cioè la mercificazione, della vita quotidiana, coinvolgendo la classe operaia nel consumismo ed estinguendone, attraverso la pubblicità e i mezzi di comunicazione di massa, non solo la coscienza rivoluzionaria, ma anche ogni senso critico. La rivoluzione dovrà allora consistere in un **cambiamento della vita quotidiana**, mediante la riconquista di spazi da dedicare alle attività non economiche (lo svago, il gioco, l'amore, lo studio). Questo cambiamento, però, potrà essere compiuto non dalla classe operaia, ormai dominata dall'aspirazione al benessere, bensì dai ceti sociali emarginati (donne, studenti, immigrati, ecc.). Si tratta, come si vede, di una concezione della rivoluzione molto simile a quella proposta negli stessi anni da Marcuse.

Lucien Goldmann (1913-1970), ebreo di origine rumena, poi naturalizzato francese, ha insegnato alla Sorbona ed ha scritto *La communauté humaine et l'univers chez Kant* (*La comunità umana e l'universo in Kant*, 1948), *Sciences humaines et philosophie* (1952), *Le Dieu caché* (*Il Dio nascosto*, 1955), *Recherches dialectiques* (1959), *Pour une sociologie du roman* (1964), *Marxisme et sciences humaines* (1970), *La création culturelle dans la société moderne* (1971). Egli si ispira dichiaratamente al giovane Lukács, cioè a *Storia e coscienza di classe*, e ne ricava l'idea di una **sociologia della cultura**, cioè di uno studio delle relazioni tra la cultura e la situazione sociale, e la categoria fondamentale di «coscienza di classe».

Secondo Goldmann, le produzioni artistico-letterarie e filosofiche esprimono sempre una determinata visione del mondo, la quale è una «struttura» reale che ha come sua «infrastruttura» una particolare classe sociale. Di questa classe esse rappresentano il «massimo di **coscienza possibile**», che spesso è superiore alla sua coscienza reale ed è il fattore determinante dei mutamenti sociali. Ad esempio, la concezione del «Dio nascosto», propria di Pascal e del teatro di Racine, esprimerebbe il massimo di coscienza possibile della nobiltà togata del Seicento francese, cioè l'aspirazione tragica ad un infinito considerato irraggiungibile, che rivelerebbe tutte le contraddizioni della borghesia più colta, destinate ad esplodere un secolo più tardi nella rivoluzione.

Il marxismo hegelianizzante di Kojève, Hyppolite e Weil

Più direttamente impegnati nello studio di Hegel, anche se con esiti di tipo esistenzialistico, ma pur sempre all'interno di una prospettiva marxista, sono Kojève e Hyppolite. **Alexandre Kojève** (1900-1968), di origine russa e naturalizzato francese, ha insegnato alla Sorbona e ha esercitato una notevole influenza sulla cultura francese attraverso una serie di seminari sulla *Fenomenologia dello spirito*, tenuti tra il 1933 e il 1939 all'Ecole des Hautes Etudes e pubblicati nel 1947 col titolo *Introduction à la lecture de Hegel*. Egli ha interpretato Hegel nella prospettiva umanistica del giovane Marx, identificando lo Spirito con l'uomo concreto che opera nel mondo e rifiutando qualsiasi trascendenza.

Secondo Kojève l'uomo, per realizzare la propria individualità nella storia, deve ammettere l'**idea della propria morte** e «superare» quest'ultima attraverso un'azione che si prolunghi nella storia anche al di là della propria esistenza finita. Chi invece crede in Dio e nell'immortalità, per Kojève, non realizza mai se stesso in questa vita e pertanto vive sempre nella contraddizione, cioè in quella figura della coscienza che Hegel ha chiamato «coscienza infelice», caratterizzata appunto dallo sdoppiamento di sé tra questa vita e la presunta vita eterna.

Analoga è l'interpretazione di Hegel data da **Jean Hyppolite** (1907-1968), professore anch'egli alla Sorbona, autore della traduzione francese con commento della *Fenomenologia dello spirito* (1939-41), e di *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (1946), *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (1948), *Logique et existence* (1953), *Etudes sur Marx et Hegel* (1955), *Sens et existence* (1963). Hyppolite vede nella filosofia di Hegel due possibili esiti: l'uno di tipo umanistico, ripreso da Marx, secondo cui l'uomo si realizza nella storia; l'altro di tipo teologico, espresso dalla *Logica*, che conduce ad un sapere assoluto trascendente la storia. Essi sarebbero conciliati, secondo Hyppolite, dalla *Fenomenologia*, che concepisce la storia come il cammino della coscienza verso il sapere assoluto.

Più originale, e meno legata ad interessi filologici ed esistenziali, è la posizione di **Eric Weil** (1904-1977), di origine tedesca e naturalizzato francese, professore nelle università di Lilla e di Nizza, fondatore con Georges Bataille della rivista «Critique», autore di *Hegel et l'Etat* (1950), *Logique de la philosophie* (1950), *Philosophie politique* (1956), *Hegel* (1956), *Philosophie morale* (1961), *Problèmes kantiens* (1963), *Essais et conférences* (1970-71). Questi parte dalla concezione hegeliana della filosofia come comprensione della realtà storica, indica lo strumento essenziale di tale comprensione

nella ragione (non la ragione delle scienze particolari, bensì la ragione della filosofia, che verte sulla totalità), ma afferma che la storia è opera della **libertà** dell'uomo. Solo attraverso libere decisioni è possibile passare dalle categorie storiche (corrispondenti alle figure della *Fenomenologia* di Hegel) del «non-senso», cioè della coscienza ingenua, primitiva, a quelle del «senso» e della «saggezza», nelle quali l'uomo realizza compiutamente se stesso.

Tale realizzazione si esprime, secondo Weil, nell'etica, che tuttavia non va concepita come una moralità astratta, di tipo kantiano, ma come una **morale vivente**, cioè un'eticità di tipo hegeliano, quale si realizza nello Stato, dove gli egoismi particolari si compongono nell'interesse generale. Nello Stato dunque, cioè nella politica, la categoria del «senso» assume tutta la sua concretezza.

Il marxismo umanistico dell'ultimo Sartre e di Garaudy

Al filone marxista della filosofia francese deve essere ricondotto anche il pensiero dell'**ultimo Sartre**, che va dal saggio *Matérialisme et révolution* (1946) fino alla morte del filosofo (1980), culminando nella *Critique de la raison dialectique* (di cui la prima parte è uscita nel 1960 e la seconda, postuma, nel 1985). In quest'opera Sartre, che pure aveva visto nell'istanza rivoluzionaria propria del marxismo l'attuazione più completa di quell'umanesimo in cui si era risolto il suo esistenzialismo, rimprovera al marxismo, e in particolare al materialismo dialettico dei vari partiti comunisti, il misconoscimento della questione antropologica, cioè del problema della concreta situazione esistenziale dell'uomo.

L'integrazione umanistica del marxismo che egli propone nella *Critica della ragione dialettica* parte dall'idea, propria già della fase esistenzialistica del pensiero sartriano, che l'uomo sia essenzialmente «prassi-progetto», cioè possibilità di autorealizzazione mediante la prassi, ma rileva che tale possibilità non è assoluta, bensì è condizionata dalla situazione in cui l'uomo si trova. In particolare essa è stata finora impedita dalla condizione di **penuria** materiale, cioè dall'insufficienza delle risorse disponibili rispetto ai bisogni, la quale è causa dell'alienazione, della conflittualità fra gli uomini, della caduta di tutte le relazioni umane nella vischiosità del «pratico-inerte», cioè dell'immobilismo, di cui è preda anche la classe operaia. In tale situazione l'unica unione possibile tra gli uomini è quella della semplice «serie», cioè un'unione casuale, puramente numerica (come la fila di coloro che attendono un autobus).

L'unica via per uscire dall'alienazione, secondo Sartre, è costituita dalla prassi rivoluzionaria di quello che egli chiama il **gruppo in fusione**, cioè di un raggruppamento spontaneo fra una pluralità di individui, uniti da un medesimo progetto di liberazione, che lottano tutti insieme per realizzarlo. L'esempio classico di gruppo in fusione da lui indicato è quello della folla che ha preso la Bastiglia nel 1789. Quando si creano le circostanze favorevoli alla rivolta del gruppo in fusione, rinasce nell'uomo la libertà, che è causa ed insieme effetto di tale esplosione. Una volta conquistata la propria libertà, tuttavia, il gruppo tende ad istituzionalizzarsi, a burocratizzarsi, a ricadere cioè di nuovo nella «serie». Tale è, secondo Sartre, la situazione verificatasi nella società sovietica, dove il potere è rigidamente nelle mani della «nomenklatura», e in generale in tutti i partiti comunisti.

Qualche analogia con il marxismo esistenzialistico di Sartre presenta il marxismo umanistico di **Roger Garaudy** (n. 1913), entrato nel partito comunista francese nel

1933 ed espulso da esso nel 1970 per la posizione presa contro l'invasione sovietica della Cecoslovacchia. Dopo avere aderito al materialismo dialettico con *La théorie matérialiste de la connaissance* (1953), in cui concepisce ancora la conoscenza come rispecchiamento della realtà materiale, Garaudy in *Perspectives de l'homme* (1959) ed in *Marxisme du XX siècle* (1966) prende le distanze da tale concezione, proponendo un'interpretazione di Marx in chiave fichtiana, secondo la quale **l'uomo è ciò che egli stesso si fa**, ossia non è predeterminato da un'essenza umana definita dalla teologia o dall'antropologia, ma è libero di autodeterminarsi secondo la sua volontà.

Nella situazione attuale, secondo Garaudy, l'uomo è alienato, e una delle espressioni di tale alienazione è anche la religione, cioè la fede in un Dio trascendente. Tuttavia la religione, a differenza dalle altre forme di alienazione (per esempio quella economica, rappresentata dall'organizzazione capitalistica del lavoro), esprime anche l'esigenza di superare l'alienazione, specialmente nella sua componente «apocalittica» e rivoluzionaria. Perciò, ha sostenuto Garaudy nell'opera *De l'anathème au dialogue* (*Dall'anatema al dialogo*, 1965), tra **marxismo e cristianesimo** si deve instaurare non solo un dialogo, ma una vera e propria cooperazione in vista del comune intento rivoluzionario, che è la realizzazione dell'uomo totale.

La condizione di tale collaborazione, tuttavia, è che entrambe le posizioni si liberino di quanto vi è in ciascuna di accidentale, ossia nel marxismo il dogma del materialismo dialettico, e nel cristianesimo i dogmi del peccato originale e dell'incarnazione. Anzi, nell'opera *Parole d'homme* (*Parola di uomo*, 1975) Garaudy è giunto ad affermare «io sono cristiano», intendendo però esprimere con queste parole semplicemente una generica fede nell'uomo che si autocrea. Più recentemente egli ha dichiarato pubblicamente di essersi convertito alla **religione musulmana**, scorgendo in quest'ultima una fede più libera da dogmi di quanto lo sia il cristianesimo e più decisamente orientata del cristianesimo verso una rivoluzione di tipo politico-sociale.

Il marxismo antiumanistico di Althusser

L'ultima forma assunta dal marxismo in Francia è quella che si può definire «antiumanistica» sviluppata da **Louis Althusser** (1918-1990), allievo dell'epistemologo Gaston Bachelard e professore all'Ecole Normale Supérieure di Parigi, autore di *Pour Marx* (*Per Marx*, 1965), *Lénine et la philosophie* (1968), *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (*Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, 1974) e *Eléments d'autocritique* (1974), nonché promotore della raccolta, in collaborazione con altri, *Lire le «Capital»* (*Leggere il «Capitale»*, 1965), che è un commento a *Il Capitale* di Marx. Gli ultimi anni della sua vita sono stati funestati da una grave forma di pazzia, che lo ha portato all'uxoricidio.

Secondo Althusser, le prime opere di Marx, compresi i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cioè quelle a carattere più umanistico, appartengono solo alla preistoria del marxismo, perché sono largamente influenzate dall'umanesimo comunitario di Feuerbach, il quale non ha nulla a che fare con l'autentico pensiero di Marx. Non è un caso, infatti, che lo stesso Marx non abbia mai voluto pubblicarle. Il vero pensiero di Marx, secondo Althusser, si manifesta solo nelle opere posteriori al 1845, l'anno della **rottura epistemologica** (espressione desunta da Bachelard), cioè dell'inizio di una nuova visione scientifica della realtà. Queste sono anzitutto le *Tesi su Feuerbach* e l'*Ideologia tedesca*, dove Marx critica Feuerbach, ma poi soprattutto *Il Capitale*,

dove egli propone la sua analisi scientifica della società, abbandonando non solo l'umanesimo di Feuerbach, ma anche la dialettica di Hegel, in particolare la concezione hegeliana della contraddizione.

La contraddizione fondamentale della società capitalistica messa in luce da Marx, secondo Althusser, non è la scissione di un'unità originaria, ovvero un'alienazione, come sosteneva Hegel, ma è una contraddizione strutturale tra capitale e lavoro, di natura essenzialmente economica. Questa contraddizione è determinante rispetto a tutte le altre presenti nella società capitalistica, anche se a volte può essere essa stessa «determinata in sovrappiù» da altre forme di contraddizione, che tuttavia rimangono secondarie; perciò Althusser l'ha chiamata **contraddizione surdeterminata**.

Non è vero dunque, secondo Althusser, che il marxismo derivi da Hegel, o che sia il risultato di un rovesciamento della dialettica hegeliana, la quale, essendo un circolo, anzi un circolo di circoli, anche se rovesciata resterebbe sempre la stessa. L'unica cosa in comune che Marx ha con Hegel è la teoria di un **processo senza soggetto**, dove il processo della storia non ha nemmeno più la teleologia intrinseca ammessa da Hegel, ma è semplicemente il risultato del «modo di produzione». La filosofia, in questa prospettiva, ha solo il compito di distinguere ciò che è analisi scientifica da ciò che è soltanto ideologia, in modo da contribuire sul piano teorico al successo della lotta di classe. Essa in tal modo si configura come una vera e propria «**pratica teorica**». Nei suoi ultimi scritti, tuttavia, Althusser ha attenuato il carattere scientistico della sua posizione, sottolineando sempre più il ruolo politico della filosofia.

CAPITOLO **11**

LE FILOSOFIE DI ISPIRAZIONE CRISTIANA, LE NUOVE TEOLOGIE E LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

1 LA NEOSCOLASTICA

Con «Neoscolastica», termine che fu introdotto da Mercier, si intende un ampio movimento di ripresa e di rinnovamento della tradizione della Scolastica medievale, che caratterizzò la filosofia e il pensiero cattolici a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento, e che è continuato anche nel nostro secolo, si può dire fino al Concilio Vaticano II. Le ragioni che ne motivarono la genesi furono molteplici, ma nel complesso la Neoscolastica può essere considerata come una reazione del pensiero cattolico contro la secolarizzazione moderna dell'immagine del mondo ad opera della scienza e della filosofia. Fu il tentativo di dare alla cattolicità un sistema filosofico organico che, contro le varie concezioni laicistiche, illuministiche, materialistiche e positivistiche, recuperasse il valore speculativo dei grandi sistemi della Scolastica. Vi fu in particolare una **ripresa dei sistemi filosofici di Tommaso d'Aquino** (ad opera dei domenicani), di **Suárez** (ad opera dei gesuiti) e di **Duns Scoto** (ad opera dei francescani).

Un primo fattore importante che preparò la genesi del movimento neoscolastico può essere considerato il ripristino, nel 1814, della Compagnia di Gesù, che era stata sciolta nel 1773, e quindi la fondazione, nel 1849, della «Civiltà Cattolica», l'importante periodico della stessa Compagnia. La nascita e lo sviluppo della Neoscolastica furono poi direttamente sostenuti dalla Chiesa cattolica, che se ne fece promotrice con interventi dottrinali e istituzionali. L'incentivo determinante fu senza dubbio il riconoscimento papale espresso con l'enciclica *Aeterni Patris*, del 4 agosto 1879, con la quale Leone XIII, attraverso la ripresa della Scolastica, intendeva rilanciare la cultura cattolica e scuoterla dall'atteggiamento di difesa passiva in cui i progressi del pensiero laico e liberale l'avevano costretta. Leone XIII diede pure inizio a una grande edizione delle opere complete di Tommaso d'Aquino, il cui primo volume apparve nel 1887 (l'edizione, dopo il promettente avvio, procedette tra lentezze e interruzioni, ed è oggi ancora in corso). Un nuovo incitamento alla ripresa della tradizione scolastica venne dalla condanna del «modernismo», cioè di quella corrente del pensiero cattolico incline a recepire le innovazioni e le trasformazioni della modernità; tale condanna fu espressa nel 1907 da Pio X con l'enciclica *Pascendi* e con la bolla *Lamentabili*.

Il movimento neoscolastico si sviluppò specialmente nel mondo di lingua francese. Il centro più fiorente fu in Belgio, presso l'Institut Supérieur de Philosophie

di Lovanio, fondato nel 1894 contemporaneamente alla «Revue néoscholastique» (tutt'oggi esistente, ma con il nuovo nome di «Revue philosophique de Louvain»). In Francia la Neoscolastica si diffuse nei numerosi istituti di formazione cattolica (Parigi, Angers, Lione, Lilla, Tolosa) e negli studentati dei domenicani (Le Saulchoir) e dei gesuiti (Jersey, Vals e poi Chantilly); la rivista più prestigiosa fu qui la «Revue thomiste» (dal 1893). In Italia il pensiero neoscolastico fu coltivato anzitutto a Roma, nella Pontificia Università Gregoriana, presso l'Angelicum, nella Pontificia Università Lateranense, ma centri importanti furono – agli inizi – il Collegio Alberoni in Piacenza, e successivamente l'Istituto di Quaracchi (O.F.M.), l'Aloisianum (S.J.) di Gallarate, e soprattutto l'università cattolica del S. Cuore di Milano (dove dal 1909 si pubblica la «Rivista di filosofia neoscolastica»). In Germania furono baluardi dell'ortodossia neoscolastica le università di Münster e l'istituto teologico di Eichstätt. In Spagna, le università di Salamanca (O.P.) e di Comillas (S.J., poi trasferita a Madrid). Possono infine essere ricordate l'università cattolica di Nimega, nei Paesi Bassi, e quella di Friburgo (con la rivista «Divus Thomas») in Svizzera. La Neoscolastica ebbe i suoi sviluppi anche oltreoceano: negli Stati Uniti, nelle università di Notre-Dame e di Washington (con le riviste «New Scholasticism», dal 1927, e «The Thomist», dal 1939), in Canada nell'università di Laval a Québec e presso l'Institute of Medieval Studies di Toronto (fondato nel 1929 da E. Gilson).

Si può dire che il movimento neoscolastico, e i suoi ultimi effetti, siano arrivati sino ai nostri giorni: ancora nel 1950, con l'enciclica *Humani Generis*, Pio XII ribadiva la centralità per la Chiesa cattolica della filosofia scolastica. Con il Concilio Vaticano II (1962-65), pur senza un pronunciamento esplicito in campo filosofico, si è invece avuta un'apertura della Chiesa cattolica nei confronti dei fermenti culturali e filosofici del mondo contemporaneo. Venuto meno l'arroccamento nel neotomismo, il quale, perduta la carica innovativa degli inizi, era vieppiù diventato il baluardo del conservatorismo dottrinale, si aprivano per il pensiero cattolico le vie verso una pluralità di orientamenti speculativi che, insieme a molti altri fattori, hanno progressivamente portato alla crisi della filosofia neoscolastica. Così, nel discorso per il centenario della *Aeterni Patris* (1979), Giovanni Paolo II, pur ribadendo la preferenza della Chiesa cattolica per il tomismo, ha riconosciuto l'esistenza di un pluralismo di orientamenti filosofici «degni di attenzione e di rispetto», con i quali il pensiero di ispirazione cattolica non può non confrontarsi.

La Neoscolastica di Lovanio (Mercier, Maréchal)

Centro particolarmente attivo nel promuovere lo sviluppo della filosofia neoscolastica fu l'università cattolica di Lovanio. Decisiva fu qui l'iniziativa di **Désiré Mercier** (1851-1926), che fu arcivescovo nella vicina Mechelen (Malines), poi primate della Chiesa belga e cardinale.

Già durante il suo insegnamento nel seminario di Mechelen (che tenne a partire dal 1877), egli si prefisse di ricostruire sistematicamente la dottrina di s. Tommaso confrontandola criticamente con la filosofia moderna, in particolare con la gnoseologia criticistica e con il positivismo, e si ispirò per questo al primo neotomismo italiano. Nominato nel 1882 professore di filosofia tomista nell'università di Lovanio, fu poi a Roma, presso Leone XIII, stabilendo contatti con i maggiori neotomisti italiani. A Lovanio, con i suoi corsi di filosofia tomistica, con la fondazione della Società filosofica (1888), dell'Institut Supérieur de Philosophie

e della «Revue néoscholastique» (1894), rappresentò il punto di riferimento per un'intera schiera di allievi che formarono una delle più fiorenti scuole della Neoscolastica europea (Désiré Nys, Maurice de Wulf, Charles Sentroul, Louis de Raeymaeker e altri ancora).

Mercier espose la dottrina neotomista soprattutto in corsi universitari tenuti in francese (anziché in latino) col titolo generale di *Cours de philosophie de st. Thomas d'Aquin*. Egli si concentra specialmente su alcuni problemi fondamentali risultanti dall'esigenza di rinnovare la filosofia tomistica nel confronto con il pensiero moderno, da Cartesio a Kant. Si tratta anzitutto del problema del conoscere, nel suo rapporto con l'essere conosciuto, quindi del problema della verità e dei suoi criteri (affrontato nella cosiddetta «**criteriologia**»), e del problema di stabilire la giusta relazione tra gnoseologia e ontologia. Di tutto ciò Mercier tratta nella sua opera più nota, nata dai corsi universitari, cioè la *Théorie de la connaissance certaine* (*Teoria della conoscenza certa*, 1885), poi ripubblicata col nuovo titolo *Du fondement de la certitude* (*Del fondamento della certezza*, 1889) e infine con quello definitivo di *Critériologie générale ou traité générale de la certitude* (*Criteriologia generale o trattato generale della certezza*, 1899). In essa egli si preoccupa di trovare i criteri che rendono possibile l'oggettività del conoscere, indipendentemente dalla realtà conosciuta, cioè la validità dei giudizi analitici (tra i quali Mercier include, a differenza di Kant, i giudizi matematici), e quindi l'oggettività della corrispondenza tra l'ordine dell'idealità e quello della realtà, tra il pensiero e le cose. Contro la filosofia moderna, ma recependone i problemi, Mercier si fece assertore di un **realismo gnoseologico** nel quale, pur affermando il primato dell'essere sul conoscere, si concentrava a tal punto sulle condizioni conoscitive che, come parve ad alcuni neoscolastici quali Gilson e Masnovo, finì col fare troppe concessioni alla moderna «filosofia del soggetto». Su tale realismo gnoseologico egli basa poi la sua metafisica, nella quale parte dal principio fondamentale fornito dalla «terra ferma dell'esperienza».

Una parte importante nel sistema di Mercier è occupata dalla logica e soprattutto dalla psicologia. In questo campo, con *Les origines de la psychologie contemporaine* (*Le origini della psicologia contemporanea*, 1897), Mercier mostra una particolare attenzione per gli sviluppi della psicologia scientifica del suo tempo, della quale intende fare propri i risultati, senza tuttavia rinunciare alla concezione metafisica dell'anima, concepita come sostanza individuale razionale e immortale.

Sempre a Lovanio fu attivo il gesuita **Joseph Maréchal** (1878-1944), che insegnò ai propri confratelli dapprima psicologia e successivamente, dal 1919 al 1935 (quando, per ragioni di salute, lasciò l'insegnamento), storia della filosofia. Il suo pensiero, diffusosi anche in Germania, ebbe una notevole influenza e portò alla formazione di una vera e propria scuola. Esso è esposto nella sua opera maggiore *Le point de départ de la métaphysique* (*Il punto di partenza della metafisica*, 1923-47) e si caratterizza per lo sforzo di applicare alla trattazione della problematica metafisica della scolastica aristotelico-tomistica il **metodo trascendentale** desunto da Kant, precisando che però non si tratta soltanto di indagare intorno alle condizioni logiche della possibilità del conoscere, bensì di portare alla luce quella «dinamica dello spirito umano» che precede ogni atto di conoscenza e di volontà, e in virtù della quale l'uomo produce un'**anticipazione ontologica** dell'ente come tale e dell'ente in quanto ente sommo.

La Neoscolastica in Francia (Maritain, Gilson)

In Francia la Neoscolastica produsse un notevole rinnovamento degli studi sul pensiero di s. Tommaso e, in generale, sul Medioevo, vantando tra i propri ranghi figure di medievisti come i due domenicani Pierre Mandonnet (1858-1936), fondatore nel 1893 della «Revue thomiste» e nel 1924 del «Bulletin thomiste», e Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948). Sotto il profilo speculativo le personalità di maggiore spicco del pensiero neotomistico francese furono Maritain e Gilson.

Jacques Maritain (1882-1973), nato a Parigi, studiò alla Sorbona e al Collège de France (con Bergson) e conseguì l'aggregazione in filosofia nel 1905. Nel 1906, per influenza di Léon Bloy, si convertì con la moglie Raissa al cattolicesimo. Dal 1906 al 1908 studiò biologia a Heidelberg (con il vitalista Hans Driesch) e nel 1914 fu nominato professore di filosofia presso l'Institut catholique di Parigi. Tra il 1939 e il 1945, durante l'occupazione tedesca della Francia, fu negli Stati Uniti, dove insegnò nella Columbia University di New York e a Princeton. Dal 1945 al 1948 fu ambasciatore francese in Vaticano, dal 1948 al 1956 professore a Princeton. Morì nel convento dei «Petits frères de Jésus» presso Tolosa.

Le sue opere filosofiche principali sono *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (*Distinguere per unire o i gradi del sapere*, 1932), *Sept leçons sur l'être* (*Sette lezioni sull'essere*, 1934), *Science et sagesse* (*Scienza e sapienza*, 1935), *Humanisme intégral* (*Umanesimo integrale*, 1936), *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (*I diritti umani e la legge naturale*, 1942), *Christianisme et démocratie* (*Cristianesimo e democrazia*, 1943), *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (*Nove lezioni sui princìpi primi della filosofia morale*, 1951), *Man and the State* (*L'uomo e lo Stato*, 1951), *La philosophie morale* (*La filosofia morale*, 1960), *Le paysan de la Garonne* (*Il contadino della Garonna*, 1966).

Dopo un iniziale interesse per il pensiero bergsoniano e per il naturalismo vitalistico, Maritain dedicò la propria attività di pensatore a una riformulazione moderna dei capisaldi del tomismo, contribuendo in maniera decisiva e originale – con sensibilità per le questioni religiose, culturali, etico-politiche e sociali del nostro tempo – al rinnovamento del pensiero scolastico e cattolico.

Nella propria **gnoseologia integrale** Maritain intende valorizzare tutti i gradi del sapere, distinguendoli nella loro rispettiva autonomia, ma al tempo stesso integrandoli in una prospettiva filosofica unitaria. È questo il programma della sua opera filosofica fondamentale *Distinguere per unire o i gradi del sapere*, completata da *Scienza e sapienza*. Una prima distinzione è quella tra il **sapere speculativo**, che mira a cogliere l'essere nella sua intelligibilità, e il **sapere pratico**, che concerne invece la prassi. Maritain distingue poi tra «scienza» e «filosofia» come due modi diversi di concettualizzare la realtà; e tale distinzione viene in luce specialmente quando la filosofia è intesa nel senso alto di «metafisica». La scienza ha un duplice carattere: è da un lato empirica, dall'altro formale, cioè matematica; essa descrive dunque la realtà da un punto di vista «empiriologico-matematico». La filosofia si distingue dalla scienza, non per la diversità di oggetto, bensì per la diversa prospettiva in cui lo considera, e che mira a coglierlo sotto l'aspetto della sua «intelligibilità ontologica». Scienza e filosofia non si escludono l'un l'altra, ma, al contrario, si integrano reciprocamente.

Riprendendo la dottrina dell'essere aristotelico-tomistica, Maritain considera l'essere come strutturato secondo potenza e atto, sostanza e accidente, essenza ed esistenza. Egli distingue inoltre, secondo la tradizione tomistica, tra l'essere contingente, causato nella sua esistenza, e l'essere infinito, sussistente per sé, *causa sui*,

identità di essenza ed esistenza, identificato con Dio. La conoscenza dell'essere è data da una intuizione metafisica che coglie sia l'essere in quanto tale, cioè la sua essenza, sia l'esistenza dell'esistente singolo, cioè l'ente nella sua concretezza. Un particolare valore è dato al principio dell'**analogia** quale legge che governa la somiglianza, ma anche le differenze tra gli enti, dunque la loro molteplicità ma anche la loro unità. La filosofia è concepita non come un sapere descrittivo neutro, ma come una virtù, come una forma di **sapienza**, la quale viene integrata dalla «sapienza teologica», che è riflessione razionale guidata dalla rivelazione, e dalla «sapienza mistica», che è un modo soprannaturale di partecipare, mediante la grazia, alla vita divina.

Per quanto riguarda il sapere pratico, Maritain vi ha dedicato un'attenzione speciale, anche per l'importanza che i problemi dell'etica e della politica hanno assunto nel mondo moderno. La filosofia morale è da lui concepita come **scienza pratica**, cioè come sapere che ha validità scientifica e al tempo stesso mira a un «operabile». Esso infatti studia l'**agire** umano avendo come fine il bene dell'uomo, e va per questo tenuto distinto dalla tecnica, che è connessa al **fare** e che ha per fine la produzione di oggetti fattibili. Ora, la scienza pratica è sì inizialmente autonoma, in quanto si dà un sistema di princìpi ricavati razionalmente senza ricorso alla rivelazione. Ma una filosofia morale di questo tipo, che si contenesse entro i limiti della ragione naturale, sarebbe per Maritain insufficiente. Essa deve invece servirsi di determinate cognizioni e asserzioni relative alla natura umana derivanti dalla rivelazione, e in tal senso è dipendente dalla teologia.

Una vasta eco ha avuto il pensiero sociale e politico di Maritain, esposto soprattutto in *Umanesimo integrale* e in *L'uomo e lo Stato*. Contro i tipi di società fondati su una concezione riduttiva dell'uomo, come il comunismo e il liberalismo, Maritain delinea l'«ideale storico concreto» di una **comunità politica** il cui fine è lo sviluppo integrale della **persona umana**. In tal senso Maritain propone un superamento della separazione moderna tra la società civile, apolitica, e lo Stato inteso come mero apparato amministrativo del potere. Nella stessa direzione, inoltre, egli ha nettamente criticato il moderno concetto di **sovranità** assoluta dello Stato, affermatosi a partire da Bodin, sostenendo che né lo Stato, né il corpo politico, né il popolo sono sovrani in senso assoluto, ma che Dio è la fonte della sovranità di cui il popolo investe uomini e istituzioni. Con ciò egli non intende ritornare a una concezione sacrale, teocratica, della politica. Stato e Chiesa costituiscono due ordini diversi, autonomi l'uno rispetto all'altro. Lo Stato è concepito come laico, cioè come avente fini temporali autonomi; e qui Maritain si fa assertore di una concezione (non formalistica) di democrazia capace di realizzare in se stessa i valori morali della comunità politica, primo fra tutti quello della giustizia. Ma al tempo stesso lo Stato è integrabile nell'ordine spirituale, deve essere «cristianamente costituito», nel senso che la dimensione temporale non va considerata come dimensione assoluta e ultima, ma come un fine «infravalente» in vista di un fine ulteriore, quello spirituale.

Specialmente negli Stati Uniti d'America si è prestata attenzione anche all'estetica di Maritain, la quale, contro le estetiche irrazionalistiche, recupera la definizione dell'arte come *recta ratio factibilium*. In tal modo Maritain ridà valore alla dimensione razionale e intellettuale dell'attività artistica e cerca di spiegare come la ragione possa essere poetica, cioè creativa, e, sul fondamento della sua «connaturalità» con la realtà, unirsi all'elemento sensibile della bellezza.

Étienne Gilson (1884-1978), fondatore nel 1926 della rivista «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», fu apprezzato specialmente per i suoi studi sulla filosofia medievale (*La philosophie au Moyen Age*, 1922; *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932), nei quali cercò di mostrare, contro le esaltazioni storiografiche della novità e dell'originalità rappresentate dall'Umanesimo, dal Rinascimento e dal pensiero moderno, la loro dipendenza dalla tradizione scolastica precedente, della quale mise in evidenza la ricchezza e la profondità. In campo teoretico fu acuto interprete del tomismo e difensore di una metafisica razionalistica, contro il pericolo del fideismo anti-intellettualistico. Oltre a un'efficace introduzione al tomismo (*Le thomisme*, 1919), tra i suoi lavori teorici più significativi possono essere ricordati: *L'être et l'essence* (*L'essere e l'essenza*, 1948), in cui egli attribuisce a s. Tommaso la scoperta dell'importanza metafisica della distinzione tra essenza ed esistenza, ignorata da Aristotele, *Eléments de philosophie chrétienne* (*Elementi di filosofia cristiana*, 1960), *Le philosophe et la théologie* (*Il filosofo e la teologia*, 1960), *La société de masse et sa culture* (*La società di massa e la sua cultura*, 1967), *L'athéisme difficile* (*L'ateismo difficile*, 1979).

La Neoscolastica italiana

Gli inizi del movimento neoscolastico in Italia risalgono a molto prima della *Aeterni Patris*, con la quale esso fu ufficialmente accolto dalla Chiesa cattolica. Pionieri della ripresa del pensiero di s. Tommaso furono: il canonico Vincenzo Buzzetti (1777-1824), che insegnò nel seminario di Piacenza, creandovi il primo centro neotomista, dove furono suoi allievi i fratelli Domenico (1790-1880) e Serafino Sordi (1793-1865), entrati poi nella Compagnia di Gesù; il canonico napoletano Gaetano Sanseverino (1811-1865), autore di una *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* (1862-67), che insegnò nel seminario arcivescovile della propria città e fondò la «Biblioteca cattolica», la rivista «Scienza e fede» e l'Accademia di filosofia tomistica; il gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), che fu redattore della «Civiltà Cattolica»; il gesuita Giovanni Cornoldi (1822-1892), avversario di Rosmini, fondatore delle accademie tomiste di Bologna e di Roma; infine Tommaso Maria Zigliara (1833-1893), che, tra le altre cose, curò il primo volume dell'edizione leonina delle opere di s. Tommaso.

Nel nostro secolo il centro italiano di Neoscolastica più prestigioso divenne Milano, dove il francescano Agostino Gemelli (1878-1959), pur non essendo filosofo, ma medico e psicologo, fondò nel 1909 la «Rivista di filosofia neoscolastica» e nel 1921 l'università cattolica del S. Cuore. Gli esponenti più importanti della Neoscolastica milanese furono: Francesco Olgiati (1886-1962), che studiò soprattutto la filosofia moderna, e Amato Masnovo (1880-1955), che si occupò del pensiero medievale e diede una prima ricostruzione storica del movimento neoscolastico. Nelle loro posizioni teoretiche, contro l'inclinazione della Neoscolastica lovaniense a recepire lo gnoseologismo e il fenomenismo della filosofia moderna, nei quali il concetto, da *id quo cognoscitur*, diventa *id quod cognoscitur*, essi difesero il realismo classico e il primato dell'essere sul conoscere. Vi fu poi il veronese Giuseppe Zamboni (1875-1950), docente alla Cattolica di «criteriologia e gnoseologia», che nella sua concezione neoscolastica non muove da un punto di partenza ontologico e metafisico, quale la nozione di essere, bensì dall'analisi gnoseologica dei fondamenti del conoscere.

Il pensatore più acuto e originale della Neoscolastica milanese fu **Gustavo Bontadini** (1903-1990), che attraverso l'interpretazione della filosofia moderna come sto-

ria dello «gnoseologismo», cioè del primato del conoscere sull'essere, mostra come si imponga alla filosofia contemporanea il compito di recuperare la metafisica classica, cioè, appunto, il primato dell'essere sul conoscere. Questo per «salvare i fenomeni», ossia per sciogliere l'apparente contraddittorietà del divenire delle cose (che, in quanto divenienti, ora sono ed ora non sono) risalendo a un principio trascendente. Dal che, cioè dalla contraddittorietà del divenire, il suo allievo più originale, **Emanuele Severino** (n. 1929), ha ricavato, anziché l'istanza metempirica di un principio trascendente, la negazione del divenire stesso e quindi l'affermazione dell'eternità di tutte le cose, approdando a una filosofia neoparmenidea condannata ufficialmente dalla Chiesa. Possono essere ricordati anche Sofia Vanni Rovighi (1908-1990), distintasi specialmente per i suoi studi di storia della filosofia, e Cornelio Fabro (1911-1995), studioso di filosofia moderna e contemporanea, che ha tradotto e fatto conoscere Kierkegaard in Italia.

Un interlocutore privilegiato della Neoscolastica milanese, pur senza essere neoscolastico, fu Marino Gentile (1906-1991), la cui opera principale è il *Trattato di filosofia* (1987). Egli ha proposto un richiamo alla metafisica classica, radicato in due intuizioni fondamentali, ossia l'idea che la filosofia è «un domandare tutto ch'è un tutto domandare», cioè «problematicità pura», e che essa si struttura come «intelligenza dell'esperienza». Nello sviluppare queste intuizioni Gentile ha prestato particolare attenzione al pensiero aristotelico, secondo la prospettiva genetica inaugurata da Werner Jaeger, nella quale viene accentuata, contro la sistematizzazione scolastica, l'apertura ai problemi. In ragione di tale riferimento ad Aristotele, Gentile ha preso le distanze dalla Neoscolastica; ma ha criticato anche il «problematicismo» sviluppato all'interno della scuola neoidealistica da Ugo Spirito (1896-1979). In Spirito, infatti, il domandare assume il carattere di un atteggiamento definitivo, quindi dogmatico, per la rigida volontà di mantenere tutto in questione, anche il domandare stesso: la problematicità, originariamente condizione di apertura, finisce paradossalmente per diventare assioma di chiusura, diventa problematicismo. Consapevole di quest'aporia, la problematicità «pura» intende invece mantenersi aperta alla possibilità della risposta e dello sviluppo sistematico. In effetti, l'esigenza della problematizzazione fa sì che il dato, il «che», non possa essere assunto nella sua immediatezza come qualcosa di conchiuso, ed esige che se ne ricerchi la ragione, il «perché», in modo che la conoscenza del «che» si trasformi attraverso la problematizzazione nel sapere del «per che», passando dalla potenza del problema all'atto del sistema, ovvero dalla potenzialità dell'esperienza all'attualità dell'intelligenza.

La Neoscolastica tedesca

Gli inizi del movimento neoscolastico in Germania furono caratterizzati dallo scontro con la «Scuola cattolica di Tubinga», specialmente con G. Hermes, A. Günther e J. Froschhammer, la quale rivendicava l'importanza dell'idealismo di Hegel e di Schelling per la teologia. La condanna nel 1857 della dottrina di Günther da parte della Chiesa fu in Germania la prima presa di posizione ufficiale in favore della Neoscolastica. Essa ebbe in **Joseph Kleutgen** (1811-1883) il suo principale esponente, al quale si deve probabilmente il primo abbozzo dell'*Aeterni Patris*. Kleutgen fu autore di molte opere, tra le quali la più importante è la *Philosophie*

der Vorzeit verteidigt (1860-63), che fu subito tradotta col titolo *La filosofia antica esposta e difesa* (1866-68).

Quanto agli sviluppi successivi della Neoscolastica tedesca, si può dire che essa contò tra le proprie fila storici del pensiero medievale di altissimo livello, che con le loro ricerche e le loro edizioni di testi inediti rivoluzionarono l'immagine del Medioevo. I più importanti sono **Clemens Baeumker** (1853-1924) e **Martin Grabmann** (1875-1949). Sul piano speculativo, tra i caratteri specifici della Neoscolastica tedesca va segnalato che essa ha dato luogo a vari tentativi di sintesi, o di ibridamento, tra il pensiero di Tommaso d'Aquino e indirizzi filosofici contemporanei. Oltre a Brentano e al suo allievo neotomista Georg von Hertling, attivi a cavallo tra Ottocento e Novecento, si possono qui ricordare come rappresentativi in tal senso per il nostro secolo i vari connubi tra Neoscolastica e fenomenologia (Erich Przywara, Edith Stein, Joseph Pieper) oppure quello tra neotomismo o neosuarezismo e pensiero heideggeriano (Gustav Siewerth, Johannes Baptist Lotz, Max Müller).

2 LO SPIRITUALISMO CRISTIANO E IL PERSONALISMO

Lo spiritualismo (Le Senne, Lavelle)

Come paradigmi di una filosofia cristiana alternativa, anzi, opposta alla Neoscolastica, possono essere considerati lo spiritualismo e il personalismo, che ebbero le loro espressioni più conosciute in Francia. Lo spiritualismo francese, che poteva rifarsi alla tradizione nazionale dell'interiorismo, risalente a Maine de Biran e a Pascal, e rifiorita in reazione al clima positivistico, ebbe il suo punto di riferimento nella collana di studi filosofici «Philosophie de l'esprit», fondata nel 1934 da Lavelle e Le Senne, alla quale collaborò anche Marcel. Sensibile al problema dell'esistenza umana, nella sua unicità e non oggettivabilità, e protesa al tempo stesso a coglierne la tensione etica e metafisica verso i valori e l'Assoluto, la «filosofia dello spirito» fu vicina all'esistenzialismo teistico, al personalismo e alla filosofia dei valori.

René Le Senne (1882-1954), che fu filosofo e psicologo e insegnò alla Sorbona, scrisse numerose opere, tra le quali le principali sono: *Introduction à la philosophie* (*Introduzione alla filosofia*, 1925), *Le devoir* (*Il dovere*, 1930), *Le mensonge et le caractère* (*La menzogna e il carattere*, 1930), *Obstacle et Valeur* (*Ostacolo e valore*, 1934), *Traité de morale générale* (*Trattato di morale generale*, 1942), *Traité de caractérologie* (*Trattato di caratterologia*, 1946), *La destinée personnelle* (*Il destino personale*, 1951), *La découverte de Dieu* (*La scoperta di Dio*, 1955). Nella propria filosofia «ideo-esistenziale» egli propone un'analisi dell'esistenza umana nella quale l'esigenza del dover essere viene ancorata e fondata in una metafisica dello spirito. Se l'esperienza dell'**ostacolo** (*obstacle*) e della **incrinatura** (*fêlure*) che caratterizza la nostra esistenza impedisce gli ottimismi idealistici, non per questo essa ci deve chiudere per contraccolpo nel pessimismo: nella coscienza dei nostri limiti, questi ultimi possono diventare i segnali umbratili e mobili della presenza impalpabile, ma certa e incontrovertibile, del valore e della trascendenza ai quali tendere. Anziché cedere e naufragare di fronte alla contraddizione, al dolore e agli innumerevoli ostacoli che l'esistenza gli pone dinanzi, l'uomo deve aspirare a ricomporre le lacerazioni della finitudine nella vita dello spirito e aprirsi verso l'Assoluto.

Louis Lavelle (1883-1951), professore alla Sorbona e al Collège de France, scrisse tra l'altro: *La dialectique de l'éternel présent*, suddivisa in tre volumi: *De l'être*, 1928, *De l'acte*, 1937, *Du temps et de l'éternité*, 1945; *La conscience de soi* (*La coscienza di sé*, 1933), *La présence totale* (*La presenza totale*, 1934), *Le moi et son destin* (*L'io e il suo destino*, 1936), *Traité des valeurs* (*Trattato dei valori*, 1951-55). In queste opere egli sviluppò una «**filosofia dello spirito**». Essa è da un lato intesa come ontologia, giacché il suo compito fondamentale è la ricerca dell'Essere, ma nello stesso tempo tale ricerca si serve dell'analisi interiore e di altre componenti tipiche della tradizione dello spiritualismo francese, avvicinandosi inoltre alla problematica dell'esistenzialismo teistico. L'Essere, determinato univocamente, viene concepito da Le Senne come l'Assoluto, l'Uno, il Tutto, e si manifesta alla coscienza nell'esperienza spirituale interiore, nella quale l'uomo può partecipare di esso pur essendo inscritto, in quanto corporeità, nella fatticità spazio-temporale. In quella che Lavelle chiama **dialettica della partecipazione**, quel particolare ente che è l'uomo, e che in quanto esistente nello spazio e nel tempo è distaccato dall'Essere, ha la possibilità, attraverso la libertà, di unirsi all'Essere.

Il personalismo (Mounier)

Quanto al **personalismo**, esso indica una concezione filosofica che fa della **persona umana** il proprio principio fondamentale. In realtà, il termine si trova impiegato già nei discorsi *Sulla religione* di Schleiermacher per designare la concezione di Dio come persona, ma nel senso summenzionato fu usato per la prima volta da Ch. Renouvier per denominare la propria filosofia, incentrata appunto sul concetto di persona (concepita non come «sostanza», ma come «relazione»). Attraverso l'influenza che il pensiero di Renouvier esercitò su James, il personalismo fu recepito in America, dove fu sostenuto dallo psicologo W. Stern, poi nell'ambito del neoidealismo da J. Royce e W.E. Hocking, e quindi, in contrapposizione all'idea idealistica di Assoluto, da B.P. Bowne, G.H. Howison, R.T. Flewelling e E.S. Brightman, gruppo al quale risale la fondazione nel 1919 della rivista «The Personalist».

In Europa, oltre che in Francia (nel menzionato Renouvier, nel suo allievo Hamelin e nell'esistenzialismo teistico di Berdjaev e di Marcel), spunti personalistici possono essere rintracciati anche in Germania, specialmente nell'etica dei valori di Max Scheler, che concepisce la persona come portatrice dei valori, e nella filosofia dialogica di Buber. Ma la formulazione vera e propria di un programma personalistico è dovuta a **Emmanuel Mounier** (1905-1950), per il quale il personalismo non fu solo una concezione filosofica, ma anche e soprattutto il programma etico, sociale e politico di una cultura cattolica militante.

Nato a Grenoble, studiò dapprima nella città natale con Jacques Chevalier, quindi alla Sorbona, divenendo professore di filosofia nei licei. Fu influenzato nella sua formazione dallo scrittore Charles Péguy, e venne in contatto con Marcel, Berdjaev e Maritain. Nel 1932 fondò la rivista «Esprit», che fu l'organo del movimento personalista. Nel 1935 raccolse vari saggi pubblicati nella rivista in quello che va considerato il manifesto del personalismo: *Révolution personnaliste et communautaire* (*Rivoluzione personalista e comunitaria*). Durante la guerra fu prima prigioniero dei tedeschi, poi, per la sua dichiarata opposizione al governo Pétain, fu incarcerato e processato, dovendosi rifugiare nella clandestinità fino alla fine del conflitto mondiale, allorquando ritornò a Parigi e riprese la pubblicazione della sua rivista. Tra le sue opere si possono ricordare: *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*

(*Dalla proprietà capitalistica alla proprietà umana*, 1936), *Manifeste au service du personnalisme* (*Manifesto al servizio del personalismo*, 1936), *Traité du caractère* (*Trattato del carattere*, 1946), *Qu'est-ce que le personnalisme?* (*Che cos'è il personalismo?*, 1947), *Le personnalisme* (*Il personalismo*, 1949).

Il programma personalista fu concepito da Mounier come la risposta del cristianesimo alla crisi della civiltà e dei suoi valori prodottasi in seguito alla prima guerra mondiale negli anni Venti e culminata nel crollo economico del 1929. Il personalismo è presentato come una «terza via» rispetto a quella dell'individualismo egoistico della tradizione liberale, fondato sul principio del denaro, e a quella opposta del collettivismo materialistico e ateo della tradizione marxista, fondato sull'idea di una società senza classi. Il rinnovamento auspicato da Mounier si configura come una «rivoluzione personalista e comunitaria» incentrata sull'idea della persona e sull'esigenza di un suo sviluppo integrale. La persona non è semplicemente l'individuo, né si riduce alla coscienza che il soggetto ha di se stesso, e nemmeno alla sola dimensione dell'esperienza esistenziale solipsisticamente intesa. **La persona è una realtà spirituale non oggettivabile, che è libertà e trascendenza**, che si apre cioè all'incontro con gli altri e alla tensione che proietta l'esistere verso il valore e l'Assoluto, ossia verso Dio. La persona così intesa si realizza pienamente nella comunità intesa come «persona di persone» o «persona collettiva», la cui unità può essere fondata solo sul principio dell'amore, e mai su interessi o coazioni esteriori. Pur non essendo di fatto realizzata nella storia, l'idea di tale comunità personale costituisce il «polo profetico», ossia il principio regolativo, sul quale deve orientarsi l'agire personale reale, cioè il «polo politico». La disposizione che si accompagna a tale agire è quella di un «ottimismo tragico», che trascende la dimensione drammatica dell'esistere in una fede e in una speranza che danno sostegno alla sua azione. Il programma di una rivoluzione personalistica e comunitaria, che mirava a conciliare Kierkegaard e Marx, fu avversato sia dal cattolicesimo conservatore, che vedeva in esso una pericolosa apertura a sinistra, sia dal comunismo materialistico, che non ne condivideva il ribellismo romantico contro la realtà dell'economia. Rappresentò però un significativo esempio della possibilità di un dialogo tra cristianesimo e marxismo.

Il personalismo e lo spiritualismo francesi furono recepiti con particolare attenzione in Italia, dove essi fornirono alla filosofia di ispirazione cristiana numerosi motivi per prendere le distanze dal neoidealismo gentiliano. Primo fra questi motivi fu la tematizzazione dello spirito non in termini di Assoluto, bensì nel senso della persona e dell'esistenza individuale, il che obbligò non solo a trasformare l'idea del pensiero come atto, ma anche il suo modo di rapportarsi all'essere conosciuto. Questa strada fu imboccata anzitutto da pensatori formatisi alla scuola di Gentile come Armando Carlini (1878-1959), Augusto Guzzo (1894-1986), Felice Battaglia (1902-1977), Michele Federico Sciacca (1908-1975); ma poi anche da pensatori che si rifacevano direttamente alla tradizione spiritualistica cristiana, come Luigi Stefanini (1891-1956), che pure aveva inizialmente aderito all'idealismo e che attraverso lo spiritualismo approdò al personalismo, Renato Lazzarini (1891-1974) e, tra le generazioni successive, Luigi Pareyson (1918-1991). Può essere considerato spiritualista cristiano, sia pure in un senso che lo avvicina più a un de Maistre che agli autori citati, anche Augusto Del Noce (1910-1989).

3 Le nuove teologie

Parallelamente alle profonde e rapide trasformazioni culturali che hanno segnato la storia delle idee e della cultura del Novecento, anche nel campo della speculazione teologica si sono avuti numerosi fermenti e sviluppi che hanno innescato un vasto processo di rinnovamento, quando non addirittura di rivoluzionamento, della teologia, prima in campo protestante, ma più recentemente anche in quello cattolico.

La teologia protestante

Oltre che dall'operato di alcune singole figure eccezionali – come quella di **Albert Schweitzer** (1875-1965), teologo, musicologo e medico missionario, insignito nel 1953 del primo Nobel per la pace – da un punto di vista strettamente speculativo la teologia protestante della prima metà del Novecento fu caratterizzata dall'affermarsi, contro la teologia del **protestantesimo liberale** del secolo precedente, della **teologia dialettica** o **teologia della crisi**, rappresentata specialmente da Barth, dal primo Bultmann, Emil Brunner, Friedrich Gogarten e Eduard Thurneysen.

La teologia del protestantesimo liberale, che più che essere un indirizzo unitario raccolse un insieme di orientamenti convergenti – i suoi più insigni esponenti furono Albrecht B. Ritschl (1822-1889) e il suo allievo Adolf von Harnack (1851-1930) –, si rifaceva specialmente a Schleiermacher e alla critica razionalistica della Bibbia (Strauß, Chr. Baur, Bauer), per sostenere che l'interpretazione del cristianesimo deve avvalersi dei metodi della filologia, della filosofia e della scienza, e che esiste una sostanziale conciliabilità tra fede e cultura; anzi, il contenuto della rivelazione cristiana proporrebbe un armonioso completamento della natura e della ragione dell'uomo. Rifacendosi invece a Kierkegaard, la teologia dialettica obiettò che queste tesi significavano una offesa della trascendenza divina e asserì, all'opposto, la radicale e abissale distanza che separa Dio dalle creature. **Dio è il «totalmente Altro»**, il *Deus absconditus* di cui la ragione umana non può sapere nulla e che essa non può dunque catturare nelle ragnatele del suo argomentare.

Questa posizione, con il recupero di Kierkegaard e della sua drammatica accentuazione della creaturalità e della finitudine umana, fu sostenuta soprattutto da **Karl Barth** (1886-1968), che, dopo un iniziale decennio di attività pastorale, insegnò teologia nelle università di Gottinga (1921), Münster (1925), Bonn (1930). Nel 1935 fu radiato dall'insegnamento per il suo impegno contro il nazionalsocialismo nella «Chiesa confessante». Passato allora a Basilea, vi insegnò – contemporaneamente a Jaspers, ma in aspra concorrenza con lui – fino al 1962.

L'attacco al razionalismo della teologia liberale fu portato da Barth anzitutto nel già ricordato commento alla *Lettera ai Romani* del 1919 (in edizione ampliata, 1922), che segna gli inizi dell'esistenzialismo tedesco. Intendendo ritornare allo spirito originario della Riforma, Barth sostiene **il carattere di rischio della fede**, il quale non può essere sorretto, mitigato o tolto dalla ragione e dalla cultura. A rigore, non è per Barth nemmeno possibile parlare di Dio, e il compito della teologia è unicamente quello di capire ciò che Dio, nella figura del Cristo, dice all'uomo di se stesso. In tal senso la teologia barthiana è una *theologia crucis*, una cristologia. In questo quadro si inserisce il lavoro di Barth su s. Anselmo (*Fides quaerens intellectum*, 1931), nel quale, accogliendo la prova ontologica quale unica possibile prova dell'esistenza di Dio, ma

solo in quanto essa si muove già entro la fede, egli critica radicalmente l'uso teologico della dottrina dell'*analogia entis*, cioè la possibilità di attribuire analogicamente a Dio delle caratteristiche partendo dalla conoscenza delle creature, e asserisce invece che Dio è conoscibile solo nella sua rivelazione per mezzo dell'*analogia fidei*. Queste tesi sono ulteriormente sviluppate in *Die Kirchliche Dogmatik* (*La dogmatica ecclesiale*), alla quale Barth iniziò a lavorare nel 1932, ma che rimase incompiuta.

Su di esse e sulla convinzione che il credente può avere come unica guida Cristo, e nessun'altra figura, forza o verità, Barth basò da un punto di vista dottrinale e confessionale la sua decisa opposizione al nazionalsocialismo e alla Chiesa protestante che vi aveva aderito, la cosiddetta «Chiesa del Reich» (*Reichskirche*). Per la «Chiesa confessante» (*Bekennende Kirche*), che svolse un ruolo di opposizione e resistenza al regime nazionalsocialista, egli formulò nel maggio 1934 la *Dichiarazione di Barmen* che portò poi, nel sinodo di Dahlem dell'ottobre 1934, alla rottura definitiva con la Chiesa del Reich.

Specialmente negli anni Cinquanta e Sessanta, le tesi di Barth ebbero una grande risonanza anche nell'ambito della teologia cattolica progressista, ma per la loro radicalità sollevarono, già nell'ambito della teologia dialettica e protestante, anche numerose critiche. Pur accogliendo la frattura tra ragione e fede, si affermò infatti l'esigenza di trovare un «punto di aggancio» tra la natura e la grazia e aprire la strada alla possibilità di una teologia naturale (Brunner), oppure si seguì la via dell'analisi dell'esistenza (Bultmann), o ancora si tematizzò la distanza tra Dio e l'uomo non in termini di un abisso bensì di una «correlazione» (Tillich), o infine si respinse decisamente il «positivismo della rivelazione» che le tesi di Barth introducevano (Bonhoeffer).

Rudolf Bultmann (1884-1976) è l'altra grande figura della teologia protestante nella prima metà del Novecento. Originario dei pressi di Oldenburg, dove compì gli studi ginnasiali insieme con Jaspers, fu poi libero docente a Marburgo (fino al 1916), quindi professore di teologia nelle università di Breslavia, Gießen e Marburgo (1921-51). Inizialmente, in *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (*La storia della tradizione sinottica*, 1921), egli aveva trattato il problema dell'esegesi biblica secondo il metodo della cosiddetta **storia delle forme** (*Formgeschichte*), utilizzato da K.L. Schmidt e M. Dibelius, che consisteva nel basare l'interpretazione del testo biblico riportandola alla sua forma letteraria (polemica, agiografica, apologetica, ecc.), per capire le intenzioni del suo autore, e al suo «posto nella vita» della comunità (*Sitz im Leben*), per ricostruire così l'immagine che la comunità originaria cristiana ebbe di Cristo.

Successivamente Bultmann collaborò con Barth e Gogarten alla rivista «Zwischen den Zeiten», l'organo della teologia dialettica, ma in seguito all'incontro con Heidegger, a Marburgo, si staccò da tale movimento e pervenne a una propria **analisi esistenziale** del fenomeno della fede, sviluppata specialmente nel primo volume di *Glauben und Verstehen* (*Fede e comprensione*, 1933-65). Essa ebbe, anche dopo la guerra, specie negli anni Sessanta, una vasta risonanza, ma fu altresì criticata dalla teologia conservatrice perché, si disse, sopravvalutava la componente antropologica. Secondo un'impostazione vicinissima a quella del primo Heidegger, Bultmann tematizza in effetti la struttura temporale dell'esistenza umana, cercando di mostrare come quest'ultima, nell'aprirsi al futuro, attraverso il precorrimento della morte, ha la pos-

sibilità di sottrarsi all'inautenticità in cui ognora tende a cadere, attuandosi in quanto esistenza autentica. Fede e non-fede, cioè grazia e peccato, vengono interpretate rispettivamente come modo dell'esistenza autentica e inautentica. Solo nell'esistenza autentica l'uomo può corrispondere all'«evento salvifico» con la decisione autentica a cui egli è chiamato da Dio nella figura di Cristo.

Grande risonanza ebbe l'opera *Neues Testament und Mythologie* (*Nuovo Testamento e mitologia*, 1941), nella quale Bultmann affermava l'esigenza di una **demitizzazione** (*Entmythologisierung*) del messaggio del Nuovo Testamento. Per Bultmann l'involucro mitologico di cui il racconto biblico è evidentemente ricoperto è una forma inessenziale rispetto al contenuto sostanziale che esso trasmette. Ma non si tratta tanto di eliminare tale involucro mitologico, bensì di esaminarlo nelle intenzioni che esso esprime per riportarlo al contenuto autentico del suo annuncio (*kèrygma*). Intorno alla tesi di Bultmann si accese un vasto e vivace dibattito, ma non mancarono nemmeno le reazioni scandalizzate, tanto che la Chiesa evangelica valutò la possibilità di provvedimenti disciplinari nei suoi confronti, che alla fine non furono però presi anche per l'intervento in suo favore di Barth.

Altra eminente figura della teologia dialettica fu **Friedrich Gogarten** (1887-1967), il quale, dall'esperienza della crisi dei primi decenni del secolo, maturò il programma di una rifondazione del luteranesimo, formulato nell'articolo *Zwischen den Zeiten* (*Fra i tempi*, 1920). Esso divenne il titolo della rivista, durata dal 1922 al 1932, che fu l'organo della teologia dialettica. A differenza di Barth, Gogarten mantenne il dialogo con il protestantesimo liberale, in particolare con Troeltsch, di cui era stato allievo, e recepì inoltre in campo teologico la problematica personalistica attraverso la mediazione di Ferdinand Ebner. Successivamente si avvicinò al pensiero heideggeriano e trattò problemi divenuti poi centrali nella discussione teologica del nostro secolo, come quello della **secolarizzazione**.

Un ruolo primario nella «Chiesa confessante» e nell'opposizione al nazionalsocialismo fu svolto, con Barth, da **Dietrich Bonhoeffer** (1906-1945).

Allievo di Adolf von Harnack, dopo essere stato pastore nelle comunità evangeliche di Barcellona e di Londra, divenne nel 1931 libero docente a Berlino (tra gli studi di questo periodo: *Sanctorum Communio*, 1930, e *Akt und Sein*, 1931), ma nel 1936, per la sua opposizione al regime, fu radiato dall'insegnamento. Nel 1937 uscì la sua opera teologica principale *Nachfolge* (*Sequela*). Nel 1943 fu arrestato e il 9 aprile 1945 impiccato. Postume uscirono *Ethik* (1949), *Versuchung* (*Tentazione*, 1953), *Die mündige Welt* (*Il mondo maggiorenne*, 1955-66) e la raccolta delle lettere inviate dalla prigionia all'amico E. Bethge *Widerstand und Ergebung* (*Resistenza e resa*, 1951).

Muovendo dall'iniziale vicinanza alle tesi di Barth, e dal rifiuto dell'interpretazione «religiosa» del cristianesimo che non lo vuole impegnato nel mondo, Bonhoeffer afferma che la fede non deve fuggire dal mondo, ma incontrarsi con esso e con i suoi urgenti problemi. Dopo la morte di Dio, cioè dopo il venire meno della sua presenza nel mondo, il mondo è costretto a crescere e a «diventare adulto». Ma nel mondo divenuto «adulto» il cristianesimo si risolve sempre di più nella dimensione dell'«al di qua» (*Diesseitigkeit*).

Tra le altre figure di prestigio della teologia protestante del Novecento si possono ricordare **Paul Tillich** (1886-1965), che, privato nel 1933 della cattedra, emigrò negli Stati Uniti esercitandovi la sua influenza maggiore, la teologia della speranza di **Jürgen Moltmann** (n. 1926), che fu tra i primi a riconoscere l'importanza di Bonhoeffer e che recepì poi in campo teologico il pensiero di E. Bloch, e **Wolfhart Pannenberg** (n. 1928), che ha sviluppato una teologia concentrata sulla dimensione della storia e dell'escatologia.

La teologia cattolica

Anche nell'ambito della teologia cattolica si è fatta sentire l'esigenza del rinnovamento e del confronto con i nuovi problemi che lo sviluppo del sapere contemporaneo pone al pensiero teologico: il rapporto con la scienza e l'immagine scientifica del mondo, il dialogo con le altre confessioni e con le grandi religioni, le questioni etiche sollevate dallo sviluppo di nuove tecniche come l'ingegneria genetica e così via. Il segnale tangibile di una volontà della Chiesa di rinnovarsi è stato il Concilio Vaticano II (1962-65), che ha rappresentato per tutto il pensiero cattolico un significativo momento di confronto con il mondo esterno e tra le sue diverse componenti interne. Tra le numerose figure di teologi cattolici del nostro secolo, possiamo qui limitarci a segnalare quelle più originali ed emblematiche.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), gesuita francese, fu, oltre che teologo, paleontologo, e partecipò a varie spedizioni scientifiche, tra cui quella che nel 1926, in Cina, portò alla scoperta del sinantropo. Le sue opere principali sono: *Le phénomène humain* (*Il fenomeno umano*, 1955), *L'apparition de l'homme* (*La comparsa dell'uomo*, 1956), *Le milieu divin* (*L'ambiente divino*, 1957), *L'avenir de l'homme* (*L'avvenire dell'uomo*, 1959), *L'énergie humaine* (*L'energia umana*, 1962). Sulla base della sua competenza scientifica, Teilhard de Chardin si arrischiò in un tentativo di conciliare i risultati della scienza moderna, in particolare dell'evoluzionismo, con la teologia. Arrivò per questa via a prospettare una visione cosmo-teologica dell'universo, nella quale il processo fondamentale dell'evoluzione va dal grado inferiore della materia inorganica, la «ilosfera», a quello superiore della vita organica, la «biosfera», fino alla produzione del fenomeno umano, caratterizzato dall'autocoscienza libera e dallo spirito («noosfera»). Ma l'evoluzione non si ferma qui, bensì tende a un processo di crescente unificazione nello spirito fino a un punto di aggregazione universale, un «punto Omega», che nella rivelazione cristiana è rappresentato dal Dio-uomo, dal «Cristo cosmico», che unifica, in quella che è detta la «cristosfera», tutta l'umanità.

Romano Guardini (1885-1968), nativo di Verona, ma cresciuto e formato in Germania (dove il padre era diplomatico), tenne con grande successo una cattedra *ad personam* di «visione cattolica del mondo», prima nella Berlino protestante, poi a Tubinga e infine a Monaco. Laureatosi con Carl Braig (che fu insegnante anche di Heidegger), aveva concepito e steso assai presto il suo testo filosofico fondamentale: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (*L'opposizione polare. Saggi per una filosofia del concreto-vivente*, 1925). In esso egli prospetta una visione dialettica della realtà, concependo però la dialettica non nel senso triadico che porta dalla te-

si all'antitesi fino alla chiusura della sintesi, ma come **una dialettica aperta di opposizioni polari**. L'essere gli appare di conseguenza attraversato da una serie di opposizioni di questo tipo, i cui rispettivi estremi, senza mai risolversi in una sintesi, si contrappongono e al tempo stesso si implicano reciprocamente in una infinita polarità. Le sue numerose opere successive mostrano una particolare sensibilità per il problema dell'esistenza umana nella sua apertura al sacro e al religioso, nel suo confronto con i problemi della modernità – di cui egli diagnosticò la fine in *Das Ende der Neuzeit* (*La fine della modernità*, 1950) – primo fra tutti quello della tecnica come fenomeno planetario.

Henri de Lubac (1896-1991), gesuita francese, studioso dell'ermeneutica medievale (*Exégèse médiévale*, 1959-64), contro l'umanesimo ateo vede nella rivelazione cristiana un «al di là» rispetto alla ragione umana e alla filosofia, ma un «al di là» al quale queste ultime rimandano come al loro necessario completamento. Egli prospetta dunque una «teologia naturale» fatta al tempo stesso di riflessione filosofica e di esperienza cristiana (*Le drame de l'humanisme athée*, 1944).

Hans-Urs von Balthasar (1905-1988), nativo di Lucerna, formatosi con Przywara e de Lubac, ha incentrato la propria speculazione teologica intorno al concetto di **gloria** (*Herrlichkeit*), cioè dello «splendore» e della «bellezza» in cui si manifestano verità e bontà di Dio. Tale concetto rappresenta per lui una via privilegiata per accedere al divino, per comprenderlo senza farne una trascendenza conoscitivamente inaccessibile né ridurlo a una dimensione di immanenza. La sua opera principale è *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (*Gloria. Un'estetica teologica*, 1961-70).

Karl Rahner (1904-1984), gesuita tedesco, allievo di Heidegger, influenzato pure dalla sintesi di tomismo e kantismo tentata da Maréchal, è stato indubbiamente uno dei pensatori più acuti della teologia cattolica contemporanea. Mediante una reinterpretazione del tomismo su basi kantiane (un Kant letto attraverso Heidegger), egli ha proposto quella che è stata chiamata una **svolta antropologica** in teologia, nel senso che egli riporta la metafisica dell'essere tomistica a una metafisica della conoscenza o **metafisica trascendentale**. Contro l'apertura alla trascendenza di tipo esistenzialistico operata da Guardini (di cui egli fu successore a Monaco), Rahner indaga le condizioni antropologico-trascendentali che per natura contraddistinguono l'uomo come destinatario della grazia e del messaggio divino, e che rendono pertanto possibile la teologia. Le sue opere filosofiche principali sono *Geist in Welt* (*Spirito nel mondo*, 1939) e *Hörer des Wortes* (*Uditori della parola*, 1941).

Tra le altre figure originali emerse dal più recente dibattito in seno alla teologia cattolica, si possono ricordare il domenicano francese **Yves Congar** (1904-1995), che ha dato un contributo importante al dialogo interconfessionale e all'ecumenismo, **Eduard Schillebeeckx** (n. 1914), domenicano belga, e **Johannes B. Metz** (n. 1928), che rappresentano in campo cattolico la teologia della speranza, e infine **Hans Küng** (n. 1928), docente di teologia a Tubinga, chiamato nel 1962 a collaborare al Concilio Vaticano II, e noto specialmente per le sue posizioni anticonformiste e radicali in questioni come l'infallibilità papale o il celibato del clero.

4 LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE, LO STUDIO DEL MITO, L'ESOTERISMO

Va ricordato in questo capitolo, oltre alle filosofie di ispirazione cristiana e al rinnovamento della teologia, anche un altro significativo fenomeno, e cioè il fiorire di una serie di indagini sul fenomeno religioso che possono essere qualificate come «filosofia della religione», in quanto mirano a cogliere, attraverso l'indagine storica, le costanti del fenomeno religioso. Sovente esse si sono intrecciate con lo studio delle mitologie delle principali civiltà e del mito in generale, di cui hanno cercato di individuare la struttura e le funzioni simboliche, conoscitive, sociali e politico-religiose. A mo' di esempio, possono essere qui ricordati alcuni nomi che costituiscono dei punti di riferimento in tale genere di ricerche.

Pionieristico è stato il lavoro compiuto in un territorio di confine tra la storia delle religioni, l'etnologia e l'antropologia dall'inglese **James George Frazer** (1854-1941) con il suo *The Golden Bough* (*Il ramo d'oro*, 2 voll., 1890; 12 voll., 1911-15), al quale anche Wittgenstein dedicò un'ammirata attenzione, e che è a tutt'oggi fondamentale per la comprensione del fenomeno religioso non solo in sé, ma anche nei suoi rapporti con le istituzioni sociali e politiche (celebri sono, ad esempio, le analisi che Frazer dedica alla figura del «re divino»).

Come una vera e propria filosofia della religione si presenta invece il fondamentale e fortunato studio di **Rudolf Otto** (1869-1937), che fu professore di teologia a Gottinga, Breslavia e Marburgo, su *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (*Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e sul suo rapporto con il razionale*, 1917). Pur riconoscendo che la superiorità della religione cristiana consiste nella capacità di una determinazione concettuale e razionale del proprio Dio, Otto, rifacendosi a Schleiermacher e alla sua tematizzazione del sentimento religioso di dipendenza dall'Assoluto, intende mostrare come sia costitutivo e determinante per l'esperienza religiosa anche il momento dell'irrazionale. Specifico di tale esperienza, che va per Otto compresa nella sua autonomia, e non riportandola all'elemento generale della cultura, è il **sacro** (*das Heilige*), il **numinoso**, che si ritrova in tutte le religioni e che egli considera pertanto come una categoria a priori dell'esperienza religiosa. Il sentimento che nasce nei confronti di esso è ambivalente: da un lato è esperito come *mysterium tremendum*, cioè come qualcosa di «totalmente altro» che suscita l'idea del terribile, del maestoso e della potenza smisurata; dall'altro però esso è pure avvertito come *fascinans*, cioè come qualcosa di stupefacente e di meraviglioso che attira e coinvolge. Nel contrasto e nell'armonia di questa dinamica di sentimenti si formano il senso della creaturalità – che corrisponde a quello che per Schleiermacher era il sentimento di dipendenza dall'Assoluto – e quindi la credenza, la fede.

Facendo riferimento allo studio di Otto, ma seguendo dichiaratamente il metodo della fenomenologia, anche l'olandese **Gerhardus Van der Leeuw** (1890-1950) si preoccupa nella sua opera fondamentale *Phänomenologie der Religion* (*Fenomenologia della religione*, 1933) di individuare ed esporre le strutture costanti dell'esperienza religiosa. Esse sono: l'oggetto della religione (che è per lui la potenza divina nei suoi diversi aspetti), il soggetto (l'uomo), le relazioni tra soggetto e oggetto che sono estrinsecate in cerimonie e atti di culto esterni (come il sacrificio, la divinazione, la preghiera, ecc.). Egli propone altresì una tipologia delle religioni, distinguendo in

base a criteri psicologico-fenomenologici le seguenti forme: la religione dell'allontanamento (confucianesimo; deismo del XVIII secolo), la religione della fuga (ateismo contemporaneo), la religione del combattimento (religione persiana), la religione della quiete (la mistica), la religione dello slancio e della figura (la religione greca classica), la religione del nulla e della pietà (buddhismo), la religione della volontà e dell'obbedienza (ebraismo e Antico Testamento), la religione della maestà e dell'umiltà (islamismo), la religione dell'amore (cristianesimo).

Un approccio fenomenologico allo studio del fenomeno religioso, e più in particolare del mito, fu tentato – in opposizione all'approccio storico-filologico – da due studiosi tra loro legati, **Walter Friedrich Otto** (1874-1958), che insegnò nelle università di Francoforte, Königsberg e Tubinga, e di cui sono celebri gli studi sulle divinità greche (alle quali finì per credere), e **Károly Kerényi** (1897-1973), ungherese, nativo dell'odierna Timisoara, che fu storico delle religioni e filologo classico (formato nell'ambiente di Wilamowitz), ma che si avvicinò poi (nel 1929) a Otto e che collaborò anche con Jung (pur non accettandone il concetto di archetipo e l'idea di inconscio collettivo).

Georges Dumézil (1898-1986) insegnò storia delle religioni nell'università di Istanbul (scoprendo allora le lingue caucasiche), poi a Uppsala, quindi mitologia comparata all'École Pratique des Hautes Études e infine civiltà indoeuropea al Collège de France. Le opere più importanti che compendiano i risultati delle sue ricerche sono: *Mythe et épopée* (*Mito e epopea*, 1969-73) e *Les fêtes romaines d'été et d'automne* (*Le feste romane d'estate e di autunno*, 1975). Merito di Dumézil è di avere rivoluzionato lo studio della mitologia comparata, non limitandosi più a semplici paralleli tra i contenuti mitologici, ma iniziando un'analisi strutturale che mette in luce le forme di pensiero comuni nelle mitologie dei popoli indoeuropei. In particolare, egli individua tre elementi in esse ricorrenti: la **sovranità**, la **forza** e la **fecondità/abbondanza**, le quali corrispondono a tre funzioni dell'organizzazione sociale: il sacerdote, il guerriero e l'agricoltore/artigiano, e ai «tre mondi dell'universo»: cielo, aria e terra. Nella mitologia romana, le tre figure che incarnano questa articolazione trifunzionale sono Giove, Marte e Quirino.

Mircea Eliade (1907-1986), nativo di Bucarest, dopo avere studiato filosofia nella città natale, fu in Italia (dove ascoltò le lezioni di Giovanni Gentile), in India, a Londra, a Lisbona, divenendo dopo la guerra professore di storia delle religioni prima all'École des Hautes Études di Parigi e poi nell'università di Chicago. Il mito è per Eliade una creazione autonoma dello spirito, la cui funzione fondamentale è quella di essere una «ierofania», cioè una manifestazione del sacro, il quale, come tale, non è dato in natura ed è trascendente rispetto alla storia. Pertanto, l'unica corretta comprensione del mito come ierofania è quella religiosa. Al mito Eliade riconosce pure il valore di una struttura archetipica che determina e dà forma all'agire umano, e presenta alcune figure caratterizzanti che si rintracciano nei diversi sistemi mitici e religiosi come, ad esempio, l'idea della trascendenza o di un centro del mondo.

Tra i più recenti sviluppi della filosofia della religione si possono ricordare gli studi di **René Girard** (n. 1923), francese che da anni insegna negli Stati Uniti, il quale, attraverso lo studio di problemi come il rapporto fra violenza e sacro (*La violence et le sacré*, 1972) o il fenomeno del «capro espiatorio» (*Le bouc émissaire*, 1982), si è decisa-

mente contrapposto alle comprensioni razionalistiche del religioso, come illustra la sua opera filosoficamente più impegnata: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (*Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 1978). La sua convinzione di fondo è che l'imitazione umana, che è alla base dell'apprendimento, produce una rivalità con i modelli imitati. Affinché tale rivalità non degeneri, la comunità concentra la violenza in essa latente su un unico obiettivo comune: la vittima. Il messaggio cristiano, con la passione di Gesù, smaschera il meccanismo della vittima e porta allo scoperto la violenza nell'uomo e la sua distruttività.

L'interesse filosofico per il fenomeno del «religioso» e del mito è stato spesso sorretto, oltre che da finalità di ordine scientifico, anche da aspettative di senso sorte dalla crisi della modernità e dell'immagine scientifico-razionale del mondo, e quindi dall'esigenza di trovare nuove risorse simboliche in momenti alternativi alla razionalità occidentale, come appunto il mito e il religioso. Si può così spiegare la rinascita nella cultura contemporanea dell'interesse per la mistica, per il pensiero orientale, per la gnosi tradizionale e per le filosofie della natura e le cosmologie neognostiche, per prospettive salvifiche o escatologiche come la teosofia e l'antroposofia, insomma per quello che con un termine generale può essere chiamato l'**esoterismo**. Ciò che qui interessa è soprattutto l'aspetto filosofico e dottrinale di tale fenomeno, estremamente complesso e ramificato, e che rappresenta un vero e proprio continente sommerso, di cui ciò che affiora sono spesso solo manifestazioni pallide o decadenti.

Basti qui ricordare, per indicare un nome in grado di dare un'idea dell'intero fenomeno, la sua figura più emblematica e al tempo stesso filosoficamente più interessante, cioè **René Guénon** (1886-1951). Studioso del cristianesimo esoterico, delle filosofie orientali e delle grandi tradizioni iniziatiche, Guénon insegnò filosofia a Parigi e contribuì con i propri lavori a diffondere in modo rigoroso la conoscenza del pensiero orientale, confutando l'inconsistenza di dottrine occidentali come l'occultismo e lo spiritismo. Il suo pensiero è esposto in opere come *Orient et Occident* (1924), *Le roi du monde* (*Il re del mondo*, 1927), *La crise du monde moderne* (*La crisi del mondo moderno*, 1927), *Le symbolisme de la croix* (*Il simbolismo della croce*, 1931), *Les états multiples de l'être* (*Gli stati multipli dell'essere*, 1932), che è una interessante trattazione delle categorie dell'Essere e del Nulla messe in relazione con quelle di Assoluto e Infinito, *Le règne de la quantité et les signes des temps* (*Il regno della quantità e i segni dei tempi*, 1945), *La Grande Triade* (1946), *Symboles de la science sacré* (*Simboli della scienza sacra*, 1962). Egli intende mostrare la discendenza delle grandi tradizioni iniziatico-religiose da un'unica grande **Tradizione**. Per questo, quando si convertì all'islamismo (più precisamente al sufismo), stabilendosi al Cairo, non considerò la cosa come una «conversione», ma come un «ricongiungimento» con la Tradizione unitaria, dichiarandosi in questo senso «inconvertibile». Tra gli aspetti più interessanti del suo pensiero sta la sua critica del mondo moderno: esso sarebbe giunto alla sua quarta età, l'«età oscura», quella che gli induisti chiamano *Kali-Yuga*, caratterizzata dal caos, dalla decadenza, dall'empietà, quella in cui le verità divengono sempre più nascoste e difficili da raggiungere. Ma non si tratta tanto per Guénon di criticare il «progresso», il «razionalismo», lo «scientismo» o l'«ugualitarismo», bensì di riconoscervi altrettanti segni e sintomi di un immane processo le cui radici profonde portano fino al centro nascosto della Tradizione, che l'iniziato, attraverso la contemplazione e il raggiungimento dell'«identità suprema», può arrivare a conoscere.

CAPITOLO **12**

LA NASCITA E LO SVILUPPO DELLE SCIENZE UMANE

1 CONSIDERAZIONI GENERALI

Per «scienze umane» si intendono le discipline scientifiche che hanno quale oggetto di indagine l'uomo e i diversi aspetti del mondo spirituale e culturale in cui egli si esprime. Anche se il termine *sciences de l'homme* compare per la prima volta nell'ambito del positivismo comtiano, solo più tardi esso fu usato nel senso oggi corrente per designare quel tipo di sapere che, per la realtà da esso indagata e per il metodo seguito, si distingue dal sapere delle scienze esatte. Si tratta, in altri termini, del sapere di quelle discipline che nell'ambito dello storicismo tedesco erano state designate come «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*) e successivamente come «scienze della cultura» (*Kulturwissenschaften*). Discipline di tal genere sono la storiografia, la filologia, la sociologia, la psicologia, l'etnologia, l'antropologia, le scienze dell'educazione, le scienze giuridiche, la scienza politica, ecc.

Inizialmente, alla fine dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento, la riflessione filosofica sulle scienze dello spirito, quindi sulle scienze umane e sociali, è stata essenzialmente legata allo storicismo e ai suoi capisaldi teorici. Lo storicismo, infatti, anche se inteso di volta in volta in modi diversi, ora in riferimento alle produzioni spirituali in senso stretto, ora invece come storicismo materialistico-dialettico, ha rappresentato a lungo un'attitudine generale, una sorta di denominatore comune, che stava alla base della coscienza epistemica e metodologica delle scienze umane. Si può dire che la storicità sia stata considerata inizialmente, e per lungo tempo, come la caratteristica che contraddistingue le discipline di questo tipo dalle scienze esatte. Le attività umane e i corrispondenti prodotti, il linguaggio, la cultura, l'arte, il pensiero, le istituzioni e i sistemi sociali, sono stati considerati come qualcosa di essenzialmente storico, come produzioni di un soggetto, l'umanità, la cui vita è essenzialmente caratterizzata dal suo essere nella storia. Di conseguenza, le discipline scientifiche corrispondenti, quali la linguistica, lo studio della cultura, della letteratura e dell'arte, la psicologia, la sociologia e così via, sono state considerate come un sapere dal carattere fondamentalmente storico.

Se questa presa di consapevolezza della propria specificità, promossa dal riferimento allo storicismo, è stata la condizione iniziale della nascita e del primo sviluppo delle scienze umane, successivamente esse si sono sempre più emancipate da un denominatore filosofico comune, dispiegandosi in una pluralità diversificata di saperi particolari ed eterogenei, la cui scientificità non è tanto definita dalla conformità a un

ideale di sapere, bensì dal riferimento alla capacità di cogliere i fenomeni del proprio campo conoscitivo, vale a dire dalla loro efficacia conoscitiva e pratica. Nel quadro di uno sviluppo sempre più articolato e specializzato, le scienze umane hanno conosciuto pertanto una progressiva emancipazione dalla filosofia e, anzi, hanno in molti campi occupato, con la loro competenza specifica, spazi che un tempo erano prerogativa di discipline filosofiche. Basti pensare alla psicologia, un tempo disciplina filosofica, anzi metafisica, che studiava l'anima intesa come sostanza individuale immortale, e successivamente staccatasi dalla filosofia per acquistare un carattere sempre più indipendente, cioè «scientifico»; oppure alla considerazione dell'agire e del comportamento umano, un tempo prerogativa della cosiddetta «filosofia pratica» – con le sue tre parti: l'etica (quale sapere relativo all'agire individuale), l'«economia» (quale sapere relativo all'agire nell'ambito dell'*òikos*, cioè della casa intesa come unità di produzione) e la politica (come sapere relativo all'agire nell'ambito della comunità politica) – oggi tema di discipline come la sociologia, la scienza politica o la statistica.

Il grande sviluppo che le scienze umane hanno avuto nel Novecento, nella loro emancipazione dalla filosofia, ha promosso riflessioni epistemiche, teoriche e metodologiche svolte a ridosso del lavoro disciplinare scientifico proprio di ognuna di esse, dando luogo a dibattiti di grande importanza anche filosofica. Basti pensare alle varie dispute che si sono avute intorno al metodo della psicologia, empirico-genetico o analitico-descrittivo, o alle discussioni pro o contro lo psicologismo, o ancora ai dibattiti intorno alla natura del sapere sociologico, inteso o come sapere empirico o come sapere critico-dialettico. Tra i fenomeni culturali più significativi in questo senso, e che hanno suscitato una profonda riflessione intorno allo statuto epistemico delle scienze umane, vi è senza dubbio lo «strutturalismo», un movimento nato negli anni Cinquanta e diffusosi nei due decenni successivi, il quale, muovendo dalla generalizzazione del tipo di approccio metodologico attuato con successo in alcuni campi disciplinari quali la linguistica, la psicoanalisi, l'etnologia e l'antropologia, è stato successivamente teorizzato come un vero e proprio atteggiamento «filosofico» in contrapposizione all'umanesimo storicistico ed esistenzialistico.

Vediamo ora gli sviluppi più significativi delle scienze umane nel nostro secolo, tenendo presenti gli aspetti interessanti da un punto di vista filosofico.

2 LA PSICOLOGIA E LA PSICOANALISI

La psicologia

La nascita della psicologia come scienza risale agli ultimi decenni dell'Ottocento, allorquando lo studio della psiche, emancipandosi dall'idea dell'anima intesa come entità metafisica e sviluppandosi come indagine dei fenomeni psichici, assunse una propria configurazione disciplinare e scientifica autonoma, tanto da risultare importante non solo in se stesso, ma anche come punto di riferimento nella fondazione di discipline come la logica, la gnoseologia e la stessa filosofia. In generale, la via che fu inizialmente seguita nello sviluppo della psicologia come scienza fu l'analisi dei fenomeni psichici attraverso i loro effetti fisici, dunque osservabili e sperimentabili, in quella che fu chiamata «psicofisiologia». Si può dire che la creazione a Lipsia nel 1879 del primo laboratorio di psicologia sperimentale, ad opera di Wundt,

rappresenta l'atto di nascita della psicologia come scienza, la quale, da allora, non ha conosciuto soste nel suo sviluppo e nella sua espansione. Se però i successi della psicologia, specialmente sul piano dei risultati sperimentali, hanno portato al suo affermarsi come disciplina scientifica, non altrettanto univoca è stata la comprensione epistemologica e metodologica che l'ha accompagnata; anzi, su questo piano si sono sviluppati indirizzi assai diversi e discordanti, a volte anche diametralmente opposti. È il caso di due importanti indirizzi psicologici sorti agli inizi del Novecento, cioè la «psicologia della forma», nata in Germania, e il «comportamentismo», che si formò in America.

La psicologia della forma

La «**psicologia della forma**» (*Gestaltpsychologie*) è una scuola psicologica che nacque in Germania agli inizi del Novecento in opposizione alla concezione associazionistica, cioè meccanica, della vita psichica, tipica della psicologia positivistica. Mentre quest'ultima poneva in primo piano gli elementi semplici, atomici, della vita psichica, il «gestaltismo» diede importanza alla «forma», cioè alla configurazione globale di elementi psichici, la cui totalità è irriducibile alla somma delle parti che la compongono, e dove la funzione degli elementi è interpretabile solo in relazione alla loro strutturazione e organizzazione nell'intero.

Alcune intuizioni della psicologia della forma furono sviluppate già da **Christian von Ehrenfels** – un allievo di Brentano, poi distaccatosi dal maestro per seguire Meinong – che per primo pubblicò nel 1890 uno studio *Über Gestalqualitäten* (*Sulle qualità della forma*), mostrando, sull'esempio di determinati fenomeni percettivi come l'ascolto di una melodia, che la percezione non coglie una somma di «atomi», cioè di elementi semplici – nel caso della melodia una somma di singole note –, bensì una totalità strutturata. Le ricerche di von Ehrenfels furono poi continuate nella **Scuola psicologica di Graz**, specialmente da **Alexius Meinong** e da **Vittorio Benussi** (cfr. p. 222).

Una critica dell'associazionismo e dell'elementismo psicologico convergente con quella della Scuola di Graz venne formulata dalla **Scuola psicologica di Würzburg**, capeggiata da **Oswald Külpe** (1862-1915). Questi era stato allievo e assistente di Wundt a Lipsia, ma, divenuto professore a Würzburg nel 1894, se ne era staccato fondando una propria scuola di «**psicologia del pensiero**». Egli riteneva di poter studiare sperimentalmente, attraverso il metodo della «introspezione sistematica», anche gli atti psichici superiori. La sua teoria più importante fu quella del cosiddetto «pensiero senza immagini», con la quale mise in luce, proprio contro l'associazionismo di Wundt e contro il sensismo di Mach e Avenarius, la presenza di elementi non sensoriali nella vita cosciente. Su queste basi psicologiche egli sostenne poi, da un punto di vista generale, un realismo critico, esposto nella sua opera filosofica principale *Die Realisierung* (*La realizzazione*, 1912).

Tra i suoi seguaci, oltre agli allievi K. Marbe e J. Orth, vi furono anche A. Gemelli e soprattutto **Karl Bühler** (1879-1963), che ebbe grande importanza in Europa e in America (dove emigrò) non solo come psicologo, ma anche per le sue analisi di filosofia del linguaggio, sviluppate soprattutto nell'opera *Sprachtheorie* (*Teoria del linguaggio*, 1934), che anticipano alcune intuizioni della linguistica più recente.

Come indirizzo di ricerca, la psicologia della forma vera e propria fu però sviluppata in seno alla **Scuola psicologica di Berlino**, in particolare da Wertheimer, che è

considerato il vero inziatore del movimento, e quindi da Koffka, Köhler e Lewin. Dal 1921 il movimento ebbe il proprio organo nella rivista «Psychologische Forschung», che però nel 1938, quando ormai gli esponenti della scuola erano emigrati in America, fu vietata dal regime nazionalsocialista.

Muovendo dall'ipotesi fondamentale di un isomorfismo tra le strutture della realtà e le strutture dei processi psichici, la psicologia della forma mostra come l'organizzazione unitaria dei dati della percezione – esaminati sulla base di esempi tratti dall'ambito della percezione ottica – non è il frutto di meccanismi associativi, come sosteneva la psicologia positivistica tradizionale, né della produttività degli atti psichici, come sosteneva la Scuola di Graz, ma è interpretabile come una qualità oggettiva, come forma, la quale è sempre qualcosa di più, o comunque qualcosa di diverso, rispetto alla somma degli elementi semplici che la compongono.

La prima documentazione sperimentale della teoria gestaltista fu fornita nel saggio *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung* (*Studi sperimentali sulla percezione visiva del movimento*, 1912) da **Max Wertheimer** (1880-1943) – che aveva ascoltato a Praga, sua città natale, le lezioni di von Ehrenfels, a Würzburg quelle di Külpe, e che insegnò prima a Francoforte, poi a Berlino e infine, dopo l'emigrazione, nella New School for Social Research di New York. Nel saggio menzionato, Wertheimer criticava la psicologia elementistica wundtiana mostrando che la percezione del «movimento apparente», il cosiddetto «movimento *phi*», di cui la percezione cinematografica può essere considerata l'esempio per eccellenza, non può essere spiegata come la somma di diverse percezioni semplici di quiete; la percezione del movimento non può cioè essere ridotta agli elementi semplici che la producono fisicamente, ai suoi fotogrammi, ma deve essere spiegata globalmente. Allo stesso modo debbono essere spiegati anche i processi psichici superiori, la memoria, l'apprendimento, l'intelligenza, come Wertheimer illustra in *Productive Thinking* (*Pensiero produttivo*, 1920).

Un importante contributo nel senso di questo allargamento del gestaltismo dalla percettologia all'analisi di fenomeni psichici superiori fu dato da **Kurt Koffka** (1886-1941), che era stato allievo di Stumpf a Berlino e che fu autore di una fortunata presentazione complessiva della teoria della forma: *Principles of Gestalt Psychology* (*Princìpi della psicologia della forma*, 1935). **Wolfgang Köhler** (1887-1967), anch'egli allievo di Stumpf, mise in luce l'«isomorfismo», cioè l'uguaglianza tra un determinato ordine, colto nella percezione, e la distribuzione degli atti psichici ad esso sottesi, in modo che, ad esempio, alla percezione di un «cerchio» corrisponde nel cervello un campo bioelettrico analogamente strutturato. Köhler studiò pure il fenomeno dell'improvvisa «illuminazione» o **intuizione** (*Einsicht*, *insight*), cioè di quello scarto prospettico che, mettendo un determinato fenomeno o problema nella giusta prospettiva, consente di vederne la soluzione, prima non evidente. Un'interpretazione dell'«intelligenza», questa, che sta agli antipodi della spiegazione comportamentistica. A **Kurt Lewin** (1890-1947), il più giovane degli esponenti della scuola, è dovuta l'applicazione del gestaltismo allo studio del comportamento interpersonale e di gruppo. Egli sviluppò nel Massachusetts Institute of Technology, dove insegnò dopo l'emigrazione in America, la cosiddetta «psicologia di campo», nella quale i processi psicologici e la loro strutturazione sono rappresentati, attraverso analogie spaziali, come regioni che interagendo reciprocamente generano campi simili ai campi magnetici di Maxwell.

Il comportamentismo

Contemporaneamente alla psicologia della forma si sviluppò in America una teoria psicologica opposta, il «**comportamentismo**» o «**behaviorismo**» (dal termine *behavior*, comportamento). Nel proposito di rendere rigorosamente scientifico lo studio dei fenomeni psichici, il comportamentismo ritiene che l'unico oggetto possibile di tale studio è il comportamento, cioè l'insieme delle reazioni di un organismo animale o umano agli stimoli ambientali, in quanto esso è la dimensione manifesta, dunque osservabile e verificabile, di quella che nella psicologia soggettivistica è considerata l'attività della coscienza. Il comportamentismo si oppone alla psicologia soggettivistica della tradizione europea, che postula l'esistenza della coscienza quale sorgente dell'attività psichica cui si può accedere attraverso il metodo dell'«introspezione». Quest'ultima concezione era stata sostenuta in America dall'introspezionismo di Edward Bradford Titchener (1867-1927), un seguace di Wundt che nel 1892 si era trasferito negli Stati Uniti e vi aveva fatto scuola. Per contro, il comportamentismo si rifà alle tendenze oggettivistiche presenti nella psicologia animale sviluppata da Edward Lee Thorndike (1874-1949) e nel funzionalismo sviluppato da James Rowland Angell (1867-1949) e Harvey Carr (1873-1954) all'università di Chicago.

Nella stessa università fu attivo il fondatore del comportamentismo **John Broadus Watson** (1878-1958). Nel manifesto del movimento, *Psychology as the Behaviorist Views it* (*La psicologia come il comportamentista la vede*, 1913), Watson esclude la coscienza, in quanto non osservabile oggettivamente, dall'ambito della psicologia scientifica e considera come oggetto di quest'ultima esclusivamente il comportamento osservabile di un organismo animale o umano. Quest'ultimo è infatti simile a una «scatola nera» (*black box*), e ciò che di esso noi possiamo osservare e conoscere oggettivamente è solamente il rapporto funzionale tra l'*input*, cioè gli stimoli provenienti dall'ambiente, e l'*output*, cioè le sue reazioni agli stimoli. Tutti i fenomeni psichici e mentali, le emozioni, i sentimenti, l'immaginazione, persino il pensiero, vengono quindi interpretati in termini comportamentali.

La psicologia comportamentistica fu successivamente sviluppata, con varie modifiche, da **Clark Leonard Hull** (1884-1952), che sottolineò l'importanza dell'apprendimento – come forma di «risposta condizionata» a uno stimolo – nella spiegazione dei comportamenti complessi. Poi da **Edward Chace Tolman** (1886-1959), che modificò l'interpretazione meccanicistica del comportamento come sequenza di stimolo e risposta, osservando che nel «comportamento intenzionale» (*purposive behavior*) è presente la direzione verso una finalità. Infine da altri comportamentisti e neo-comportamentisti grazie ai quali il movimento ebbe in America una vasta diffusione, dagli anni Trenta fino alla fine degli anni Cinquanta, quando fu messo in crisi dall'avvento del cognitivismo.

Il comportamentista più noto e filosoficamente più interessante è stato **Burrhus Frederic Skinner** (1904-1990). Convinto anch'egli della non scientificità di tutta la terminologia mentale (coscienza, inconscio, psiche, ecc.), e strenuo difensore di un atteggiamento rigorosamente oggettivistico e sperimentalista contro il pericolo delle teorizzazioni speculative, egli ha dato una versione più sofisticata della teoria comportamentista in opere come *The Behavior of Organisms* (*Il comportamento degli organismi*, 1938) e *Science and Human Behavior* (*La scienza e il comportamento umano*, 1953).

In riferimento alla formulazione watsoniana originaria del comportamentismo e alla teoria dei riflessi condizionati del russo Ivan Petrovič Pavlov (1849-1936), Skin-

ner distingue tra il comportamento meramente passivo, detto «comportamento rispondente», che è prodotto dallo stimolo ambientale, e il «comportamento operante», cioè che produce esso stesso conseguenze sull'ambiente. In corrispondenza si danno due tipi di condizionamento: quello classico, pavloviano, e il «condizionamento operante», nel quale il cosiddetto «rinforzo» dello stimolo non è dato dallo sperimentatore, ma dalla risposta del soggetto. È il condizionamento studiato mediante l'esperimento della «gabbia di Skinner»: in essa è rinchiuso un topo, al quale viene erogato del cibo solo quando esso preme una apposita levetta, cosicché il rinforzo dello stimolo, cioè la ricompensa, dipende dall'operare del topo stesso.

Skinner ha tentato di spiegare anche il linguaggio in termini di «comportamento verbale» (*The Verbal Behavior*, 1957), e questa sua ipotesi, andando contro l'innatismo, diede luogo a una controversia con Noam Chomsky (cfr. pp. 350-1). Grande risonanza ebbero infine il romanzo *Walden Two* (1948), che prospetta un'organizzazione utopica della società secondo i princìpi del comportamentismo, e l'opera *Beyond Freedom and Dignity* (*Oltre la libertà e la dignità*, 1971), con la quale Skinner intende scardinare l'idea di uomo come essere libero e responsabile, mostrando che la libertà altro non è che il prodotto di una serie di condizionamenti comportamentali: come tale essa non è necessaria all'esistenza umana, anzi, nella società utopica da lui prospettata è destinata a scomparire.

Il cognitivismo

Pur avendo avuto grande diffusione e risonanza, il comportamentismo fu criticato come un programma di ricerca riduttivo, perché tendente a riportare ogni processo psichico, anche quelli complessi dell'apprendimento, alla dinamica elementare e meccanica del comportamento. Nel corso degli anni Sessanta esso fu progressivamente abbandonato in favore della **psicologia cognitivista**, la cui prima formulazione teorica fu data da **Ulric Neisser** (n. 1928) in *Cognitive Psychology* (*Psicologia cognitiva*, 1967). In essa viene criticata la riduzione dei processi psichici del comportamento e dell'apprendimento alla meccanica fisiologica dello stimolo e della risposta, e viene ridato valore alle funzioni mentali e alla loro capacità di elaborare informazioni attraverso la mediazione di schemi linguistici, simbolici, segnici e soprattutto cibernetici, producendo così conoscenza. Altri studi importanti, soprattutto sulle analogie tra il funzionamento della mente e quello dei modelli cibernetici impiegati nei calcolatori, sono stati compiuti da George A. Miller (n. 1920), Kenneth J.W. Craik (1914-1945), Donald Broadbent (1926-1993), Eugene Galanter (n. 1924) e Karl H. Pribham (n. 1919).

Un contributo originale e importante alla psicologia cognitivista è stato dato dalla cosiddetta **epistemologia genetica** sviluppata da **Jean Piaget** (1896-1980).

Nativo di Neuchâtel in Svizzera, Piaget fu allievo di E. Claparède, di cui divenne successore nella direzione dell'Istituto di scienze dell'educazione di Ginevra. Insegnò inoltre psicologia e filosofia della scienza nell'università della sua città, a Losanna, Ginevra e alla Sorbona. Nel 1956 fondò a Ginevra, con l'aiuto della fondazione Rockfeller, il Centro di epistemologia genetica, nel quale svolse, coadiuvato da una équipe di collaboratori e da specialisti di varie discipline, una importante serie di studi sulla psicologia dell'età evolutiva. Tra le sue opere possono essere ricordate: il saggio programmatico *Psychologie et critique de la connais-*

sance (*Psicologia e critica della conoscenza*, 1925), in cui sono tracciate le linee del suo programma di ricerca, *La représentation du monde chez l'enfant* (*La rappresentazione del mondo nel bambino*, 1926), *Le jugement moral chez l'enfant* (*Il giudizio morale nel bambino*, 1932), *Psychologie de l'intelligence* (*Psicologia dell'intelligenza*, 1947), *Introduction à l'épistémologie génétique* (*Introduzione all'epistemologia genetica*, 1950), *Sagesse et illusions de la philosophie* (*Saggezza e illusioni della filosofia*, 1965), *Epistémologie des sciences de l'homme* (*Epistemologia delle scienze dell'uomo*, 1972).

L'epistemologia genetica si prefigge di studiare l'attività cognitiva e il costituirsi della conoscenza e dell'apprendimento – considerati, contro l'empirismo, l'associazionismo e il comportamentismo, come operazioni estremamente complesse e autonome, irriducibili a processi elementari di tipo fisico, biologico o neurologico. Essa si serve del «metodo psicogenetico» che analizza lo sviluppo cognitivo dell'individuo, dalla nascita all'età adulta, fornendo un contributo sia alla riflessione epistemologica, sia alla psicologia dell'età evolutiva.

Rispetto alla psicologia infantile tradizionale, la psicologia genetica di Piaget – che è pervenuto a risultati scientifici molto importanti – non è interessata tanto allo studio del bambino in quanto tale, ma piuttosto in quanto esso permette di capire nei suoi diversi **stadi** lo sviluppo delle funzioni mentali dell'intelligenza e dell'apprendimento (cognitivo, emotivo, linguistico, morale, sociale). L'individuo viene considerato come una **struttura vivente capace di sviluppo e di adattamento** all'ambiente (attraverso l'assimilazione, cioè la riconduzione degli oggetti esterni alla struttura, e l'accomodamento, cioè la conformazione della struttura agli oggetti, quando essi pongono resistenza all'assimilazione). La conoscenza viene considerata come un prolungamento della vita, come la più creativa delle risposte del vivente all'ambiente.

Nel campo dell'epistemologia, il contributo di Piaget consiste nell'avere messo in rilievo l'importanza che ha, per la comprensione della scienza, lo studio dell'evoluzione della conoscenza nell'uomo. Egli ha introdotto così nell'epistemologia una problematica nuova. Mentre per tradizione essa si occupa dei fondamenti e della natura del sapere scientifico, l'epistemologia genetica studia i processi evolutivi che caratterizzano il passaggio da uno stadio inferiore a uno stadio superiore del conoscere, e a tal fine utilizza il confronto interdisciplinare e la collaborazione tra le diverse scienze (specialmente tra la psicologia e la logica). Particolarmente interessante è stato lo studio in questa chiave dello sviluppo della conoscenza morale, proseguito e integrato dalle ricerche dello psicologo americano **Lawrence Kohlberg** (1927-1987).

La Scuola di Palo Alto

Tra gli sviluppi più recenti delle indagini sulla mente vanno ricordate le indagini compiute nella **Scuola di Palo Alto**, negli Stati Uniti. Cercando di chiarire il funzionamento della conoscenza e della comunicazione umana, esse occupano un'area di confine tra la psicologia, la psichiatria, l'antropologia e l'etnologia. L'esponente più originale di tale indirizzo è **Gregory Bateson** (1904-1980), marito dell'antropologa Margaret Mead (con la quale ha pubblicato studi di antropologia), che con la sua opera ha influenzato numerosi altri autori, tra i quali lo psichiatra Ronald David Laing (fondatore della cosiddetta «antipsichiatria»). Tra le opere che documentano la vastità dei suoi interessi si possono ricordare *Steps to an Ecology of Mind* (*Verso un'ecologia della mente*, 1972), *Mind and Nature. A Necessary Unity* (*Mente e natura. Un'u-*

nità necessaria, 1978) e il volume postumo *Angels Fear. Towards an Epistemology of Sacred* (*Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, 1987). Tra gli altri esponenti della Scuola di Palo Alto vi è l'austriaco **Paul Watzlawick** (n. 1921), di cui si può ricordare la *Pragmatic of Human Communication* (*Pragmatica della comunicazione umana*, 1967), scritta in collaborazione con Janet Helmick Beavin e Don D. Jackson.

Freud e la psicoanalisi

Uno sviluppo estremamente importante dell'analisi psicologica, divenuto un vero e proprio movimento, anzi, una disciplina autonoma, con grandi effetti non solo teorici, ma anche pratici, e che ha rivoluzionato la psicologia tradizionale, è rappresentato dalla **psicoanalisi**. Fondata da Freud – che impiega il termine per la prima volta nel 1896 per sostituire quello precedente di «analisi psichica» o «analisi psicologica» – la psicoanalisi si presenta come un metodo scientifico per l'analisi dei processi psichici inconsci, ed è primariamente orientata a fini terapeutici, cioè alla cura delle malattie mentali. Essa offre al tempo stesso una serie di spunti teorici importanti per la comprensione dell'individuo umano e il costituirsi della sua identità e della sua vita psichica. Per questo, essa ha avuto una vasta incidenza sulle scienze umane, in particolare sull'antropologia e sulla sociologia, alle quali ha fornito strumenti per lo studio dell'uomo e del suo comportamento.

Sigmund Freud nacque a Freiberg, in Moravia, il 6 maggio 1856, da una famiglia ebrea che nel 1860 si trasferì a Vienna. Qui Freud trascorse tutta la sua vita fino al 1938, quando, in seguito all'annessione dell'Austria da parte della Germania nazionalsocialista, fu costretto a trasferirsi a Londra, dove morì il 23 settembre 1939. Dopo essersi laureato in medicina, Freud si specializzò in neuropatologia (scoprendo nel 1884 le proprietà analgesiche della cocaina) e si recò nel 1885 con una borsa di studio a Parigi, dove, seguendo le lezioni del neurologo e psichiatra Jean Martin Charcot (1825-1893), approfondì la conoscenza dell'ipnosi, da quest'ultimo impiegata per la cura dell'isteria. Al ritorno a Vienna, iniziò a collaborare con lo psichiatra Josef Breuer (1842-1925) nello **studio dell'isteria**, sviluppando il «**metodo catartico**» per la cura di tale malattia, illustrato nello scritto, firmato da entrambi, *Studien über Hysterie* (*Studi sull'isteria*, 1895). Esso muove dalla convinzione che un sintomo isterico nasca per «conversione» da un ingorgo di energie psichiche che, anziché essere scaricate adeguatamente (per «abreazione») o elaborate nell'«associazione disinibita», vengono represse e convertite in isteria. Il metodo catartico si serviva dell'ipnosi per richiamare, nello stato ipnotico, i contenuti legati a tale processo repressivo e non presenti allo stato conscio; tale richiamo portava alla scomparsa dei sintomi isterici.

Lo studio dell'isteria aprì a Freud la strada verso la scoperta dell'**inconscio** (*das Unbewußte*). Già gli studi compiuti con Breuer avevano messo in luce il ruolo svolto nella formazione delle patologie mentali, e in generale nella vita di un individuo, da materiali e motivi non coscienti, rimossi e dimenticati. In luogo dell'ipnosi, che riusciva a fare riemergere gli elementi dimenticati solo a prezzo di un notevole dispendio di energie, necessarie per vincere la resistenza inconsciamente opposta dal paziente, Freud cercò una via diversa, in cui il ruolo del paziente fosse più attivo. Ciò avvenne attraverso il metodo delle libere associazioni compiute dal paziente in stato di veglia in riferimento alle sue esperienze oniriche. Freud scoperse inoltre nella

relazione analitica tra medico e paziente un singolare fenomeno, il *transfert* (*Übertragung*), cioè il trasferimento o traslazione, in virtù del quale il paziente, anziché localizzare nel tempo gli eventi affettivi traumatici vissuti nel passato, li proietta sulla persona dell'analista.

Da queste esperienze concrete nasce la scoperta fondamentale di Freud, cioè che la vita consapevole non è che una piccola parte della personalità di un individuo e che, oltre di essa, esiste un insieme di processi psichici non osservabili per via diretta, i quali costituiscono quella parte della vita psichica che è detta appunto l'«inconscio»: essa sta in un rapporto ben preciso con la parte conscia e influisce su di essa nella formazione degli stati sia patologici sia normali della vita di un individuo, ma normalmente viene dimenticata e occultata attraverso la **rimozione** (*Verdrängung*). Lo psicoanalista è in grado durante l'analisi, per mezzo di determinate tecniche, quali appunto il metodo delle **libere associazioni** e dell'analisi del «**transfert**», di accedere all'inconscio e di scoprire il significato che esso ha per la vita conscia del paziente, operando così una «interpretazione» o «ricostruzione» del rapporto tra conscio e inconscio.

La prima opera fondamentale nella quale Freud traccia una «via regia» per la penetrazione razionale dei territori dell'inconscio è *Traumdeutung* (*L'interpretazione dei sogni*, 1900), da lui stesso definita come «l'opera della mia vita». In essa egli scopre il funzionamento dei processi onirici e il «principio di piacere» che lo regola: il contenuto latente del sogno viene tradotto in un contenuto manifesto, più scarno e ridotto, attraverso un meccanismo di «condensazione», quindi un meccanismo di «spostamento», tale per cui l'equilibrio dei diversi elementi viene organizzato e incentrato intorno a un altro punto di riferimento, tacendo gli elementi essenziali del contenuto latente, e infine un meccanismo di «censura», cioè di inibizione e proibizione dei desideri inconsci, ai quali viene impedito di emergere nella dimensione cosciente.

La via che così si profila per accedere all'inconscio viene poi estesa da Freud ad altri ambiti: uno di questi è l'analisi delle disfunzioni e dei lapsus della vita di ogni giorno, che non sono casuali, ma hanno una loro motivazione inconscia, ignota alla coscienza (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, *Psicopatologia della vita quotidiana*, 1901). Un altro è l'analisi della vita sessuale, nella quale Freud perviene alla scoperta del ruolo fondamentale che ha per l'individuo l'impulso sessuale, la «**libido**», nelle tre fasi del suo sviluppo (orale, anale, fallica), e all'analisi di determinati fenomeni come il cosiddetto «complesso di Edipo», cioè il conflitto che nasce nel bambino con il genitore dello stesso sesso per il desiderio del genitore di sesso opposto (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, 1905). Un altro ambito ancora è l'esame di fenomeni particolari come il «motto di spirito» (*Der Witz und seine Bedeutung zum Unbewußten*, *Il motto di spirito e il suo significato per l'inconscio*, 1905). Con l'opera *Metapsychologie* (1915-17), la psicoanalisi riceve una sua prima sistemazione organica e la precisazione dei suoi concetti fondamentali.

Il 1920, anno in cui è pubblicato il saggio *Jenseits des Lustprinzips* (*Al di là del principio di piacere*), segna un ulteriore sviluppo nella riflessione freudiana. Anzitutto viene ulteriormente precisata la «scomposizione della personalità», vale a dire l'articolazione delle varie parti della psiche e la dinamica che determina la formazione dell'identità dell'individuo. In luogo della precedente opposizione di conscio e inconscio, con la zona intermedia del preconscio, Freud concepisce ora la vita psichica come determinata da tre fattori: **Es**, **Io**, **Super-io**.

Con il termine **Es** Freud indica la zona psichica sede delle pulsioni inconscie primarie, non regolate da alcun ordine, né dalla logica (cioè dal principio di non-contraddizione), né dal tempo, né da criteri di altro tipo, ma unicamente dal **principio di piacere**, cioè dal libero fluire della *libido*. L'**Io** è il momento organizzato della vita psichica, comprendente tutte le attività e tutti i processi psichici studiati dalla psicologia tradizionale; nell'Io si svolge il «processo psichico secondario» regolato dal **principio di realtà**, e si forma l'identità individuale filtrando le pulsioni inconscie provenienti dall'Es. Queste vengono sottoposte alla terza istanza psichica, il **Super-io**, che deriva dall'interiorizzazione di modelli genitoriali (in particolare della figura del padre) o da consuetudini sociali, e che svolge funzioni di controllo attraverso la repressione (che elimina elementi consci sgraditi all'Io) e la rimozione (che vieta il passaggio dall'inconscio al conscio). La personalità e l'identità individuale si formano attraverso l'equilibrarsi delle istanze opposte dell'Es e del Super-io: là dove il Super-io si rivela troppo forte e inibisce eccessivamente le pulsioni, insorgono le patologie nevrotiche; se invece è l'Es a svilupparsi ipertroficamente e a prevalere, incombe il pericolo dell'instabilità e della dissociazione dell'identità personale con l'insorgere di quadri patologici schizoidi e di comportamenti asociali o perversi.

Un ulteriore importante approfondimento è rappresentato dal fatto che, mentre in precedenza il principio fondamentale della vita psichica era il principio di piacere, Freud scopre ora, specialmente in connessione con lo studio di patologie masochistiche, che in certe malattie psichiche è presente una «coazione a ripetere» (*Wiederholungszwang*) che non può essere ricondotta al principio di piacere, e che egli riconduce al principio distruttivo della «pulsione di morte». Freud postula perciò due princìpi fondamentali: **Eros**, come principio della vita e del movimento, che sta alla base dell'autoconservazione e del piacere, e **Thanatos**, come principio della morte e dell'inerzia, che sta alla base delle tendenze autodistruttive presenti nella vita psichica. Questo sviluppo della teoria psicoanalitica non può avere evidentemente un riscontro empirico, ma tocca una problematica filosofica di grande interesse.

L'ultima fase del pensiero di Freud è caratterizzata da una particolare attenzione per questo genere di questioni, e dal tentativo di estendere e applicare i risultati della teoria psicoanalitica allo studio della civiltà. Freud, insomma, è sempre meno incline a considerare la psicoanalisi come un capitolo della medicina, e tende invece a conferirle il carattere di una teoria generale, cioè un carattere filosofico. Una importante estensione filosofica riguarda ad esempio il complesso di Edipo. Come sul piano ontogenetico, cioè in relazione allo sviluppo dell'individuo, con la teoria relativa a tale complesso Freud spiega il costituirsi del Super-io con le sue funzioni di controllo e di inibizione, così sul piano filogenetico, cioè in relazione allo sviluppo della specie e quindi della civiltà, Freud spiega con l'«uccisione originaria del padre», che si ritrova in numerosi miti e rituali, il formarsi di sistemi normativi come la religione e la morale (*Totem und Tabu*, 1913). Più significativo ancora in questo senso è l'importante scritto *Das Unbehagen in der Kultur* (*Il disagio della civiltà*, 1929), nel quale Freud tenta un'interpretazione generale della genesi e dello sviluppo della civiltà. Egli avanza l'ipotesi che essa nasca dalla rinuncia, dunque dall'inibizione e dalla repressione delle pulsioni libidinali originarie e dalla loro conseguente **sublimazione** nelle varie produzioni e nei vari contenuti (letterari, artistici, speculativi, ecc.) nei quali la civiltà si esprime. Celebre è la sua interpretazione, in questa chiave, di Leonardo.

Gli sviluppi della psicoanalisi

Benché osteggiata agli inizi, la psicoanalisi ebbe presto un enorme sviluppo. Nel 1910 Freud aveva fondato l'Associazione psicoanalitica internazionale, alla quale aderirono molti suoi allievi e seguaci, formando un vero e proprio movimento. Già agli inizi della sua esistenza esso fu però travagliato dal sorgere di tendenze e interessi contrastanti, da cui nacquero le «deviazioni» dall'ortodossia freudiana e i vari indirizzi del movimento psicoanalitico. I due sviluppi più importanti della psicoanalisi furono quelli di Adler e di Jung.

Alfred Adler (1870-1937) conobbe Freud nel 1902, divenendone allievo. Nel 1911 ruppe col maestro e sviluppò la teoria psicoanalitica secondo un proprio orientamento, che denominò «psicologia individuale» (*Individualpsychologie*). Pur assegnando, come Freud, un'importanza decisiva alle esperienze fatte nello stadio infantile dello sviluppo, Adler non condivide la centralità assegnata da Freud alla *libido*. Così – come egli illustra in *Über den nervösen Charakter* (*Sul carattere nervoso*, 1912) – le nevrosi non hanno origine da una eccessiva inibizione dell'istinto sessuale, bensì da difficoltà di adattamento, cioè da fattori sociali e culturali. Di conseguenza egli intende il rapporto tra l'analista e il paziente come un rapporto educativo, nel quale, mediante un libero colloquio di anamnesi, vengono portate alla luce le ragioni occulte dell'atteggiamento nevrotico del paziente. Adler, specialmente nell'ultima fase del suo pensiero, considera la vita psichica dell'individuo come fondamentalmente determinata dal conflitto tra il senso di inferiorità nei confronti dei propri simili e la «volontà di potenza» che innesca meccanismi di compensazione di vario genere, che vanno dall'aggressività alle produzioni più elevate della cultura. Tra le altre sue opere possono essere ricordate *Praxis und Theorie der Individualpsychologie* (*Prassi e teoria della psicologia individuale*, 1920), *Der Sinn des Lebens* (*Il senso della vita*, 1933).

Carl Gustav Jung (1875-1961), muovendo anch'egli da Freud, sviluppò una propria «analisi del profondo» che definì **psicologia analitica**.

Nato a Kesswil, sul lago di Costanza, in Svizzera, il 26 luglio 1875, Jung studiò medicina a Basilea (1895-1900) e fu poi assistente di E. Bleuler nella clinica psichiatrica Burghölzli di Zurigo. Il tema della tesi di dottorato *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene* (*Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*, 1902), indica già la presenza, accanto all'interesse medico, di quello per i fenomeni del paranormale, del mito e della religione. L'interesse per la dinamica psichica da un punto di vista non nosografico lo spinse a confrontarsi con Freud. In *Über die Psychologie der Dementia praecox* (*Sulla psicologia della demenza precoce*, 1907), egli manifestò però delle riserve in merito al ruolo assegnato da Freud alla sessualità, che per Jung non è sufficiente a spiegare l'intera vita psichica e i fenomeni spirituali in particolare. Questa divergenza lo portò alla rottura con Freud, che è chiaramente pronunciata in *Wandlungen und Symbole der Libido* (*Trasformazioni e simboli della libido*, 1912), e che si compì con le sue dimissioni dall'Associazione psicoanalitica nel 1913. Dal 1909 Jung aveva esercitato l'attività di psichiatra nel proprio ambulatorio di Küsnacht, sul lago di Zurigo, e dopo il distacco da Freud si dedicò ai propri studi, compiendo lunghi viaggi in Africa e in Asia, per raccogliere materiali per i suoi numerosi lavori di teoria del mito e della religione. Dal 1933 al 1942 insegnò al Politecnico di Zurigo, dal 1943 nell'università di Basilea (collaborando, durante il nazismo, con la psichiatria del regime). Nel 1948 fu fondato l'istituto che porta il suo nome. Morì a Küsnacht il 6 giugno 1961.

Tra i suoi studi principali, oltre a quelli summenzionati, vanno ricordati: *Die Psychologie der unbewußten Prozesse* (*La psicologia dei processi inconsci*, 1917), *Psychologische Typen* (*Tipi psicologici*, 1921), *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* (*Le relazioni tra l'io e l'inconscio*, 1928), *Über die Energetik der Seele* (*Energetica dell'anima*, 1928), *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten* (*Sugli archetipi dell'inconscio collettivo*, 1934), *Psychologie und Religion* (*Psicologia e religione*, 1940), *Einführung in das Wesen der Mythologie* (*Introduzione all'essenza della mitologia*, 1941; scritta in collaborazione con Kerényi), *Psychologie und Alchemie* (*Psicologia e alchimia*, 1944), *Symbolik des Geistes* (*Simbolica dello spirito*, 1948), *Antwort auf Hiob* (*Risposta a Giobbe*, 1952), *Aion* (1951), *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (*Sincronicità come principio di connessioni acausali*, 1952), *Symbole und Traumdeutung* (*Simboli e interpretazione dei sogni*, 1961).

Jung prende anzitutto le distanze dalla concezione freudiana della *libido*, intendendo con tale concetto non più l'istinto sessuale, da Freud ritenuto fondamentale, bensì l'energia psichica in generale, non qualificata, in quanto essa è «l'insieme di tutte le manifestazioni vitali sul piano psichico». Le pulsioni libidinali così intese vengono trasformate mediante l'attività simbolica in creazioni spirituali. All'**attività simbolica** quale «trasformatore» di energia psichica viene dunque assegnato un ruolo fondamentale nel processo dell'**individuazione**, cioè nella formazione e nel divenire della personalità, che porta alla realizzazione del **Sé** (*Selbst*) in quanto attuazione individuale di ciò che è universalmente umano.

La personalità si forma nell'antitesi che ha luogo tra le due istanze fondamentali della vita psichica, cioè la coscienza e l'inconscio. La coscienza è la funzione che riprende e coordina i contenuti psichici nell'io, mentre l'inconscio indica i contenuti psichici che l'io non riprende in se stesso e che stanno dunque fuori dell'ambito della sua decisione. Poiché tali contenuti non sono solo individuali, accanto all'**inconscio personale** Jung ipotizza l'esistenza di un **inconscio collettivo**, cioè di un sostrato psichico superindividuale, le cui componenti provengono dal patrimonio storico-culturale delle diverse civiltà e dell'umanità in generale. A tale ipotesi Jung è spinto dal fatto che nel corso dell'analisi emergono dai racconti dei pazienti, delle loro esperienze oniriche e delle loro visioni, elementi che non sono riconducibili alla storia individuale di questi ultimi, ma che ricorrono pure nei miti e nei riti religiosi, nelle visioni dei mistici, nelle opere d'arte. Sono gli **archetipi**, i quali indicano modi caratteristici del comportarsi dell'uomo nel mondo. Attraverso gli archetipi, che si esprimono nei **simboli**, l'inconscio collettivo opera sulla psiche individuale inducendola a riprendere esperienze di tipo collettivo nella sintesi che in essa avviene tra l'inconscio e la coscienza.

Il rapporto collettivo-individuale, conscio-inconscio, avviene secondo coppie di opposizioni dialettiche dal carattere archetipico: **Io e Ombra, Persona e funzione animica, Logos e Eros**. L'**Io** rappresenta il nucleo della coscienza, ciò che il soggetto sa di se stesso e che ne costituisce l'identità. L'**Ombra** indica l'alter-ego, tutto ciò che l'Io non riconosce come proprio e che espelle dalla propria identità. La seconda coppia di funzioni indica il modo in cui l'Io, nel mediare tra conscio e inconscio, individuale e collettivo, si riferisce rispettivamente al mondo esterno o a quello interno: la **Persona** indica il ruolo che l'Io assume nel suo sforzo di adattamento all'ambiente esterno (pubblico), mentre la **funzione animica** regola l'atteggiamento che esso assume nei confronti del suo mondo interiore (privato), nel quale trovano espressione tutti quegli aspetti della personalità che non possono apparire nella dimensione

pubblica. Per questo la funzione animica nell'uomo è **Anima**, in quanto opposta ai caratteri maschili che egli assume nel ruolo pubblico e il cui principio è il **Logos**; mentre nella donna la funzione animica è **Animus**, in quanto opposto alle attitudini femminili da essa assunte nel ruolo pubblico, e il cui principio è **Eros**. È in virtù della funzione animica, quindi del suo non esaurirsi nel ruolo pubblico della Persona, che l'uomo è lusingato dal principio femminile dell'Eros e la donna partecipa del principio maschile del Logos.

Jung elabora su queste basi anche una teoria dei tipi psicologici, nella quale egli distingue i due atteggiamenti fondamentali dell'**introverso** e dell'**estroverso**, e inoltre quattro tipi di funzioni di orientamento dell'uomo nel mondo: **pensiero, sentimento, intuizione e sensazione**.

Per questi aspetti che sganciano il suo pensiero dalla dimensione strettamente medica e terapeutica, più di quanto ciò fosse accaduto con Freud, Jung riveste una grande importanza anche per la storia del pensiero e della filosofia. Materia, questa, di cui egli si è del resto direttamente occupato in importanti lavori sulla storia del simbolismo alchemico e religioso, in particolare sull'ideale alchemico della congiunzione e della trasformazione degli elementi, in cui egli ha riconosciuto una dinamica analoga a quella del processo di individuazione da lui analizzato. Inoltre, in studi sul fenomeno religioso, che recepiscono le tesi di Otto, egli ha identificato i contenuti del sacro inteso come *numinosum* con i contenuti dell'inconscio collettivo.

Ulteriori sviluppi della ricerca psicoanalitica furono promossi da **Anna Freud** (1895-1982), figlia minore di Sigmund, la quale, da direttrice di una clinica pediatrica di Londra, si occupò specialmente del trattamento psicoanalitico dei bambini; da **Melanie Klein** (1882-1960), che si occupò anch'essa dei problemi dell'infanzia. Da **Wilhelm Reich** (1897-1957), appartenente alla seconda generazione dei dissidenti freudiani, che cercò un connubio tra psicoanalisi e marxismo, affermando nei suoi scritti la necessità di una rivoluzione sessuale per liberare l'energia orgastica repressa dalla civiltà sessuofobica. Infine da **Erich Fromm** (1900-1980), che, dopo avere studiato a Heidelberg con Jaspers e Rickert, e a Berlino con K. Abraham e F. Alexander, collaborò con l'Istituto per la ricerca sociale di Horkheimer, specialmente nelle ricerche sull'autorità e la famiglia. Fromm ha proposto un connubio tra psicoanalisi e marxismo, sviluppando una psicologia sociale in cui ha studiato la condizione dell'individuo nella moderna società (*Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, *Sul compito e sul metodo di una psicologia sociale analitica*, 1930), arrivando alla tesi che l'**amore** è la relazione interpersonale sana (*The Sane Society*, *La società sana*, 1955; *The Art of Loving*, *L'arte di amare*, 1956), ma analizzando a fondo anche l'aggressività e la distruttività umana (*The Anatomy of Human Destructivness*, 1973). Egli ha toccato pure problemi squisitamente filosofici, prospettando, attraverso il richiamo all'Antico Testamento e alla mistica di Meister Eckhart, una critica dell'atteggiamento dell'**avere**, cioè del consumismo e del possesso, proprio della società contemporanea, e difendendo l'atteggiamento dell'**essere**, cioè della rinuncia all'avere in favore dell'autorealizzazione libera e disinteressata, fondamento di una «religiosità umanistica» che può rimediare alla tendenza autodistruttiva della società tecnologica (*To Have or to Be*, *Avere o essere*, 1976). Per quanto concerne infine la riformulazione linguistico-strutturalistica del freudismo ad opera di Jacques Lacan, cfr. pp. 353-4.

3 IL PENSIERO SOCIOLOGICO

Già nell'Ottocento lo studio delle leggi del funzionamento della società era stato scorporato dal contesto in cui esso stava in età moderna, ossia dall'ambito della scienza politica, e nel 1824 Comte aveva coniato il termine «sociologia» come equivalente dell'espressione «fisica sociale», in uso dal Seicento, presentando nel *Corso di filosofia positiva* del 1839 la sua concezione di tale disciplina. Come scienza, la sociologia arrivò dunque ad acquistare una propria autonomia nell'ambito del movimento positivistico della seconda metà dell'Ottocento, anzitutto nell'area linguistica francese, dove gli esponenti più importanti furono, oltre a Comte (cfr. pp. 141-5), Durkheim e poi Pareto, quindi in Inghilterra con Mill e con Spencer (cfr. pp. 149-54 e pp. 157-60).

In Germania la sociologia si sviluppò invece in un quadro teorico non positivistico, ma legato piuttosto allo storicismo e al neokantismo, e le tappe decisive di tale sviluppo sono segnate da nomi come Tönnies, Sombart, e soprattutto Weber. Nella sociologia tedesca si ebbero inoltre alcuni significativi dibattiti in cui si formularono e affrontarono i problemi teorici e metodologici centrali per l'autocomprensione epistemologica delle scienze sociali: il dibattito sul metodo (*Methodenstreit*) svoltosi nei due ultimi decenni dell'Ottocento e legato ai nomi di C. Menger e G. Schmoller; il *Werturteilstreit*, cioè le discussioni sulla neutralità descrittiva del sapere sociologico, la sua cosiddetta «libertà da valori» (*Wertfreiheit*), avutesi agli inizi del Novecento specialmente con Weber e Sombart; o ancora le controversie sulla sociologia politica e quelle sulla sociologia del sapere (*Wissenssoziologie*), in cui ebbe un ruolo importante Karl Mannheim (1893-1947) con il suo libro *Ideologie und Utopie* (*Ideologia e utopia*, 1929); infine il *Positivismusstreit* dei primi anni Sessanta, cioè la disputa tra Adorno e Popper (e tra il giovane Jürgen Habermas e Hans Albert) sul metodo analitico o dialettico in sociologia, ossia sul compito scientifico-descrittivo o teorico-critico delle scienze sociali. Ma vediamo quali sono stati i sociologi contemporanei più importanti nelle diverse aree linguistiche.

Durkheim

Dopo Comte, il più importante sociologo francese fu **Émile Durkheim** (1858-1917), che va annoverato tra i padri fondatori della moderna sociologia.

Di famiglia ebrea, studiò all'École Normale Supérieure, dove ebbe come compagno di studi Jean Jaurès e come insegnanti Renouvier, Boutroux e soprattutto lo storico Fustel de Coulanges, che lo influenzò specialmente con il suo studio sull'organizzazione sociale della città antica. Dopo avere insegnato nei licei e dopo un soggiorno in Germania, Durkheim fu nominato nel 1887 professore nell'università di Bordeaux. Qui scrisse i suoi più importanti lavori: la dissertazione *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit* (*Il contributo di Montesquieu alla fondazione della scienza politica*, 1892), *De la division du travail social* (*La divisione del lavoro sociale*, 1893), *Les règles de la méthode sociologique* (*Le regole del metodo sociologico*, 1895), e il saggio su *Le suicide* (*Il suicidio*, 1897). Nel 1896 fondò la rivista «L'année sociologique», attorno alla quale si raccolsero i maggiori rappresentanti della disciplina. Nel 1902 fu nominato professore di pedagogia alla Sorbona. Dedicatosi ad attività politiche, non riuscì a realizzare un programmato trattato di etica.

Al centro del pensiero di Durkheim sta il problema di capire se nelle moderne società, caratterizzate dalla divisione del lavoro e quindi da una frammentazione sem-

pre più disgregante, possa formarsi una **coscienza collettiva**, cioè un consenso e un'identità, oppure se esse siano condannate inevitabilmente all'**anomia** e alla disgregazione. Durkheim ritiene che nelle società arcaiche la coscienza collettiva risulti da una **solidarietà meccanica**, prodotta dalla somiglianza tra gli individui che hanno le stesse credenze e la stessa visione del mondo. Nelle società complesse la coscienza collettiva si forma invece attraverso una **solidarietà organica**, la quale nasce dal fatto che gli individui si specializzano e svolgono funzioni diverse, ma complementari e interdipendenti. La società complessa rende dunque consapevole l'individuo della sua specificità, e lo spinge all'emancipazione della propria personalità, ma al tempo stesso lo rende sempre più dipendente dagli altri. Sicché il bene comune non ne viene indebolito, ma soltanto trasformato. Durkheim vede però in tale sviluppo il pericolo di una deformazione patologica: si tratta dell'individualismo, cioè della caduta nell'«abisso senza fondo» dei desideri egoistici, che porta all'anomia e alla disgregazione del tessuto sociale, fenomeno che egli studia nel celebre saggio su *Il suicidio*.

Pareto

In francese scrisse le sue opere principali anche l'italiano **Vilfredo Pareto** (1848-1923).

Nato a Parigi, da padre italiano e madre francese, Pareto studiò matematica e fisica nell'università di Torino e quindi ingegneria nel Politecnico della stessa città. Dal 1870 al 1892 visse in Toscana, lavorando da ingegnere presso società ferroviarie e siderurgiche, e impegnandosi pure nell'attività politica a sostegno del liberismo, contro la politica protezionistica. Nel 1889 sposò Alessandra Bakunin. Nel 1894 fu nominato professore di economica politica nell'università di Losanna, quale successore di Walras. Pubblicò dapprima il *Cours d'économie politique* (*Corso di economia politica*, 1897-98) e il *Manuel d'économie politique* (*Manuale di economia politica*, 1906), e quindi nel 1916 la sua opera principale, cioè il monumentale *Traité de sociologie générale* (*Trattato di sociologia generale*).

La sociologia è per Pareto lo sviluppo e il completamento dell'economia. Quest'ultima ha per oggetto le **azioni logiche** degli uomini, cioè le azioni determinate dalla scelta oggettiva dei mezzi adeguati ai fini, e il suo scopo è descrivere le condizioni dell'equilibrio generale tra i fini che i vari soggetti si pongono (i «gusti») e i mezzi limitati di cui essi dispongono per conseguirli (gli «ostacoli»). Partendo dall'equilibrio economico, la sociologia deve descrivere le condizioni dell'**equilibrio generale del sistema sociale**. Quest'ultimo è costituito da **azioni non-logiche**, cioè tali da non soddisfare le condizioni di adeguatezza tra mezzi e fini: è il caso, ad esempio, dell'agire istintuale o di quello guidato da norme e regole di tipo morale o culturale.

Al di là delle analisi specifiche di tale tipo di azioni e dei sistemi di credenze che le accompagnano, è interessante il modo in cui Pareto pensa che possa essere garantito l'equilibrio di una società. Egli critica anzitutto le ideologie ottocentesche del progresso, come il marxismo, l'evoluzionismo, lo storicismo (in quanto teorie non logiche, pseudoscientifiche), negando l'idea che il passaggio storico da un sistema a quello successivo possa essere interpretato come sviluppo o come progresso. Egli elabora quindi una **teoria delle «élites»**. Essa muove dall'assunto che in una società il potere è sempre esercitato da una minoranza organizzata e che quindi la forma politica di una società non è determinata dalla struttura economica, come pensava Marx, ma dal modo in cui si formano e si ricambiano le classi dirigenti, cioè dalla **circolazione delle «éli-**

tes». Il sistema sociale ideale è quello in cui il ricambio avviene in modo regolare e continuo, e che vive pertanto in una situazione di equilibrio dinamico. Se il ricambio è ostruito o cessa, il sistema sociale entra allora o in una situazione di equilibrio statico o in una situazione di squilibrio, che porta alla sua distruzione.

Mosca e Michels

La teoria delle *élites*, che ha una dimensione non solo sociologica, ma anche politologica, era stata precedentemente sostenuta anche da altri pensatori come **Gaetano Mosca** (1858-1941), che fu soprattutto storico delle dottrine politiche, e che nei suoi *Elementi di scienza politica* (1896) mostrava come in ogni sistema politico, anche nella democrazia, il potere è in realtà detenuto da una ristretta oligarchia, e da **Roberto Michels** (1876-1936), sociologo tedesco formatosi con Weber, ma che fu poi costretto a emigrare per le sue simpatie socialiste e venne a insegnare in Italia, nelle università di Torino e Perugia. Nella sua opera maggiore *Sociologia del partito politico nella democrazia moderna* (1911), egli applica la teoria delle *élites* alla sociologia dei grandi partiti di massa, sostenendo che anche in essi la direzione tende a essere monopolizzata da una minoranza di politici di professione.

Mead e Parsons

Tra gli autori dell'area linguistica anglo-americana va nominato **Georg Herbert Mead** (1863-1931), in particolare per gli studi raccolti in *Mind, Self and Society* (*Mente, Io e società*, 1934), dei quali oggi è stata riconosciuta la portata. La sua concezione può essere definita **interazionismo sociale**. In essa viene infatti posta al centro dell'indagine sociologica l'interazione sociale, la quale non è però spiegata secondo gli schemi meccanicistici del behaviorismo, ma dando grande rilievo alla mediazione simbolica operata attraverso il linguaggio. L'altro grande sociologo americano, il cui pensiero ha dominato la scena negli anni Quaranta e Cinquanta, è **Talcott Parsons** (1902-1979). In *The Structure of Social Action* (*La struttura dell'azione sociale*, 1937) e *The Social System* (*Il sistema sociale*, 1951) egli ha sviluppato una teoria generale del sistema della società, il cui equilibrio è la risultante dell'interazione tra i sottosistemi e le forze che la compongono. Egli distingue tre aspetti strutturali della società: il **sistema sociale** (che è l'oggetto specifico della sociologia), la **personalità** (oggetto proprio della psicologia sociale) e la **cultura** (di cui si occupa l'antropologia culturale). In presenza di un'interdipendenza di componenti, nessuna delle quali ha la capacità autonoma di trasformare l'insieme, la struttura complessiva del sistema tende a conservarsi, ma ciò non significa che vi sia stagnazione, anche perché il mutamento è prodotto pure da altri fattori, interni o esterni al sistema, come lo sviluppo del sapere scientifico-tecnologico o il conflitto con altri sistemi.

Tönnies, Sombart, Weber

Nell'area linguistica tedesca il primo pensiero sociologico ebbe il suo esponente più noto in **Ferdinand Tönnies** (1855-1936), che nella sua opera principale *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunità e società*, 1887) introdusse la distinzione tra la «comunità», come forma di organizzazione sociale prodotta da una volontà organi-

ca che si dà in modo naturale, e la «società», come forma di organizzazione sociale prodotta dalla volontà che pone convenzioni, contratti e istituzioni. Altro grande sociologo tedesco a cavallo tra i due secoli fu **Werner Sombart** (1863-1941), autore di una vasta indagine sulle forme di vita economica, sociale e istituzionale nel capitalismo moderno (*Der moderne Kapitalismus*, 1902). La figura che campeggia nel panorama del pensiero sociologico contemporaneo, e che rappresenta un passaggio obbligato nello sviluppo della disciplina, è **Max Weber** (cfr. pp. 188-91). Il suo pensiero – con lo sforzo di una comprensione oggettiva del senso dell'agire sociale e la ricostruzione dei processi di razionalizzazione che hanno caratterizzato la modernità – rappresenta un punto di riferimento obbligato nella sociologia del Novecento.

Schütz

Alfred Schütz (1899-1959), originario di Vienna ed emigrato poi negli Stati Uniti, dove ha esercitato la sua influenza, nella sua opera maggiore *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (*La struttura di senso del mondo sociale*, 1932), ha approfondito l'aspetto soggettivo della problematica weberiana del senso dell'agire sociale, mostrando come la costituzione di quest'ultimo sia indissolubilmente legata alla prospettiva del soggetto e sfugga dunque a un approccio oggettivante, che egli cerca di evitare adottando il metodo fenomenologico. L'opera da lui iniziata è stata continuata soprattutto da P. Berger, Th. Luckmann e H. Garfinkel.

Luhmann

Mentre Schütz ha sviluppato a partire da Weber l'aspetto soggettivo del senso dell'agire sociale, Talcott Parsons e poi **Niklas Luhmann** (1927-1998) hanno sviluppato l'analisi degli aspetti sistemici, cioè di quelle componenti della società, come l'apparato dell'amministrazione burocratica o il sistema dell'economia e della finanza, che hanno una loro logica e dinamica «oggettiva», «tecnocratica», non riducibile a prospettive di senso individuali. Luhmann ha inoltre sviluppato in numerose opere – le più importanti delle quali, da un punto di vista teorico, sono *Soziale Systeme* (*Sistemi sociali*, 1984) e *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (*La scienza della società*, 1990) – una teoria generale della società intesa come **sistema**, nel quale quattro «mezzi di comunicazione» (generalizzati mediante simboli) assicurano la trasferibilità delle prestazioni selettive e dunque il funzionamento e lo sviluppo del sistema sociale: la verità (sapere scientifico), il potere (apparato burocratico-amministrativo), il denaro (economia), l'amore (riproduzione).

La novità di tale approccio consiste nel fatto che esso, scartando le categorie e i concetti «vetero-europei», considerati inadeguati per descrivere la complessità delle società contemporanee, e rifacendosi alla teoria generale dei sistemi (L. von Bertalanffy), alla cibernetica e a certi sviluppi dell'indagine neurologica sui sistemi cosiddetti «autopoietici» (H.R. Maturana, F.G. Varela), usa in funzione descrittiva il rapporto **sistema-ambiente**. Il sistema si caratterizza per la **auto-organizzazione**, cioè la capacità di ordinare la propria struttura, e la **autopoiesi**, cioè la capacità di produrre da sé i propri elementi. Nel rapporto del sistema con l'ambiente non avviene un mero scambio di dati, attraverso la semplice immissione (*input*) ed emissione (*output*), ma il sistema opera anche un'elaborazione di essi finalizzata a ridurre la loro **com-**

plessità. Sistemi viventi, sistemi psichici (cioè l'uomo) e sistemi sociali fungono quindi come riduttori di complessità.

Questo approccio descrittivo è stato oggetto di un'importante controversia tra Habermas e lo stesso Luhmann (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, *Teoria della società o tecnologia sociale?*, 1971), nella quale Habermas ha obiettato alla teoria sistemica della società di non essere sufficientemente critica e di produrre soltanto una sofisticata descrizione dello *status quo*.

Plessner, Gehlen, Elias

Tra le altre figure più significative della sociologia tedesca del Novecento possono essere ricordati **Helmut Plessner** (1892-1985), con l'opera *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (*I gradi dell'organico e l'uomo*, 1928), e **Arnold Gehlen** (1904-1976), la cui opera principale è *Der Mensch* (*L'uomo*, 1940). Entrambi svilupparono una riflessione sociologica incentrata sul problema dell'uomo e della sua «posizione eccentrica» nella natura: egli è infatti un **essere incompleto**, sprovvisto di istinto e quindi insicuro nel suo comportamento, esposto alla spaventosa naturalezza delle sue pulsioni e alla sconfinatezza del suo ragionare, cui dovrebbe sopperire l'inserimento nella società, con le sue istituzioni e con la cultura. Essi sono considerati per questo, oltre che sociologi, esponenti dell'**antropologia filosofica**.

Può essere ricordato infine anche **Norbert Elias** (1897-1990), che nella sua opera principale *Über den Prozeß der Zivilisation* (*Sul processo di civilizzazione*, 1937) propone un'indagine sulle trasformazioni dei comportamenti sociali che avvengono a lungo termine e un'analisi sociologica della formazione dello Stato, che egli indaga con particolare attenzione per i processi della monopolizzazione del potere (politico, economico, fiscale, ecc.).

4 LA FILOSOFIA DEL DIRITTO E LA FILOSOFIA DELLA POLITICA

Tra le scienze umane possono essere annoverate anche le discipline giuridiche, che studiano la realtà delle leggi positive e della giurisprudenza. In riferimento ad esse, ma da esse distinta, la filosofia del diritto si occupa invece del problema teorico della natura, del fondamento e della validità del diritto, in sé e nei suoi rapporti con l'etica e con la politica. In realtà, la considerazione filosofica del diritto è antica quanto la filosofia, ma solo in epoca moderna si è cominciato a darle esplicitamente il nome di «filosofia del diritto». La posizione classica della filosofia del diritto moderno è il **giusnaturalismo**, dottrina per la quale, al di là dei sistemi di leggi e di norme del diritto positivo, posti da un'autorità sovrana, v'è un diritto naturale prepolitico, universale e razionale. La validità del diritto (positivo) va dunque tenuta distinta dalla giustizia del diritto (naturale). Benché sottoposto già da Hegel a una profonda critica, il giusnaturalismo è riemerso sempre di nuovo in formulazioni diverse, specialmente nei momenti storici e nei contesti politici nei quali l'ingiustizia del diritto vigente è apparsa con particolare evidenza. Nel nostro secolo esso è stato sostenuto soprattutto da **Gustav Radbruch** (1878-1949), che fu oppositore del regime nazionalsocialista e importante uomo politico, nella sua *Rechtsphilosophie* (*Filosofia del diritto*, 1932).

Tra gli indirizzi contemporanei della filosofia del diritto va segnalata la **giurisprudenza sociologica**, per la quale il diritto non comprende solo le leggi, ma considera come proprie fonti anche fatti sociali normativi più ampi di quelli legislativi. Precursore di tale orientamento è generalmente considerato **Rudolf von Jhering** (1818-1892), fondatore della cosiddetta «giurisprudenza degli interessi», e suo esponente principale **Eugen Ehrlich** (1862-1922), con il quale si inizia la sociologia del diritto vera e propria. Nella stessa linea si inserisce la scuola del «diritto libero» (*Freirecht*), per la quale, oltre al diritto statale e legislativo, esiste un diritto non formalmente emanato, ma di uguale valore e importanza, costituito da consuetudini e regole in uso. Esponenti di tale concezione sono **Hermann Kantorowicz** (1877-1940) e **Maurice Hauriou** (1856-1929).

Specialmente nel Nordamerica e nei paesi scandinavi l'indirizzo maggiormente diffuso è il **realismo giuridico**, per il quale a costituire il diritto non sono né la validità delle norme positive, né la giustizia ideale dei princìpi giusnaturalistici, bensì l'efficacia concreta di regole, norme e leggi che scaturiscono da una determinata realtà storica, sociale e istituzionale. Tale indirizzo trova le proprie radici filosofiche nel pragmatismo di Dewey, ma si basa soprattutto sulla particolarità del diritto positivo degli Stati Uniti, imperniato sul precedente giudiziario e quindi attento alla pratica giuridica. I suoi principali esponenti furono il giudice **Oliver Wendell Holmes** (1841-1935) e **Roscoe Pound** (1870-1964). Esso si diffuse anche in Scandinavia, dove fu rappresentato da **Axel Hägerström** (1868-1939) e **Alf Ross** (1899-1979).

Kelsen

La posizione teorica e metodologica che campeggia nella filosofia del diritto del Novecento è, tuttavia, il **positivismo giuridico**. Per tale concezione, vero oggetto del diritto è la legalità, cioè la validità e la coattività delle norme giuridiche, mentre il problema della giustizia o della ingiustizia delle leggi è considerato di ordine morale, dunque extra-giuridico. Concezione, questa, che non va confusa con l'idea che la validità delle leggi implichi già la loro giustizia nel senso dei due princìpi hobbesiani *iustum quia iussum* oppure *non veritas, sed auctoritas facit legem*. Massimo esponente del positivismo giuridico è **Hans Kelsen** (1881-1973), che fu filosoficamente influenzato dal neokantismo del Baden e che ha svolto un ruolo decisivo nel processo di definizione e di autonomizzazione della filosofia del diritto – nel quale non va dimenticata l'importante opera compiuta agli inizi del secolo da **Rudolf Stammler** (1856-1938), anch'egli filosoficamente ispirato dal neokantismo (di Marburgo).

Nato a Praga, Kelsen si laureò in giurisprudenza a Vienna con un lavoro su *Die Staatslehre des Dante Alighieri* (*La teoria dello Stato in Dante Alighieri*, 1905). Conseguita la libera docenza nel 1911 e divenuto professore ordinario nel 1919, insegnò nell'università di Vienna fino al 1930, essendo in contatto con i neopositivisti del Circolo e collaborando al progetto per la costituzione della Repubblica austriaca. Nel 1930 passò nell'università di Colonia, nel 1933 all'Institut universitaire des hautes études internationales di Ginevra. Dal 1936 al 1938 fu poi docente nell'università tedesca di Praga e nel 1939 emigrò in America, insegnando prima a Harvard e quindi a Berkeley, dove morì. Le sue opere principali sono: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (*Problemi fondamentali della dottrina del diritto e dello Stato*, 1910), *Das Problem der Souveränität* (*Il problema della sovranità*, 1920), *Allgemeine Staatslehre* (*Dottrina generale dello Stato*, 1925), *Reine Rechtslehre* (*Dottrina pura del diritto*, 1934, ampliata nel 1960), *General Theory*

of Law and State (*Teoria generale del diritto e dello Stato*, 1945), *Allgemeine Theorie der Normen* (*Teoria generale delle norme*, 1979).

Kelsen sviluppa il positivismo giuridico nella forma di una **dottrina pura del diritto** intesa come teoria generale, formale e trascendentale delle condizioni di possibilità del diritto. Essa intende liberare il diritto da ogni elemento estraneo, quindi tiene rigorosamente separati morale e diritto, la validità della norma giuridica e la sua giustizia o bontà morale, e in tal senso si oppone al giusnaturalismo. Ma essa si oppone pure alla comprensione sociologica del diritto, nel senso che la validità normativa del «dover essere» (*Sollen*), propria del diritto, non è riducibile all'«essere» dei fatti studiati dalla sociologia nelle loro connessioni di causalità. Il rapporto tra i fatti giuridici non è infatti di tipo naturale, ma è posto da una volontà giuridica come un dover essere (di cui la scienza giuridica dà una descrizione avalutativa, dunque scientifica, senza identificarsi con la volontà e l'autorità che pongono la norma). Non potendo essere ricondotta a un fatto naturale, ma esprimendo un dover essere, la norma giuridica ha il suo fondamento nell'**imputabilità**, cioè nel prevedere, per una determinata azione, una sanzione corrispondente. Quest'ultima non è «causata» dalla violazione, ma risulta dalla coattività del legame formale che la norma, in quanto giudizio ipotetico, esprime.

Il sistema delle norme è poi organizzato gerarchicamente come un sistema nel quale la norma inferiore trae la sua cogenza e la sua validità da quella superiore. Per evitare il regresso all'infinito, Kelsen afferma che il sistema delle norme ha la sua chiave di volta in una norma la cui validità non è a sua volta fondata da una norma superiore, e non è dunque posta da un'autorità, ma viene presupposta come **norma fondamentale** (*Grundnorm*). Essa non è una norma materiale, dalla quale possano essere dedotte le altre norme, ma indica semplicemente la forma e la modalità secondo la quale le altre norme del sistema debbono essere prodotte. Il diritto viene dunque concepito come una **tecnica sociale di tipo formale**, la quale regola i rapporti fra i soggetti mediante norme alle quali non è conferita alcuna validità extra-giuridica, ma solo quella del loro potere coercitivo di implicare, per certi comportamenti, sanzioni corrispondenti.

Su queste basi si sviluppa anche la dottrina kelseniana dello Stato, che viene identificato con l'**ordinamento giuridico**. Quanto alla democrazia, essa è definita da Kelsen come l'ordinamento statale in cui vige il principio di libertà, cioè l'autodeterminazione dei soggetti: un ordinamento è dunque democratico quando alla determinazione delle norme partecipano i soggetti, o la maggioranza dei soggetti, che ad esse sono sottoposti. Kelsen recepisce però la teoria delle *élites* e afferma che tanto nell'ordinamento democratico come in quello autocratico il potere è controllato da gruppi ristretti. Una differenza fondamentale tuttavia rimane, ed è che mentre nell'autocrazia vige il principio della **nomina**, nella democrazia vale quello dell'**elezione**, il quale garantisce la controllabilità e la pubblicità della riproduzione dell'apparato del potere.

Schmitt

Acerrimo avversario del positivismo giuridico e critico dell'identificazione dello Stato con l'ordinamento l'altro eminente filosofo del diritto e della politica del Novecento, **Carl Schmitt** (1888-1985).

Dopo aver studiato giurisprudenza a Berlino e Strasburgo, dove si laureò nel 1910, Schmitt fu a Monaco, dove seguì Weber. Divenuto professore insegnò nelle università di Greifswald (1921), Bonn (1922), Colonia (1933) e Berlino, dal 1933 fino al 1945, quando, con la caduta del nazismo, fu arrestato prima dai Russi, poi dagli Americani, e trascorse più di un anno in un campo di internamento. Al processo di Norimberga fu sottoposto a vari interrogatori come possibile imputato per il suo impegno nel regime hitleriano in qualità di membro del Consiglio di Stato prussiano e presidente dell'Associazione dei giuristi nazionalsocialisti, ma alla fine fu rilasciato. Dopo queste esperienze negli anni 1945-47, da lui evocate in *Ex captivitate salus* (1950), si ritirò a vita privata assistendo negli ultimi anni prima di morire alla ripresa delle sue tesi sulla crisi del parlamentarismo e del moderno concetto di legittimità. Le sue opere fondamentali sono: *Politische Romantik* (*Romanticismo politico*, 1919), *Die Diktatur* (*La dittatura*, 1921), *Politische Theologie* (*Teologia politica*, 1922), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (*La situazione storico-spirituale del parlamentarismo odierno*, 1923), *Der Begriff des Politischen* (*Il concetto del Politico*, 1927), *Verfassungslehre* (*Dottrina della costituzione*, 1928), *Der Hüter der Verfassung* (*Il custode della costituzione*, 1931), *Legalität und Legitimität* (*Legalità e legittimità*, 1932), *Land und Meer* (*Terra e mare*, 1942), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (*Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus Publicum Europaeum*, 1950), *Theorie des Partisanen* (*Teoria del partigiano*, 1963).

Schmitt prende le mosse dal problema della legittimità tradizionale dello Stato e dalla sua odierna crisi. In tale situazione diventa determinante stabilire **chi decide**, cioè individuare il soggetto della sovranità. Ora, il positivismo giuridico identifica lo Stato con l'ordinamento giuridico, nel quale però è detto soltanto come si deve decidere, ma non chi decide di questo «come»; è detto cioè come funziona la norma, ma non chi e come la determina. Il funzionamento della norma presuppone dunque una situazione di normalità già prodotta, ed è pertanto decisivo il momento anteriore alla normalità giuridica, lo «stato di eccezione», in cui, non vigendo ancora o non vigendo più norma alcuna, si debbono creare le condizioni perché possano valere le norme. Per Schmitt **è sovrano chi decide nello stato di eccezione**. La chiave di volta di ogni ordinamento giuridico non sta in una norma fondamentale, bensì in una decisione originaria che pone la legalità e consente la sua efficacia.

Come va concepito allora lo Stato moderno? Per Schmitt esso nasce da una trasformazione conseguente al venir meno del suo fondamento teologico tradizionale, che è stato progressivamente secolarizzato e così neutralizzato in un quadro dapprima metafisico (XVII secolo), poi morale (XVIII), quindi economico (XIX) e infine, nel Novecento, tecnico. Ma la tecnica, in quanto serve a qualsiasi fine, non può costituire né fondamento né ordine alcuno. Essa produce al contrario lo sradicamento di ogni riferimento e orientamento, anche di quello legato alla terra (contrapposta al mare) che caratterizza per Schmitt la tradizione dello *Jus Publicum Europaeum*. L'unico criterio che nell'età della tecnica consente una qualificazione del «Politico» nella sua autonomia è la **distinzione fondamentale di amico e nemico**, dove per nemico non è inteso un avversario o un concorrente in una questione particolare, ma colui che sta in un'alterità totale e irriducibile, e verso il quale non è possibile altra attitudine se non quella strategico-conflittuale.

Per quanto riguarda gli sviluppi più recenti della filosofia del diritto e della politica, si può dire che nei decenni dalla fine della seconda guerra mondiale ad oggi siano emersi, più che maestri-pensatori, indirizzi di pensiero e scuole che si sono di volta in volta caratterizzati per l'adozione e l'applicazione di una determinata metodo-

logia filosofica. Tanto in filosofia del diritto quanto in filosofia della politica si sono avute così teorizzazioni della metodologia scientistico-positivistica, analitica, ermeneutica e recentemente anche sistemica. In filosofia del diritto hanno suscitato interesse spunti teorici quali la riproposta del metodo topico-dialettico, promossa soprattutto da Theodor Viehweg e Chaïm Perelman, e l'orizzonte metodologico nuovo aperto dall'ermeneutica giuridica, rappresentata in Germania da vari autori (Joseph Esser, Karl Larenz e altri ancora) e in Italia, in una versione «oggettiva», fedele allo storicismo e contraria all'indirizzo gadameriano, da **Emilio Betti** (1890-1968).

Nell'ambito della filosofia politica, dopo l'imporsi della scienza politica moderna a scapito della filosofia politica, ha suscitato interesse la riaffermazione – da parte di autori quali **Leo Strauss** (1899-1973), **Eric Voegelin** (1901-1985) e **Hannah Arendt** (1906-1975) – dell'importanza della filosofia politica classica rispetto a una scienza politica che si limita a descrivere i fatti politici empiricamente verificabili, senza preoccuparsi di comprendere l'essenza del politico e senza pronunciarsi in merito alla forma migliore di convivenza o intorno al buon ordinamento politico.

Tra le posizioni più recenti della filosofia politica una menzione merita infine il **neocontrattualismo**, il cui più autorevole sostenitore è **John Rawls** (1921-2002) con l'opera *A Theory of Justice* (*Una teoria della giustizia*, 1971), sulla quale si è sviluppato un ampio dibattito internazionale. Rawls prospetta una sofisticata riformulazione della teoria del contratto sociale, per sviluppare una concezione di giustizia alternativa a quelle utilitaristiche e intuizionistiche. Ipotizzando una situazione fittizia originaria di uguaglianza tra persone libere e razionali, delle quali nessuna conosce la propria posizione nella società né la distribuzione delle doti naturali, egli asserisce che se in tale situazione esse dovessero accordarsi intorno ai criteri di giustizia, la loro scelta cadrebbe su un'organizzazione sociale tale da massimizzare i benefici dei meno fortunati, e questo implicherebbe una distribuzione ugualitaria dei beni primari.

5 STRUTTURALISMO E SCIENZE UMANE

Una delle correnti nelle quali il problema delle scienze umane e del loro statuto epistemico è stato più intensamente dibattuto è stata lo **strutturalismo**, movimento sviluppatosi specialmente nell'area linguistica francese ed entrato in voga negli anni Sessanta grazie al vasto influsso della linguistica di Saussure e Benvéniste, all'opera di Lévi-Strauss e alla critica letteraria di Barthes. Più che una vera e propria dottrina filosofica, esso ha inizialmente rappresentato un nuovo approccio metodologico allo studio dei problemi delle scienze umane. Ciò che lo caratterizza è la ricerca dell'intelligibilità formale della struttura degli oggetti e dei problemi studiati, in opposizione all'approccio umanistico, storicistico ed esistenzialistico, da un lato, e a quello empiristico e positivistico, dall'altro. Anziché considerare gli oggetti delle scienze umane come produzioni storiche dell'uomo, inteso in termini di soggetto, lo strutturalismo li ha indagati dall'esterno, per riconoscerne le costanti e le relazioni sistematiche, cioè appunto le strutture. Tale approccio ha investito un'estesa area interdisciplinare che va dalla linguistica all'antropologia, dalla psicoanalisi all'etnologia, coprendo pressoché tutto il campo delle scienze umane, e trovando applicazione anche altrove, ad esempio in biologia (con François Jacob, *La structure du vivant*, *La struttura del vivente*, 1970).

La linguistica

Iniziatore dello strutturalismo linguistico, che ha costituito l'avvio del movimento strutturalistico in generale, è considerato **Ferdinand de Saussure** (1857-1913), benché egli stesso non abbia mai impiegato il termine struttura.

Nativo di Ginevra, Saussure studiò a Berlino e Lipsia, suscitando ammirazione tra gli specialisti per la sua precocità (già nel 1879 rivoluzionò con un suo lavoro la teoria del sistema vocalico nell'indoeuropeo). Si laureò a Lipsia con una tesi sull'uso del genitivo assoluto in sanscrito (*De l'emploi du génitif absolu en sanscrit*, 1881), insegnò poi a Parigi e, dal 1891, a Ginevra, dove tenne nel 1906-7, 1908-9 e 1910-11 tre corsi, poi editi dai suoi allievi (*Cours de linguistique générale*, 1913), nei quali sono esposte le sue teorie innovatrici, che rappresentano l'atto di nascita della linguistica contemporanea.

Nella sua analisi del fenomeno del linguaggio Saussure parte da una distinzione fondamentale: la **lingua** (*langue*) è il sistema unitario dei nessi tra i termini, cioè l'insieme delle strutture linguistiche; la **parola** (*parole*) è l'espressione individuale e materiale dei termini linguistici; il **linguaggio** (*language*) è la facoltà di parlare. Ora, poiché lo studio della «parola» e del «linguaggio» richiede l'ausilio di altre discipline, come la psicologia, la fisiologia, ecc., una linguistica pura, cioè autonoma, può studiare soltanto la «lingua» e le sue strutture, e precisamente in quanto esse costituiscono un sistema attuale, e non in relazione alla loro genesi o al loro sviluppo, cioè in senso **sincronico** e non **diacronico**. In prospettiva sincronica egli determina poi la lingua come un sistema di segni linguistici nei quali avviene la congiunzione di un suono con una rappresentazione, cioè di un elemento significante (*signifiant*) con un significato (*signifié*) – distinzione, quest'ultima, con la quale è ripresa la distinzione stoica tra *signans* e *signatum*.

La novità introdotta da Saussure consiste nel fatto che egli concepisce la funzione significante del linguaggio non più nei termini di una rappresentazione di cose o contenuti, come nella tradizione precedente: ciò significherebbe, infatti, ridurre la lingua a qualcosa di secondario rispetto a ciò che essa designa. La funzione significante è invece immanente alla lingua stessa, giacché i segni linguistici sono significanti non in virtù della differenza tra gli oggetti significanti, ma per la differenza che li distingue l'uno dall'altro e li costituisce nella loro rispettiva identità.

Un importante sviluppo di quest'ultimo aspetto della linguistica strutturalistica è rappresentato dalle ricerche compiute nell'ambito del **Circolo linguistico di Praga**. Fondato nel 1926, esso ebbe come suoi esponenti principali il russo **Nikolaj Sergeevič Trubečkoj** (1890-1938) e **Roman Jacobson** (1896-1982), cui furono vicini anche Karl Bühler, Émile Benvéniste e André Martinet. Il programma e le teorie del Circolo furono esposti nelle *Tesi* del 1929. Fulcro delle indagini del Circolo fu la **fonologia** intesa come studio dei suoni in relazione alla funzione che essi svolgono in una lingua (cioè come fonemi), e distinta dalla **fonetica**, che li studia dal punto di vista fisiologico-acustico.

Un altro importante contributo allo strutturalismo linguistico fu apportato dal **Circolo linguistico di Copenaghen**, il cui maggiore esponente è **Louis Hjelmslev** (1899-1965): in ricerche definite **glossematica** considera anch'egli la lingua in quanto insieme autosufficiente che non ha il carattere di sostanza, ma di forma, e delle cui parti si tratta di individuare e descrivere l'«algebra».

Lo sviluppo più originale della linguistica contemporanea è costituito dalla **grammatica generativa** di **Noam Chomsky** (n. 1928), docente al Massachusetts Institut of Technology, e noto, oltre che come linguista, anche per le sue prese di posizione politiche contro la politica americana a Cuba, in Vietnam, in Iraq. In *Syntactic Structures* (*Le strutture della sintassi*, 1957), la prima opera in cui espone la propria concezione, Chomsky afferma che la linguistica strutturalistica descrive la lingua, ma non la spiega, cioè non rende veramente ragione del suo funzionamento. Questo perché la descrizione strutturalistica della lingua si basa sulla raccolta di un «corpo» di dati linguistici finiti, e ciò non consente di spiegare la capacità creativa, che ogni parlante ha, di produrre infinite frasi nella propria lingua, e quindi nemmeno la costruzione di una grammatica. La linguistica deve dunque partire dall'analisi delle capacità linguistiche di un parlante e trovare le regole su cui si basa la generazione di frasi – non classificare gli elementi di un «corpo» linguistico, come fa lo strutturalismo.

Chomsky distingue allora tra la **competenza** (*competence*) di un parlante, cioè il complesso di regole di cui egli dispone per poter parlare, e l'**esecuzione** (*performance*), cioè la produzione, mediante quelle regole, di proposizioni. Per **grammatica generativa** intende il meccanismo che consente di produrre tutte le proposizioni possibili di un linguaggio naturale: essa è detta **esplicita** perché indica tutte le proprie regole, **ricorsiva** perché indica al tempo stesso le condizioni alle quali tali regole sono applicabili, e **trasformazionale**, perché permette di trasformare le «frasi complesse», che formano la struttura superficiale della lingua, in «frasi nucleari», che formano invece la struttura profonda. Chomsky ha successivamente rielaborato e modificato questa teoria con un secondo importante lavoro *Aspects of the Theory of Syntax* (*Aspetti della teoria della sintassi*, 1965) e poi con gli *Essays on Form and Interpretation* (*Saggi sulla forma e l'interpretazione*, 1977). Quanto alla connotazione filosofica di tale teoria linguistica, Chomsky stesso l'ha definita una «linguistica cartesiana» (*Cartesian Linguistics*, 1966), giacché – come Descartes, i grammatici di Port Royal, Leibniz – essa ritiene che **le capacità linguistiche siano innate** nell'uomo, cioè facciano parte del suo patrimonio genetico. Solo l'ipotesi innatista consente per Chomsky di spiegare la creatività linguistica di ogni parlante e la sua capacità di produrre frasi infinite, cosa che si manifesta già a tre anni di età e non può essere spiegata come imitazione di comportamenti verbali. Su queste tesi egli attaccò il comportamentismo di Skinner in *Language and Mind* (*Mente e linguaggio*, 1966). Nelle sue ultime pubblicazioni, *Rules and Representations* (*Regole e rappresentazioni*, 1980), *Knowledge of Language* (*La conoscenza del linguaggio*, 1985), *The Minimalist Program* (*Il programma minimalista*, 1995), Chomsky ha cercato di dare una fondazione biologica alla propria posizione mentalistica.

L'antropologia

Le idee strutturalistiche ebbero una notevole diffusione nell'ambito dell'antropologia. Molto influente fu in questa disciplina il pensiero di **Claude Lévi-Strauss**, che può anzi essere considerato come il principale esponente dello strutturalismo francese.

Nato nel 1908 a Bruxelles, da genitori francesi, studiò giurisprudenza e filosofia a Parigi e, dopo avere insegnato nei licei, divenne nel 1935 professore di sociologia nell'università di San

Paolo in Brasile (fondata con l'aiuto francese), rimanendovi fino al 1938 e compiendo due spedizioni etnografiche nel Mato Grosso e in Amazzonia. Nel 1939 tornò in Francia, ma nel 1941 dovette emigrare in America. Qui, dal 1942 al 1945, insegnò alla New School for Social Research, avendo modo di studiare l'antropologia culturale americana di Franz Boas, Robert H. Loewie e Alfred L. Kroeber. Nel 1946-47 divenne addetto culturale all'ambasciata francese e conobbe il linguista Jacobson. Tornato in Francia nel 1948, fu chiamato nel 1950 come professore di «religioni comparate dei popoli senza scrittura» all'École Pratique des Hautes Études e nel 1959 di antropologia sociale al Collège de France. Nel 1973 fu nominato membro dell'Académie française. I suoi scritti principali sono: *Les structures élémentaires de la parenté* (*Le strutture elementari della parentela*, 1949), un libro «disperatamente noioso» (Bataille), ma che segna la nascita dello strutturalismo francese; *Tristes Tropiques* (*Tristi tropici*, 1955), *Anthropologie structurale* (*Antropologia strutturale*, 1950), *La pensée sauvage* (*Il pensiero selvaggio*, 1962), *Mythologiques* (*Le cru et le cuit*, *Il crudo e il cotto*, 1964; *Du miel aux cendres*, *Dal miele alle ceneri*, 1967; *L'origine des manières de table*, *L'origine delle buone maniere a tavola*, 1968; *L'homme nu*, *L'uomo nudo*, 1971), che è uno studio del *corpus* mitologico degli Indiani d'America.

Servendosi dell'approccio metodologico utilizzato dalla linguistica di Jacobson, l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss non solo imprime uno sviluppo del tutto nuovo allo studio delle società primitive: essa spiega la transizione dalla natura alla cultura mediante la regola generale della proibizione dell'incesto, che costringe allo scambio delle donne e quindi all'allargamento delle interrelazioni tra i diversi gruppi (le quali in natura sarebbero altrimenti molto ristrette); Lévi-Strauss si propone altresì di dare una nuova fondazione alle scienze umane, eliminando da esse il riferimento tradizionale all'idea umanistica di soggetto e di coscienza (e prospettando quindi in questo senso la «morte dell'uomo»).

Attraverso studi concernenti specialmente le strutture di parentela e i miti delle società «primitive», Lévi-Strauss crede di potere individuare gli elementi costanti e universali che si ritrovano in ogni cultura e che egli chiama le «**strutture dello spirito umano**». Queste però non consistono nelle invarianti culturali generiche, cioè nelle analogie e nelle somiglianze che appaiono a una comparazione di superficie, ma vanno ricercate nell'invarianza nascosta di determinate relazioni tra le variabili dei sistemi culturali. Con ciò egli riprende e supera sia l'idea positivistica di Durkheim, che credeva nella presenza di leggi universali della società, analoghe a quelle naturali, sia il particolarismo storico dell'antropologia culturale di **Franz Boas** (1858-1942), secondo cui ogni cultura ha le sue caratteristiche irriducibili a quelle di un'altra.

La scoperta di invarianti culturali sta naturalmente in antitesi rispetto allo storicismo e all'idea di uno sviluppo storico. Lévi-Strauss, afferma appunto che il nostro pensiero concettuale non è superiore a quello «primitivo», ma entrambi sono ugualmente complessi. Egli critica pertanto anche la tesi di **Lucien Lévy-Bruhl** (1857-1939), secondo cui la mentalità primitiva è fondamentalmente «mistica» in quanto cerca le cause della realtà nell'invisibile (*La mentalité primitive*, 1922), o quella di **Bronislaw Kaspar Malinowski** (1884-1942), per il quale essa è essenzialmente orientata verso bisogni primitivi. E soprattutto egli asserisce, contro la fenomenologia e contro l'esistenzialismo (in particolare contro Sartre), che l'autorappresentazione che il soggetto si dà della propria cultura nel suo vissuto personale è di impedimento alla ricerca delle invarianti culturali. La produzione delle strutture portanti di una cultura, quali il sistema delle relazioni sociali, i miti, la lingua, non è opera di un'attività cosciente: l'Io conscio è

infatti un'apparizione molto tarda nella «storia dell'umanità»; ed essa non è nemmeno il risultato di uno sviluppo genetico, giacché l'unità biologica della specie umana non rende conto della molteplicità delle culture.

Lo strutturalismo estetico-letterario

Un ruolo importante per la fortuna dello strutturalismo fu svolto da **Roland Barthes** (1915-1980), che insegnò, dal 1960, all'École Pratique des Hautes Études e, dal 1976, al Collège de France, dove per lui fu creata la cattedra di semiologia letteraria. I suoi scritti più importanti sono: *Le degré zéro de l'écriture* (*Il grado zero della scrittura*, 1953), *Mythologies* (*Miti d'oggi*, 1957), *Essays critiques* (*Saggi critici*, 1964), *Éléments de sémiologie* (*Elementi di semiologia*, 1965), *Critique et vérité* (*Critica e verità*, 1966), *Le système de la mode* (*Il sistema della moda*, 1967), *Sade, Fourier, Loyola* (1971), *Le plaisir du texte* (*Il piacere del testo*, 1973), *Fragments d'un discours amoureux* (*Frammenti di un discorso amoroso*, 1977). La sua produzione non ha un carattere propriamente filosofico, né rigorosamente scientifico, ma appartiene piuttosto al genere critico-letterario ed estetico. Barthes ha infatti sperimentato letture originali di testi letterari, classici e moderni, utilizzando ora la psicoanalisi, ora la linguistica, ora la «semiologia», cioè la teoria dei segni. Ha poi sviluppato una mordente critica dei «miti», dei feticci, delle mistificazioni e dell'ideologia della società di massa del nostro tempo. Si è occupato di arte, di teatro e di cinema, aprendosi con sensibilità ai fenomeni e alle tendenze culturali del nostro tempo. Più che fornire un contributo teorico allo strutturalismo, lo ha dunque interpretato in una declinazione estetico-letteraria e sociologica, il cui merito principale è consistito nell'assimilarne e nell'elaborarne con sensibilità gli sviluppi, contribuendo a diffonderne la moda.

Sviluppi dello strutturalismo (Bataille, Lacan, Deleuze, Foucault)

Lo strutturalismo è stato infine sostenuto e sviluppato in elaborazioni originali, che in parte vanno già oltre di esso e sono per questo dette «post-strutturalistiche», da Lacan, Deleuze e Foucault. L'elemento più appariscente che in qualche modo le accomuna è la loro radicale **critica del soggetto**.

In precedenza, influendo su di loro e, in generale, sullo sviluppo dello strutturalismo, ebbe un ruolo importante nella decostruzione dell'idea di soggetto **Georges Bataille** (1897-1962), che fu fondatore e direttore dal 1946 dell'importante rivista «Critique». La produzione di Bataille, che fu bibliotecario e conservatore alla Bibliothèque Nationale di Parigi, non si lascia inquadrare in un genere definito, comprendendo essa romanzi, saggi e scritti vari. Lo stesso vale per il suo pensiero, non assimilabile né allo strutturalismo né all'esistenzialismo.

La sua prima opera filosofica è *L'expérience intérieure* (*L'esperienza interiore*, 1943), primo volume di una «summa atheologica» in cui si annunciano i motivi di una mistica senza Dio sviluppati poi nelle altre due parti: *Le coupable* (*Il colpevole*, 1944), *Sur Nietzsche* (1945). Ma una vera presentazione sistematica delle sue tesi Bataille la diede solo con *La part maudite* (*La parte maledetta*, 1949), un saggio di «economia» intesa nel senso generale di **produzione e dispendio di energia**. Ogni essere dispone di energia eccedente e, una volta portata a termine la sua crescita e maturazione, tale eccesso, tale «parte maledetta», viene scaricato attraverso il «dispendio» (*dépense*). In natura

esso avviene in tre forme: la consumazione di organismi viventi per nutrirsi, la morte e la riproduzione. Il dispendio si dà anche nella società: quando esso viene organizzato consapevolmente, nelle feste, nei sacrifici, nei giochi e nelle competizioni, l'uomo acquisisce **sovranità** sul processo generale di dispendio che connota la vita; quando invece ne rimane oggetto passivo, allora il dispendio si ripercuote catastroficamente su di lui, come nelle crisi e nelle guerre.

La dinamica di produzione e dispendio di energia è ulteriormente studiata in *L'érotisme* (*L'erotismo*, 1957) attraverso l'analisi del dualismo di tabù e trasgressione. Da un punto di vista storico-filosofico, convinto di incarnare nel proprio pensiero lo spirito di Nietzsche, Bataille critica la dialettica dell'Assoluto di Hegel (che egli scoprì e studiò a fondo a partire dal 1929), e si chiede: il pensabile è la fine dell'esistenza o non è piuttosto l'esistenza la fine del pensabile? E prospetta l'idea di una «eterologia», cioè di un sapere che non riporta l'ignoto al noto, ma che si configura piuttosto come esperienza del non-sapere, del limite, dell'altro, dell'inassimilabile.

Figura assai controversa è quella dello psicoanalista **Jacques Lacan** (1901-1981), la cui riformulazione strutturalistica della teoria freudiana è stata recepita da antropologi, etnologi, sociologi e filosofi, e ha profondamente influenzato la cultura francese, dividendo gli animi.

Laureatosi in psichiatria con la tesi *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (*La psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, 1932), presentò nel 1936 una comunicazione al congresso di psicoanalisi di Marienbad, poi rielaborata e riproposta al congresso di Zurigo del 1949 col titolo *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (*Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'Io*). L'originalità delle tesi che egli sviluppò nei seminari tenuti prima alla clinica Sainte Anne e poi all'École Pratique des Hautes Études gli valse un uditorio sempre più ampio. Nel 1953 uscì dall'Associazione psicoanalitica internazionale e si iscrisse alla Société française de Psychanalyse (che ammetteva fra i propri membri anche non medici), ma nel 1964 ne fu espulso per il suo insegnamento «sovversivo». Fondò allora l'École freudienne de Paris – basata sulla sua concezione esposta nel seminario dello stesso anno su *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (*I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*) – ma nel 1980 egli stesso la scioglierà. In seguito il genero fonderà l'École de la cause freudienne. Le sue tesi sono contenute negli *Écrits* (*Scritti*, 1966), una raccolta di studi stesi in una scrittura difficile e qualificata come «illeggibile» dal suo stesso autore, ma che gli hanno valso fama internazionale.

Lacan intende restare fedele all'insegnamento freudiano, assegnando all'inconscio la funzione centrale nella vita psichica, ma prospettandone una ridescrizione originale. Egli lo concepisce infatti non come il luogo di ciò che nella psiche non ha carattere di coscienza, bensì come un linguaggio strutturato. Ridare importanza all'inconscio così inteso, non significa per Lacan cercare di riportarlo al conscio, ristabilire il rapporto tra il soggetto e la realtà o reinserire il paziente nell'ordine esistente, come fanno le versioni rassicuranti e adattative della psicoanalisi, ma significa lasciare che l'Es parli (*ça parle*) e cercare di decifrarne il linguaggio. La difficoltà di tale compito sta nel fatto che l'Io e l'inconscio sono discontinui, «discreti», e dunque il soggetto non può rappresentarsi e rendere cosciente il proprio inconscio, giacché esso è il «capitolo censurato» della sua storia e gli si presenta come un geroglifico.

Attraverso l'analisi dello **stadio dello specchio** – osservabile nell'atteggiamento del bambino che, tra i sei e i diciotto mesi, dinanzi alla propria immagine riflessa dappri-

ma la percepisce come qualcosa di reale, altro da sé, poi la riconosce come immagine e infine si identifica con essa – Lacan mostra come la costituzione del soggetto non risulti da un mero atto percettivo, ma richieda la mediazione del corpo proprio e lo sdoppiamento attraverso l'immaginario. Dal che egli ricava importanti conseguenze, non solo psicoanalitiche e terapeutiche, ma anche filosofiche: respingendo il coscienzialismo cartesiano e fenomenologico, egli fornisce gli elementi per una comprensione più ampia del soggetto. Esso non si esaurisce nell'autocoscienza, ma presuppone un ordine inconscio che sfugge alla presa del razionale, e che tuttavia parla ed è significante e può venire in luce attraverso la mediazione del simbolico. Ecco perché l'inconscio è linguaggio: è ciò che parla per mezzo di ciò che sfugge al controllo della coscienza, ma che attraverso la psicoanalisi può essere organizzato come discorso.

Nel pensiero di **Gilles Deleuze** (1925-1995) – le cui opere principali sono: *Nietzsche et la philosophie* (1962), *Différence et répétition* (*Differenza e ripetizione*, 1968), *Logique du sens* (*Logica del senso*, 1969), *Anti-Oedipe* (1972) e *Mille plateaux* (*Mille piani*, 1980), le ultime due scritte assieme a Félix Guattari – attraverso un' appropriazione del pensiero nietzscheano e della psicoanalisi viene prospettata una critica del logocentrismo della metafisica. In quest'ultima verrebbe in generale privilegiato il momento dell'origine, mentre ciò che è derivazione e ripetizione verrebbe considerato come negativo. Come esempio per eccellenza Deleuze considera il mito di Edipo, ripreso dalla psicoanalisi: qui, il desiderio attuale del soggetto è interpretato come ripetizione, cioè come forma alienata, del desiderio originario della madre. Ma per Deleuze le ripetizioni non sono affatto negative, bensì positive, in quanto rappresentano l'affermazione del desiderio nella sua potenza. Con ciò egli intende situarsi nella scia dell'idea nietzscheana dell'eterno ritorno, nella quale l'essere, anziché essere posto come fondamento, è pensato come ripetizione ontologica continua – e a questa è assegnata una connotazione positiva.

Al centro dell'opera di **Michel Foucault** (1926-1984), figura eminente del pensiero post-strutturalistico, e influenzato da Nietzsche e da Heidegger, stanno il problema della storia e quello della nascita del soggetto.

Nativo di Poitiers, Foucault studiò all'École Normale Supérieure di Parigi con Hyppolite, laureandosi poi in filosofia (1951) e in psicologia (1952). L'intreccio di filosofia e problematiche psicopatologiche caratterizza le sue prime opere: *Maladie mentale et psychologie* (*Malattia mentale e psicologia*, 1954) e *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (*Follia e sragione. Storia della follia nell'età classica*, 1961), *Naissance de la clinique* (*Nascita della clinica*, 1963). Dopo essere stato negli anni Cinquanta a Uppsala, Varsavia e Amburgo come lettore di lingua e come direttore di istituti culturali francesi, nel 1962 divenne professore a Clermont-Ferrand. Nel 1966 uscì il suo libro filosofico più importante: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (*Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*), e nel 1969 le riflessioni metodologiche sul proprio lavoro: *L'archéologie du savoir* (*L'archeologia del sapere*). Nel 1970 fu nominato professore di «storia dei sistemi di pensiero» al Collège de France: nella prolusione inaugurale *L'ordre du discours* (*L'ordine del discorso*, 1971) presentò una breve, ma suggestiva sintesi della propria prospettiva e del proprio programma di lavoro. Del 1975 è *Surveiller et punir* (*Sorvegliare e punire*), uno studio sulla nascita del sistema carcerario. Concepì quindi una *Histoire de la sexualité* (*Storia della sessualità*) in sei volumi, di cui pubblicò nel 1976 il primo: *La volonté de savoir* (*La volontà di sapere*), e solo nel 1984 il secondo *L'usage des plaisirs* (*L'uso dei piaceri*) e il terzo *Le souci de soi* (*La cura di sé*). La morte prematura (di Aids) interruppe la sua attività.

Prima dalla prospettiva della psicopatologia e della medicina, poi in *Le parole e le cose* da un punto di vista generale, Foucault intende confutare l'idea che la storia sia il prodotto della progettualità cosciente dell'uomo, affermando che sono gli apriori storici che si danno nelle diverse epoche a condizionare e a determinare i «discorsi» scientifici di volta in volta possibili e i «soggetti» che li fanno, e non viceversa. Egli cerca pertanto di mostrare come solo recentemente si sia costituita la centralità dell'uomo quale soggetto produttore di storia e di sapere, e ciò sarebbe avvenuto in epoca moderna, iniziando col Rinascimento e arrivando fino alle moderne scienze umane. A dimostrare la mancanza di una continuità, e quindi l'assenza di un soggetto che la produce, egli individua in tale periodo storico delle **fratture** che separano diverse forme di **episteme**, cioè di codici scientifico-culturali attraverso i quali passa l'autorappresentazione delle rispettive epoche, e che sono l'episteme del Rinascimento, quella dell'«età classica», cioè del razionalismo sei-settecentesco, e quella dell'«età moderna». Tra di esse non vi è continuità, transizione o sviluppo, perché i rispettivi codici sono eterogenei e il loro succedersi può essere descritto, ma non spiegato. Per questo Foucault chiama la propria analitica dei diversi tipi di discorsi epistemici e il proprio approccio alla storia una «**archeologia**».

Successivamente, dopo avere studiato i sistemi del sapere, Foucault ha concentrato la propria indagine sui **dispositivi del potere** operanti nei diversi sistemi istituzionali, in particolare nell'istituto della pena carceraria, cercando di capire come essi si impongano e ottengano il consenso sociale.

Infine, nella sua ultima importante ricerca, la *Storia della sessualità*, ha prospettato **un rovesciamento della tesi sulla «repressione sessuale»**, avanzata dalla Scuola di Francoforte e largamente accettata. Secondo tale tesi, nella società borghese e capitalistica il potere tenderebbe a controllare e a reprimere l'energia sessuale e le sue manifestazioni. Foucault sostiene esattamente il contrario, e cioè che persino nei momenti storici e nei luoghi istituzionali in cui tale repressione verrebbe esercitata nel modo più intenso, come nella pratica della confessione o nel puritanesimo vittoriano, si ha invece la più capillare e circostanziata tematizzazione delle pratiche e delle diverse manifestazioni del sesso. Ma nella sua continuazione lo studio della sessualità, che la morte di Foucault ha lasciato interrotto, prende una svolta inattesa: essa è rappresentata dalla valutazione positiva dell'etica antica della **cura di sé**, nella quale Foucault vede un'«estetica dell'esistenza individuale» che viene rivalutata contro le etiche normative del Medioevo cristiano e dell'età moderna. La cura di sé è da lui intesa non come semplice conoscenza di sé, di tipo teorico e intellettualistico, ma come un insieme di pratiche e tecniche del sé finalizzate a conferire alla vita una forma bella e riuscita.

CAPITOLO **13**

LA SCIENZA DEL NOVECENTO E LA NUOVA EPISTEMOLOGIA

1 LA «SECONDA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA»

All'inizio del Novecento, nell'ambito delle scienze della natura, cioè in primo luogo nella fisica, ma poi anche nella chimica e nella biologia, si sono prodotti, grazie alla formulazione di nuove teorie, mutamenti tali da indurre a parlare di una «seconda rivoluzione scientifica», cioè di una rivoluzione paragonabile, come portata, a quella che nel Seicento condusse alla sostituzione della visione antica e medievale dell'universo e diede origine alla scienza moderna. Un altro motivo per parlare di «seconda rivoluzione scientifica» è poi il fatto che le nuove teorie, sviluppatesi nel Novecento, hanno messo sostanzialmente in crisi proprio la visione del mondo scaturita dalla prima rivoluzione scientifica, cioè quella basata sulla fisica newtoniana, rappresentando sotto certi aspetti un ritorno alla concezione antica, o comunque riprendendone alcuni motivi.

Il Novecento, pertanto, può essere considerato non solo il secolo in cui, come già abbiamo visto, è sorta tutta una serie di nuove scienze, le cosiddette scienze umane (psicologia, sociologia, antropologia, linguistica, psicoanalisi), ma anche il secolo in cui le scienze della natura sono entrate in una nuova fase del loro sviluppo. A queste si sono aggiunte le cosiddette «scienze di confine», a cavallo di quelle tradizionali, cioè l'astrofisica, la chimica-fisica, la biochimica, la socio-biologia, l'etologia, la cosiddetta «intelligenza artificiale». Tutto ciò ha radicalmente trasformato la visione della realtà ed ha profondamente influito anche sullo sviluppo del pensiero filosofico, determinando una serie di nuove riflessioni sulla scienza, originali e critiche rispetto al neopositivismo, che possono essere indicate mediante l'espressione «nuova epistemologia».

La teoria della relatività

La più importante e rivoluzionaria fra le teorie scientifiche sviluppate nel campo della fisica proprio agli inizi del Novecento è senza dubbio la «teoria della relatività», la cui formulazione è stata opera di **Einstein**.

Albert Einstein nacque a Ulm, in Germania, nel 1879, studiò matematica e fisica al Politecnico di Zurigo, subendo l'influenza di matematici come Minkowski, di fisici come Helmholtz, Maxwell e Hertz e di filosofi come Mach. Terminati gli studi universitari, rima-

se a lavorare in Svizzera, presso l'Ufficio Federale dei Brevetti, ma continuò a dedicarsi a ricerche di fisica. Nel 1905 pubblicò tre memorie, una sulla fisica quantistica, una sulla struttura atomica della materia e una terza, intitolata *Zur Elektrodynamik bewegter Körper* (*Sull'elettrodinamica dei corpi in movimento*), contenente la formulazione della teoria della relatività detta «ristretta» o «speciale». Rientrato in Germania nel 1914, Einstein fu nominato professore di fisica nell'università di Berlino, dove formulò una nuova teoria della relatività, detta «generale», resa pubblica nella memoria *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie* (*I fondamenti della teoria della relatività generale*, 1916), e divulgata poi, insieme con la precedente, nel saggio *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie* (*Sulla teoria della relatività speciale e generale*, 1917) e nel volume *The Meaning of Relativity: Four Lectures Delivered at Princeton* (*Il significato della relatività: quattro lezioni tenute a Princeton*, 1921). Nel 1922 gli fu conferito il premio Nobel per la fisica come riconoscimento per la scoperta dell'effetto fotoelettrico.

Nel 1933, all'avvento del nazismo, Einstein, che era di origine ebraica, emigrò negli Stati Uniti, dove proseguì le sue ricerche nell'Institute for Advanced Studies di Princeton, intravedendo la possibilità di realizzare la fissione nucleare. Rendendosi conto che questa scoperta avrebbe potuto avere importanti applicazioni militari, ne diede notizia al presidente Roosevelt in una lettera del 1939, con la quale lo mise in guardia contro la possibilità che la Germania potesse costruire una bomba potentissima. Tale bomba, cioè la «bomba atomica», fu realizzata dagli Usa nel 1945, ma Einstein fu sempre contrario al suo uso. Continuò inoltre ad occuparsi della teoria della relatività, tentandone una generalizzazione che risolvesse i problemi posti dalla fisica quantistica, la quale fu pubblicata nell'articolo *Generalization of Relativistic Theory of Gravitation* (*Generalizzazione della teoria relativistica della gravitazione*, 1945). Infine Einstein si dedicò a riflessioni filosofiche sulla scienza, scrivendo le raccolte *Ideas and Opinions* (*Idee e opinioni*, 1954) e *Out of My Later Years* (*Dai miei ultimi anni*, 1950). Morì a Princeton nel 1955.

La **teoria ristretta o speciale** della relatività, formulata da Einstein nel 1905, nacque dall'esigenza di conciliare due scoperte apparentemente incompatibili fra loro, cioè il principio della relatività del movimento, già scoperto da Galilei, secondo cui le leggi che regolano i mutamenti interni ai sistemi fisici sono indipendenti dallo stato di moto o di quiete in cui si trovano tali sistemi (si ricordi il famoso esperimento immaginato da Galilei in relazione a ciò che accade all'interno di una nave), ed il carattere assoluto della velocità della luce, la quale si propaga nel vuoto a velocità costante (c), indipendentemente dal fatto di essere emessa da un corpo in quiete o da un corpo in moto. Einstein comprese che queste due scoperte, le quali sembrano inconciliabili perché affermano rispettivamente il carattere relativo ed il carattere assoluto del movimento, possono essere conciliate fra loro solo se si ammette che **lo spazio e il tempo**, in due sistemi di cui l'uno si muova uniformemente rispetto all'altro, non abbiano gli stessi valori, ma abbiano valori dipendenti dallo stato del sistema a cui si riferiscono.

Ciò significa che i valori dello spazio e del tempo cambiano quando si passa da un sistema di riferimento ad un altro, per cui non si può parlare di contemporaneità fra due avvenimenti che si verificano in sistemi diversi, di cui l'uno sia in movimento rispetto all'altro. Ad esempio, due eventi luminosi che ad un osservatore rispetto ad essi equidistante appaiono contemporanei, qualora siano considerati da un osservatore in movimento verso l'uno o verso l'altro di essi, appariranno l'uno successivo all'altro.

Questa teoria comportava conseguenze enormi nella rappresentazione dell'universo, quali l'eliminazione della necessità di ammettere l'etere come sostrato della luce

(teoria sostenuta da Eulero, ma smentita dagli esperimenti di Michelson e Morley), il ritardo degli orologi in moto rispetto a quelli in quiete (fatto empiricamente controllato) e soprattutto la **relativizzazione della massa**, cioè il fatto che la massa, anziché essere una proprietà costante dei corpi, varia in dipendenza dalla velocità con cui i corpi si muovono. Einstein espresse questa dipendenza nella celebre equazione $E= mc^2$, dove E indica l'energia, m la massa e c la velocità della luce.

Nella **teoria generale della relatività**, formulata nel 1916, Einstein estese l'affermazione della relatività del tempo e dello spazio, già effettuata a proposito di due sistemi in movimento l'uno rispetto all'altro, a tutti i sistemi di riferimento possibili, dichiarando che le leggi della natura restano sempre le stesse, qualunque sia il sistema di riferimento che si assume, e cioè si riferiscono a valori che variano tutti insieme a seconda del sistema a cui si fa riferimento, mantenendo inalterati i rapporti reciproci. In tal modo non solo il tempo e lo spazio, ma tutte le grandezze naturali (movimento, massa, energia, ecc.), hanno valori relativi al sistema di riferimento che si considera, e non esiste un sistema privilegiato rispetto a tutti gli altri.

Anche questa teoria era gravida di conseguenze di carattere generale, quali l'idea (elaborata dal matematico Hermann Minkowski, 1864-1909) che lo spazio e il tempo possono essere unificati in una unica grandezza a quattro dimensioni chiamata «crono-topo», costituita dalle relazioni esistenti fra i corpi; che l'universo nel suo complesso è di dimensioni finite, anche se non ha limiti; che infine la geometria più adatta a descriverlo non è quella di Euclide, basata su uno spazio infinito ed uniforme, ma quella di Riemann, basata su uno spazio «curvo», i cui piani siano superfici sferiche. L'intera meccanica newtoniana veniva in tal modo rivoluzionata, poiché si riduceva ad essere un caso particolare, valido per un singolo sistema, della teoria generale della relatività.

Einstein portò importanti contributi anche ad altre teorie fisiche, quali la teoria quantistica, di cui ci occuperemo tra poco, con la scoperta dell'effetto fotoelettrico, ed elaborò riflessioni di carattere filosofico sulla fisica, negando che la fisica quantistica possa portare ad una concezione indeterministica dell'universo. È celebre, a questo proposito, la sua frase secondo cui «Dio non gioca a dadi», la quale rivela una concezione teistica della realtà, anche se Einstein non ebbe un'idea precisa della trascendenza divina, ma fu piuttosto propenso a pensare Dio come una specie di natura immanente a tutte le cose.

La fisica quantistica

Contemporaneamente alla teoria della relatività venne sviluppandosi, sempre nell'ambito della fisica, un'altra teoria, ugualmente rivoluzionaria, nota come teoria dei *quanta*, sulla quale si fonda la cosiddetta fisica quantistica. Il suo primo autore fu il fisico tedesco **Max Planck** (1858-1947), il quale in due scritti degli anni 1900 e 1901, per spiegare la scoperta che l'emissione di energia da un «corpo nero» (cioè da un corpo capace di assorbire tutte le radiazioni e di trasformarle in calore) all'aumentare della sua temperatura si esprime in una funzione incompatibile con la termodinamica, e quindi con la meccanica classica, suppose che tale energia venisse emessa non in modo continuo, ma in una successione discontinua di quantità determinate, chiamate **quantità di energia**, o *quanta*, ed uguali al prodotto della frequenza della radiazione per una costante, chiamata poi «costante di Planck».

Questa teoria fu confermata proprio da Einstein, il quale prima scoprì che essa è applicabile alla luce, la quale si trasmette per quantità determinate, chiamate «fotoni», uguali al prodotto della frequenza delle radiazioni luminose per la costante di Planck diviso per la velocità della luce (il famoso **effetto fotoelettrico**), e poi che essa è applicabile a qualsiasi tipo di energia, ad esempio alla diffusione dei raggi X e dei raggi gamma. Essa, come si vede, rivoluzionava completamente la meccanica classica, secondo la quale tutti i fenomeni prodotti da una determinata causa permanente si svolgono in maniera continua, ma al tempo stesso permetteva di conciliare le due ipotesi opposte sulla natura dell'energia, quella corpuscolare, risalente a Newton, e quella ondulatoria, risalente a Huygens, che la meccanica classica non aveva mai saputo unificare.

La teoria quantistica di Planck fu poi utilizzata dal fisico danese **Niels Bohr** (1885-1962) per spiegare la **struttura dell'atomo**: questi infatti suppose che l'atomo sia composto da un nucleo centrale di energia, contenente i protoni, particelle di carica positiva, e da un numero uguale di particelle di carica negativa, gli elettroni, ruotanti intorno al nucleo su diverse orbite concentriche. L'emissione o l'assorbimento di energia da parte di un atomo, secondo Bohr, sarebbe dovuta allo spostamento improvviso dei suoi elettroni da un'orbita più esterna ad una più interna o viceversa, e sarebbe pertanto calcolabile secondo le leggi della quantizzazione scoperte da Planck.

Successivamente il francese **Louis de Broglie** (1892-1987) sviluppò la cosiddetta meccanica ondulatoria, ipotizzando che ad ogni onda elettromagnetica corrisponda una particella e viceversa; l'austriaco **Erwin Schrödinger** (1887-1961) riuscì a calcolare l'equazione cui obbedisce l'onda affermata da de Broglie ed il tedesco **Max Born** (1882-1970) interpretò questa equazione in senso probabilistico, proponendo di intendere il valore che essa assume in ciascun punto soltanto come misura della probabilità di localizzare la particella nel punto considerato. Tale interpretazione era dovuta al fatto che il modello corpuscolare e quello ondulatorio, pur essendo entrambi indispensabili per descrivere i fenomeni in oggetto, continuavano ad essere fra loro incompatibili, cioè portavano a descrizioni diverse dei fenomeni osservati.

Il valore puramente statistico che la teoria dei quanti veniva in tal modo ad assumere indusse l'intera **Scuola di Copenaghen**, fondata da Bohr e comprendente lo stesso Born, Heisenberg, Dirac, Pauli ed altri scienziati, ad abbracciare una concezione indeterministica dell'universo, cioè una concezione secondo cui, a differenza di quanto sosteneva la meccanica classica, non tutto nell'universo è rigidamente determinato, ma esiste nei fenomeni un margine di indeterminatezza non mai eliminabile. L'espressione emblematica di questa concezione fu il famoso **principio di indeterminazione**, formulato dal fisico tedesco **Werner Heisenberg** (1901-1976) nel 1927, secondo il quale, una volta ammesso che l'energia si trasmetta per «quanti», è impossibile determinare contemporaneamente due grandezze fra loro collegate, quali ad esempio la posizione di una particella e la sua quantità di moto, o la sua energia, la sua velocità, ecc.

Ciò significa che i fenomeni della microfisica, riguardanti le particelle sub-atomiche, sono osservabili soltanto a particolari condizioni, create dagli stessi strumenti di osservazione, le quali alterano la situazione iniziale dei fenomeni stessi, per cui ad esempio i procedimenti impiegati per misurare il valore di una determinata grandezza influiscono sul valore delle altre grandezze ad essa collegate e quindi impedisco-

no di conoscere quale esso sarebbe indipendentemente dalla nostra osservazione. Insomma il soggetto conoscente, per poter osservare un fenomeno, deve necessariamente introdurre in esso delle modifiche che ne alterano lo stato preesistente e rendono quindi impossibile conoscerlo. Per la fisica quantistica questa impossibilità non sussiste solo di fatto, ma è un'impossibilità di principio, dovuta cioè alla natura stessa dei fenomeni indagati.

La fisica quantistica, se col suo indeterminismo ha indubbiamente rivoluzionato i fondamenti della meccanica classica, mettendo in questione l'idea di un universo rigorosamente determinato dalle leggi di causalità, con la sua spiegazione dell'emissione dell'energia atomica ha tuttavia condotto ad applicazioni tecniche di grande successo, quali la possibilità di liberare una quantità enorme di energia mediante il «bombardamento» del nucleo di un atomo con particelle più piccole e la reazione a catena che questo suscita nei confronti di tutti gli altri nuclei atomici. Questa operazione, cioè la cosiddetta **fissione nucleare**, è stata realizzata per la prima volta nel 1939, attraverso la scissione di un atomo di uranio bombardato con protoni, ad opera di un gruppo di fisici dell'università di Roma diretto da **Enrico Fermi** (1901-1954), e comprendente Ettore Majorana, Ernesto Amaldi, Emilio Segrè, Bruno Pontecorvo ed altri.

Fermi ha inoltre scoperto nel 1942 la possibilità di ritardare l'emissione dell'energia nucleare, costruendo una pila atomica formata da strati alterni di uranio e di altre sostanze. Su questa scoperta si basa la costruzione delle centrali nucleari per l'uso industriale dell'energia atomica. Invece **Robert Oppenheimer** (1904-1967), direttore del laboratorio di ricerca di Los Alamos (Usa) nel corso della seconda guerra mondiale, è riuscito con la sua *équipe* a sfruttare l'energia sviluppata a velocità enorme dalla fissione nucleare per la costruzione della bomba atomica, esplosa prima in via sperimentale nel deserto del Nuovo Messico (luglio 1945) e poi sganciata con effetti sconvolgenti sulle città giapponesi di Hiroshima e Nagasaki (agosto 1945). All'inizio degli anni Cinquanta è stata poi scoperta la possibilità di ottenere una quantità ancora maggiore di energia nucleare attraverso la **fusione di vari nuclei** di idrogeno: essa è già stata sfruttata per la costruzione di bombe all'idrogeno, ma non si è ancora riusciti a rallentare l'emissione di energia da essa prodotta in modo da poterla sfruttare per la costruzione di centrali nucleari innocue.

La biologia molecolare

Sviluppi forse meno vistosi, ma certamente non meno rivoluzionari, si sono avuti nel corso del Novecento all'interno della biologia, mediante l'applicazione della teoria evoluzionistica di Darwin al livello delle cellule e addirittura delle molecole. Già alla fine dell'Ottocento la biologia aveva compiuto un enorme passo avanti grazie alla scoperta, compiuta da **Rudolph Virchow** (1821-1902), che i tessuti degli organismi viventi sono formati da miriadi di piccole unità, le **cellule**, che presentano ciascuna tutte le caratteristiche della vita, cioè sono capaci di riprodursi per divisione in due e quindi di moltiplicarsi. Un ulteriore passo avanti era stato compiuto con la scoperta delle leggi della genetica, dovuta a **Gregor Mendel** (1822-1884), secondo la quale nella riproduzione degli esseri viventi (piante ed animali) certi caratteri risultano essere ereditari, cioè appartenenti alle loro stesse cellule, e si trasmettono attraverso le generazioni con frequenze diverse, ma regolari, a seconda che siano «dominanti» o «regressivi».

Sempre alla fine dell'Ottocento si scoprì l'esistenza, all'interno delle cellule, dei cosiddetti **cromosomi**, cioè di filamenti suscettibili di assumere colorazioni diverse, i quali nel momento della divisione della cellula si sdoppiano, producendo ciascuno una copia identica di se stesso, ed inoltre si scoprì che le cellule sessuali rispettivamente maschile e femminile, cioè lo spermatozoo e l'ovulo, nel momento della fecondazione, anziché sdoppiare i propri cromosomi, li uniscono, dando vita ad una nuova cellula composta dai cromosomi di entrambe le precedenti. Infine, agli inizi del Novecento, si scoprì che i cromosomi contengono i cosiddetti **geni**, cioè particelle allineate tra loro in vari modi, da cui dipendono i caratteri ereditari, e che questi possono variare se varia il modo in cui sono allineati tra loro i geni. Ciò spiegherebbe, più che l'influenza dell'ambiente, le variazioni subite dalle diverse specie nel corso della loro evoluzione.

Più recentemente, verso la metà del Novecento, si è scoperto che l'ordine dei geni dipende dalla struttura delle macromolecole (insiemi di molecole) di cui è composto il DNA (acido desossiribonucleico), l'acido che forma il nucleo delle cellule, e che questa struttura ha l'aspetto di una doppia elica, risultante da sequenze di molecole diverse per ciascuna specie di esseri viventi. Nel 1961 due biologi francesi, **François Jacob** (n. 1920) e **Jacques Monod** (1910-1976), hanno scoperto che, nel momento della riproduzione, la struttura delle macromolecole di DNA viene «trascritta» in quelle di un altro acido, chiamato RNA (acido ribonucleico), il quale a sua volta, attraverso processi che somigliano ad una specie di lettura, o di riconoscimento, la trasmette alle cellule del nuovo organismo. Tale struttura, essendo paragonabile ad un messaggio che viene trascritto e letto, mediante una metafora tratta dalla scrittura è stata chiamata **codice genetico**, ed è stata individuata come la causa della trasmissione dei caratteri ereditari.

Jacob e Monod hanno inoltre scoperto che l'evoluzione delle specie viventi è dovuta a variazioni che si producono nella trascrizione del codice genetico e che quindi provocano mutazioni ereditarie. Tali variazioni, secondo Monod, pur essendo in apparenza conformi a un ordine finalistico (egli parla infatti di «apparato teleonomico»), sarebbero semplicemente degli «errori di trascrizione» dovuti al caso, quindi l'evoluzione dovrebbe essere interpretata da un punto di vista puramente meccanicistico, come risultante dalla necessità della trascrizione e dalla casualità degli errori.

Invece, secondo altri genetisti, tra cui lo stesso Jacob e l'americano **Ernest Mayr** (1905-2005), le suddette variazioni sarebbero ricondotte dalla selezione naturale a un ordine finalizzato all'aumento progressivo delle possibilità di riproduzione e dunque alla conservazione della specie. Secondo Mayr, in particolare, il codice genetico iniziale avrebbe il carattere di un «programma» finalistico, cioè di una combinazione di molecole che si aiutano reciprocamente a ripetere se stesse, in vista di uno scopo molto preciso, che è la riproduzione. Nell'evoluzione si avrebbe dunque una sintesi tra automatismo, o meccanicismo, e teleologia, o finalismo, espressa da Mayr mediante il concetto di «struttura teleomatica».

La nuova cosmologia

Le scoperte avvenute nel campo della fisica con la teoria della relatività e con la fisica quantistica, e quelle avvenute nel campo della biologia con la teoria molecolare dell'evoluzione, hanno portato ad una nuova immagine dell'universo, che è

tuttora oggetto di dibattiti tra gli scienziati e anche tra i filosofi, per cui si può veramente parlare di una nuova cosmologia. Anzitutto la crisi della fisica newtoniana, manifestatasi con la teoria della relatività e con la fisica quantistica, ha riportato l'attenzione su quanto era già emerso nel secolo scorso dal secondo principio della termodinamica, che stabilisce l'esistenza dell'entropìa, cioè la tendenza dell'energia a certe trasformazioni, quali il passaggio dall'energia meccanica a quella termica, piuttosto che a quelle contrarie. Ciò comporta l'irreversibilità dei processi fisici e dunque l'introduzione nell'universo di quella che è stata chiamata la **freccia del tempo**, vale a dire la tendenza dell'universo stesso ad evolversi col tempo in una determinata direzione e ad avere, in tal modo, una «storia».

Questa tendenza è stata confermata a livello astronomico mediante la scoperta, cui ha contribuito in gran parte l'astronomo **Edwin P. Hubble** (1889-1953), dell'esistenza di molte galassie oltre a quella di cui fa parte il sistema solare, e soprattutto di un **movimento delle galassie**, in base al quale esse si allontanano l'una dall'altra e quindi l'universo intero si espande. Tale scoperta ha portato a ipotizzare diverse spiegazioni, tra cui quella di un'**origine dell'universo**, formulata per la prima volta nel 1927 dal francese **Georges Lemaître** (1894-1966), secondo il quale all'inizio del tempo l'universo sarebbe stato formato da pochissimi quanti di energia, se non addirittura da uno solo, in cui era concentrata tutta l'energia esistente. Da questa specie di nucleo originario, nel quale tutta la materia era raccolta in condizioni di massima densità ed altissima temperatura, si sarebbero poi sprigionati tutti gli atomi che avrebbero formato le varie galassie, e così avrebbero assunto realtà anche il tempo e lo spazio.

L'ipotesi di un'origine dell'universo, che ebbe il consenso di Einstein, fu dapprima avversata da scienziati quali Fred Hoyle, Hermann Bondi e Thomas Gould, secondo i quali l'universo sarebbe invece stazionario, cioè si avrebbe una creazione continua di materia per garantire la densità di questa nonostante l'espansione dell'universo dovuta all'allontanamento reciproco delle galassie. Più recentemente tuttavia, alla fine degli anni Settanta, sono state trovate prove pressoché irrefutabili dell'esistenza di un'enorme esplosione iniziale, soprannominata **the Big Bang** (il grande «bang»), di cui si conserverebbero ancora dei cosiddetti «resti fossili» (una specie di eco, attestata da radiazioni cosmiche ancora esistenti). Per cui oggi molti autorevoli astronomi e fisici, quali Steven Weinberg, David Schramm, A.H. Gut, P.J. Steinhardt e altri, si sono dichiarati favorevoli ad essa.

La concezione dell'universo come dotato di una storia, contrassegnata dalla freccia irreversibile del tempo, ha portato ad una **nuova forma di unificazione dei fenomeni celesti e terrestri**, inversa a quella realizzatasi con la prima rivoluzione scientifica ad opera di Galilei e Newton. La prima rivoluzione scientifica, infatti, aveva posto fine al dualismo aristotelico tra cielo e terra, secondo il quale il cielo sarebbe governato da leggi matematiche, che stabiliscono la ciclicità e quindi la reversibilità dei mutamenti, mentre la terra sarebbe governata da leggi biologiche, che assegnano una direzione ben precisa ai vari mutamenti e quindi li concepiscono come irreversibili. Secondo la meccanica di Galilei e Newton, invece, tutti i fenomeni dell'universo appaiono governati da leggi matematiche, quindi la terra viene, per così dire, assimilata al cielo.

La seconda rivoluzione scientifica, dal canto suo, ha rovesciato il rapporto fra terra e cielo, assimilando questa volta il cielo alla terra, cioè scoprendo anche nei fenomeni celesti, vale a dire nell'universo intero, gli stessi caratteri di irreversibilità che sono propri dei fenomeni terrestri, in particolare di quelli biologici. Anzi, dal con-

fronto fra astrofisica e biologia evoluzionistica è emerso un nuovo problema, quello di conciliare il fatto che nell'intero universo vale la legge dell'entropìa, per cui si passa da forme più organizzate di energia, quali l'energia meccanica, a forme meno organizzate, quali l'energia termica – cioè si passa, per così dire, dall'ordine al disordine –, col fatto che negli organismi viventi accade il contrario, nel senso che forme meno organizzate di energia, quali la materia inorganica, vengono trasformate in forme più organizzate, quali la materia organica e le attività ad essa connesse – per cui si passa dal disordine all'ordine.

Una soluzione di questo problema è stata proposta dal fisico belga, di origine russa, **Ilya Prigogine** (1917-2003), ed è la «teoria delle fluttuazioni». Secondo questa teoria gli organismi viventi sono sistemi aperti, cioè capaci di scambiare energia e materia con l'ambiente, producendo, sì, entropìa, cioè disorganizzazione, disordine (perciò Prigogine li chiama «strutture dissipative»), ma non in se stessi, bensì nell'ambiente esterno, mentre al proprio interno essi producono un aumento di organizzazione, cioè di ordine. Tali sistemi, prosegue Prigogine, si mantengono lontani dall'equilibrio termodinamico, cioè dal disordine totale, in virtù di «fluttuazioni» continue rispetto all'equilibrio stesso, per cui l'ordine da essi prodotto è un ordine *sui generis*, un «ordine per fluttuazioni», non incompatibile col secondo principio della termodinamica. Questa teoria, secondo Prigogine, ci riconduce ad una concezione più vicina a quella di Aristotele, che si raffigurava l'intero universo non come una macchina inerte, ma come una specie di organismo vivente.

2 Riflessioni filosofiche sulla seconda rivoluzione scientifica: Bridgman e Bachelard

La teoria della relatività attirò immediatamente l'attenzione dei filosofi, dando origine a tutta una serie di tentativi di appropriazione, a sostegno di una concezione filosofica o di un'altra. I più famosi tra questi tentativi sono quello del neokantiano Ernst Cassirer, che credette di scorgere nella teoria della relatività una conferma della concezione kantiana dello spazio e del tempo come forme *a priori* del soggetto conoscente, e quello, opposto, dei neopositivisti Moritz Schlick e Hans Reichenbach, i quali invece videro nella stessa dottrina la prova definitiva dell'inesistenza di strutture *a priori*, e quindi una conferma del più radicale empirismo.

Bridgman

In alcuni casi le riflessioni sulla teoria della relatività portarono all'elaborazione di concezioni filosofiche originali, specialmente per quanto concerne la validità delle teorie scientifiche e delle conoscenze in generale. Tra queste va annoverato anzitutto il cosiddetto «operazionismo» di **Percy William Bridgman** (1882-1961), fisico americano di formazione pragmatistica, autore dei volumi *The Logic of Modern Physics* (*La logica della fisica moderna*, 1927) e *The Nature of Physical Theory* (*La natura della teoria fisica*, 1936), e di numerosi articoli, raccolti in *Reflections of a Physicist* (*Riflessioni di un fisico*, 1950).

Estendendo a tutti i concetti le osservazioni fatte da Einstein a proposito dei concetti di tempo e spazio, Bridgman sostiene che il significato dei concetti fisici consi-

ste nell'**insieme delle operazioni** che si devono compiere per poterli applicare al mondo dell'esperienza. Per esempio la lunghezza di un corpo è definibile solo se si è in grado di determinarla mediante appropriati strumenti di misurazione, quali un metro rigido o delle triangolazioni ottiche, e sarà definita precisamente come ciò che risulta da tali operazioni di misurazione. Altrettanto si può dire per concetti quali temperatura, energia, campo elettromagnetico, ecc. Ma lo stesso vale anche per i concetti matematici, per esempio quello di grandezza, o quello di continuità, il cui significato è costituito anch'esso dall'insieme di operazioni matematiche necessarie per determinarlo, cioè l'addizione, la divisione, e così via.

In tal modo le teorie fisiche non sono mai definitive, e quindi non possono venire smentite, come è stato detto della fisica di Newton quando è sorta quella di Einstein, ma sono sempre costituite unicamente dalle operazioni che i singoli scienziati o le comunità scientifiche compiono in un determinato settore di ricerca, le quali variano nel tempo e si arricchiscono continuamente. Inoltre, alla luce di questa concezione, che è stata definita appunto **operazionismo**, molti problemi precedentemente posti alla scienza si rivelano dei falsi problemi, perché, quando non è possibile indicare le operazioni attraverso cui si risolve un determinato problema, questo problema nemmeno sussiste. Nel complesso, grazie all'operazionismo di Bridgman, la scienza viene ad assumere un carattere di flessibilità, di relatività e di provvisorietà, che ne impedisce qualsiasi assolutizzazione di tipo positivistico o anche neopositivistico.

Bachelard

Un'altra concezione filosofica originale, nata dalla seconda rivoluzione scientifica e costituita essenzialmente di riflessioni sulla natura storica della scienza, è quella del francese **Gaston Bachelard** (1884-1962), autore dell'*Essai sur la connaissance approchée* (*Saggio sulla conoscenza approssimata*, 1928), del *Nouvel esprit scientifique* (*Nuovo spirito scientifico*, 1934), della *Psychanalyse du feu* (*Psicanalisi del fuoco*, 1938), di *La philosophie du non* (*La filosofia del no*, 1940), *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement* (*L'aria e i sogni. Saggio sull'immaginazione del movimento*, 1943), *Le rationalisme appliqué* (1949), *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (*L'attività razionalistica della fisica contemporanea*, 1951), *Le matérialisme rationnel* (*Il materialismo razionale*, 1953), e di altre opere ancora.

La seconda rivoluzione scientifica ha mostrato, secondo Bachelard, che nella scienza non ci sono mai risultati definitivi, ma la conoscenza scientifica progredisce nella storia attraverso continui errori e continue correzioni di errori. **La scienza è il risultato della sua storia**, afferma l'epistemologia bachelardiana, che perciò è stata chiamata «epistemologia storica». Nella conoscenza scientifica, secondo il filosofo francese, non valgono né la pura esperienza, come sostengono gli empiristi, né la sola ragione, come sostengono i razionalisti, ma si ha una continua interazione di esperienza e ragione, nel senso che la ragione guida con le sue ipotesi l'esperienza e questa costringe la ragione a modificare continuamente le ipotesi. In tale interazione esercita un ruolo importante anche la tecnica, cioè l'applicazione pratica della scienza, che contribuisce anch'essa a determinarne il progresso.

La storia della scienza, secondo Bachelard, procede per contrasti, nel senso che esperienze nuove si oppongono ad esperienze precedenti, le verità nascono soltanto dalla correzione degli errori (egli afferma anzi il primato dell'errore, come condi-

zione indispensabile per la scoperta della verità) e tra le visioni scientifiche proprie delle varie epoche c'è discontinuità, anzi una vera e propria rottura (*coupure*, letteralmente «troncamento»), la cosiddetta **rottura epistemologica**. Esempi di rotture epistemologiche sono la teoria della relatività e la teoria dei quanti rispetto alla meccanica newtoniana.

Sottolineando la complessità della storia della scienza, Bachelard sostiene l'importanza che hanno in essa non solo l'**immaginazione**, che consente di inventare sempre nuove ipotesi, ma anche fattori come le costruzioni logiche, che permettono di superare il mito dell'intuizione immediata, l'influenza di idee metafisiche, religiose e politiche, e infine le condizioni economiche e sociali. Anche nei confronti della conoscenza sensibile, così come dell'opinione, e in generale del senso comune, la conoscenza scientifica – secondo Bachelard – si pone in un atteggiamento di rottura, cioè di opposizione. Le opinioni, infatti, così come i pregiudizi e le tendenze del senso comune, formano altrettanti ostacoli alla conoscenza scientifica, che vanno distrutti. La scienza, in conclusione, progredisce continuamente, è un **processo aperto all'infinito**, e la filosofia – afferma Bachelard – deve tener conto di questo processo, cioè deve mantenersi anch'essa sempre aperta alle nuove teorie elaborate dalla scienza.

3 La critica dell'epistemologia neopositivistica: Popper

Il filosofo che dalla riflessione sulla seconda rivoluzione scientifica ha tratto lo spunto per elaborare l'epistemologia più originale e critica nei confronti del neopositivismo è **Popper**.

Karl Raimund Popper è nato a Vienna nel 1902 da famiglia ebraica e ha studiato fisica e matematica nell'università della sua città, dove è entrato in contatto col Circolo di Vienna, del quale però non ha mai fatto parte. Nel 1934 ha pubblicato la *Logik der Forschung* (*Logica della scoperta scientifica*), che del neopositivismo vuole essere una critica, sia pure condotta da posizioni a esso vicine. Nel 1937, alla vigilia dell'annessione dell'Austria alla Germania nazista, Popper è emigrato in Nuova Zelanda, dove ha scritto il saggio *What is Dialectic?* (*Che cos'è la dialettica?*, 1937, pubblicato in «Mind» nel 1940) e, durante la seconda guerra mondiale, una serie di opere polemiche nei confronti del fascismo e del marxismo, cioè *The Open Society and its Enemies* (*La società aperta e i suoi nemici*, 1945) e *The Poverty of Historicism* (*La miseria dello storicismo*, pubblicato solo nel 1957).

Nel 1946 Popper è stato chiamato a ricoprire una cattedra in Inghilterra, alla London School of Economics, dove ha insegnato a lungo, dedicandosi a ricerche di filosofia della scienza e ottenendo nel 1965 anche il titolo di *Sir*. Qui ha pubblicato vari saggi, tra cui i più importanti sono *Philosophy of Science* (*Filosofia della scienza*, 1953) e *Three Views Concerning Human Knowledge* (*Tre punti di vista a proposito della conoscenza umana*, 1956), una nuova edizione inglese della sua prima opera, col titolo *The Logic of Scientific Discovery* (*La logica della scoperta scientifica*, 1959), nonché una serie di articoli, raccolti sotto il titolo *Conjectures and Refutations* (*Congetture e confutazioni*, 1962).

Nel 1961 Popper ha partecipato al congresso della Società tedesca di sociologia a Tubinga, dove ha avuto un famoso dibattito con Adorno e col sociologo Dahrendorf sul metodo delle scienze sociali, pubblicato successivamente con contributi anche di Habermas e Albert con il titolo *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (*La disputa sul positivismo nella sociologia tedesca*, 1969). Successivamente ha scritto il volume *Objektive Knowledge. An Evolutionary Approach* (*Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, 1972), ha dato alle stampe *Die*

beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie (*I due problemi della teoria della conoscenza*, 1979), un'ampia ricerca scritta tra il 1930 e il 1933, ma rimasta inedita, e ha pubblicato la sua autobiografia nel volume *The Philosophy of Karl Popper* a cura di P.A. Schilpp. È morto nel 1994.

La logica della ricerca scientifica

Nella sua autobiografia Popper racconta che nel 1919, quando era ancora studente all'università di Vienna, aderì al marxismo, che si presentava come socialismo «scientifico», e partecipò a una manifestazione contro la polizia, nella quale alcuni operai rimasero uccisi. Nello stesso anno assistette a una conferenza di Einstein, che presentò la sua teoria della relatività come una semplice congettura, indicando quali futuri esperimenti avrebbero potuto confermarla o smentirla. Il giovane Popper restò colpito dalla differenza tra le due posizioni: il marxismo, che si presentava come una verità per la quale poteva valere la pena di morire, non indicava nessun criterio per controllare la sua validità, mentre la teoria di Einstein, che rappresentava la più grande rivoluzione rispetto alla fisica di Newton, non pretendeva affatto di essere una verità assoluta, ma indicava i criteri attraverso cui poteva essere controllata. Popper, così, si convinse che la differenza fra le teorie scientifiche, come quella di Einstein, e quelle non scientifiche, come il marxismo, stava tutta nel fatto che le prime si sottopongono a **controlli**, da cui possono venire anche smentite, mentre le seconde si sottraggono a qualsiasi controllo e pretendono di valere in assoluto.

Nella sua prima opera, *La logica della scoperta scientifica*, Popper parte dallo stesso punto di vista del neopositivismo, secondo cui l'unica conoscenza valida è la scienza, ma assume come criterio della scientificità di una teoria non il principio di verificazione, allora ammesso dal Circolo di Vienna, per cui una teoria è scientifica quando può essere verificata dall'esperienza, bensì il **principio di falsificabilità**, per cui una teoria è scientifica quando è in grado di indicare quali esperimenti potrebbero falsificarla. La controllabilità della scienza coincide dunque, secondo Popper, con la sua falsificabilità, nel senso che, se una teoria può essere falsificata dall'esperienza, dice veramente qualcosa a proposito di questa, qualcosa cioè che questa può anche smentire, mentre, se non può essere mai falsificata dall'esperienza, vuol dire che non ha alcun rapporto con questa (Popper dice che non «morde» l'esperienza), cioè non ci fa conoscere nulla di rilevante dal punto di vista empirico.

A questa concezione, che offre un **criterio di demarcazione** tra ciò che è scienza e ciò che non è scienza, ma può essere mito, religione, metafisica, ideologia, ecc., Popper aggiunge poi una precisa concezione del metodo della ricerca scientifica, che non riconosce alcun valore all'induzione, sostenuta da Bacone, Newton, Mill e dal neopositivismo, in quanto l'induzione non è mai in grado di confermare definitivamente una teoria. Nessuna osservazione particolare di singoli cigni bianchi, sostiene infatti Popper, sarà mai in grado di dimostrare la validità dell'affermazione generale «tutti i cigni sono bianchi», perché potrà sempre darsi che un'ulteriore osservazione particolare ci faccia scoprire un cigno non bianco. Un valore molto maggiore ha invece la falsificazione, cioè l'osservazione anche di un solo caso particolare che smentisce una teoria generale. Basta infatti osservare un solo cigno nero per dichiarare falsa l'affermazione generale che tutti i cigni sono bianchi.

La scienza dunque, secondo Popper, procede non per induzione, ma per falsificazione. La mente umana, infatti, non è una *tabula rasa* che debba essere riempita esclusivamente da osservazioni empiriche: essa è già ricca, come ha sostenuto Kant, di concetti, cioè di **previsioni**, di aspettative intorno all'esperienza. Quando l'esperienza entra in contraddizione con una di tali previsioni, si presenta un **problema** e la ricerca scientifica nasce appunto dal bisogno di risolvere i problemi. Per risolvere un problema, è necessario immaginare un ventaglio il più grande possibile di teorie alternative, ossia di congetture, e poi cercare di sottoporle tutte a tentativi di confutazione, cioè di falsificazione, per mezzo di esperimenti. Mano a mano che le varie teorie saranno smentite dall'esperienza, esse verranno abbandonate, e quella che resisterà più a lungo ai tentativi di confutazione sarà considerata la migliore, cioè la più valida dal punto di vista scientifico. Il metodo scientifico consiste dunque nel procedere per tentativi ed errori, cioè per **congetture e confutazioni**.

Critica dello storicismo

Sulla base del metodo scientifico da lui teorizzato, Popper critica tutta una serie di concezioni filosofiche che, a suo avviso, non sono affatto scientifiche e anzi, in molti casi, sono pericolose dal punto di vista politico. Tali sono, secondo Popper, le dottrine che hanno prospettato un ideale di «società chiusa», cioè perfetta, non riformabile, vale a dire quelle di Platone, di Hegel e di Marx. Questi filosofi sono, secondo Popper, i **nemici della società aperta**, ovvero della società democratica, che non pretende mai di essere perfetta e perciò è sempre riformabile, cioè migliorabile. Essi hanno presentato le loro dottrine come scientifiche, ma in realtà queste non lo sono, perché pretendono di spiegare tutto, di essere perfette, cioè definitive, e in tal modo si sottraggono a qualsiasi possibile controllo.

Più in generale Popper critica ogni forma di **storicismo** (e tali sono, a suo avviso, tutte le dottrine ispirate da Hegel e da Marx), perché lo storicismo pretende di conoscere il senso generale della storia, di stabilire le leggi generali del suo sviluppo, di prevedere con sicurezza il futuro, senza mai indicare quali eventuali fatti potrebbero smentire le sue previsioni. Anche le scienze storico-sociali, invece, devono procedere per congetture e confutazioni, cioè devono seguire lo stesso metodo della scienza della natura. Perciò nel congresso di Tubinga Popper si è opposto a Adorno, sostenendo che non esiste una razionalità filosofica, eventualmente di tipo dialettico, la quale sia diversa da quella della scienza, e perciò è stato accusato da Habermas di restare prigioniero del positivismo.

Dal punto di vista politico Popper ha preso posizione contro ogni forma di totalitarismo, di utopismo e di fede in una società perfetta, a cui ha contrapposto il **riformismo democratico**, che a suo avviso è l'equivalente sul piano politico di ciò che è il metodo per congetture e confutazioni sul piano scientifico. Il riformismo infatti, procedendo gradualmente, per singole riforme, ammette la possibilità che queste siano sbagliate ed è pronto ad abbandonarle qualora l'esperienza lo dimostri. In generale Popper ha definito la propria concezione «razionalismo critico», per il valore che essa attribuisce alla razionalità e all'atteggiamento critico, ma ha ammesso di non poter giustificare razionalmente la sua fiducia nella ragione, che pertanto rimane in lui un atto di fede, per la mancanza di un concetto filosofico di razionalità.

L'epistemologia evoluzionistica

La concezione popperiana del metodo scientifico valorizza fortemente, come si può intuire, lo sviluppo storico della scienza: infatti i tentativi compiuti per mezzo delle varie teorie scientifiche di risolvere i problemi posti via via dall'esperienza costituiscono, secondo Popper, la storia della scienza, che viene da lui paragonata all'**evoluzione biologica teorizzata da Darwin**, dove la lotta per la vita produce una selezione naturale, eliminando gli individui meno capaci di adattarsi all'ambiente e lasciando sopravvivere i più capaci. Così accade alle teorie scientifiche, le quali sopravvivono finché riescono a risolvere determinati problemi, ma vengono poi abbandonate quando sono smentite dall'esperienza e al loro posto vengono accolte teorie nuove, non ancora smentite, ma che pure potranno esserlo in seguito. In questo senso, la ricerca scientifica non ha mai fine.

L'epistemologia evoluzionistica non porta tuttavia a una concezione relativistica della conoscenza: Popper rimane infatti realista, condividendo la definizione, data da Tarski, della verità come corripondenza delle teorie ai fatti. Egli sostiene inoltre che, oltre al mondo costituito dai fatti materiali (primo mondo) e a quello costituito dai nostri stati di coscienza soggettivi, cioè dai nostri pensieri (secondo mondo), esista anche un **terzo mondo**, costituito dai contenuti dei nostri pensieri, cioè dalle teorie, le quali sono oggettive, nel senso che non dipendono dai nostri stati di coscienza, e possono essere vere o false a seconda che corrispondano o non corrispondano ai fatti. Il metodo scientifico serve appunto a individuare quali fra queste teorie oggettive sono vere e quali sono false.

Al terzo mondo appartengono, secondo Popper, non solo le teorie scientifiche, ma anche altre teorie, come ad esempio quelle metafisiche, o quelle religiose, o quelle mitiche. Anche se di queste non è possibile accertare la verità, non è detto che esse non abbiano alcun valore, ma possono anzi essere ricche di senso e persino utili alla scienza, fornendo a questa le congetture che essa si riserva poi di trasformare in teorie scientifiche, per poterle sottoporre a un controllo empirico. Molto utili alla scienza sono state ad esempio, secondo Popper, le **teorie metafisiche** dei presocratici, in particolare l'atomismo, nel senso che esse hanno influenzato positivamente il suo progresso. Anche per questa via, dunque, Popper si trova a criticare il neopositivismo e a convergere invece con la filosofia analitica inglese, con la quale egli è vissuto a stretto contratto dopo la seconda guerra mondiale.

La critica alla dialettica e la nascita delle logiche paraconsistenti

Una particolare influenza sul pensiero contemporaneo ha avuto l'articolo di Popper *Che cos'è la dialettica?*, pubblicato in «Mind» nel 1940. Esso, infatti, critica la dialettica hegeliana, ripresa dal marxismo, per il fatto che questa ammette l'esistenza reale della contraddizione e quindi va contro il principio aristotelico di non-contraddizione, il quale secondo Popper è il principio stesso della scienza. In tale articolo il filosofo austriaco riespone un teorema formulato già nella tarda Scolastica da un autore scambiato per Duns Scoto, cioè il cosiddetto **teorema dello pseudo-Scoto**: se all'interno di un sistema logico si ammette una contraddizione, è possibile all'interno dello stesso sistema dimostrare qualsiasi proposizione, ossia – potremmo dire – tutto e il contrario di tutto, il che rende le sue proposizioni del tutto irrilevanti dal punto di vista scientifico, perché la scienza deve poter distinguere le proposizioni vere da quelle false.

La dialettica hegeliana, secondo Popper, è valida solo come descrizione empirica dello sviluppo storico della scienza, il quale passa effettivamente attraverso le contraddizioni, ma non per conservarle come espressioni di verità, bensì per eliminarle come espressioni di errore. La contraddizione è infatti preziosa per la scienza, osserva Popper, proprio perché permette di operare le confutazioni, ma può fare questo solo se è considerata come impossibile nella realtà e quindi come segno della falsità delle teorie che la contengono. La critica della dialettica hegeliana conduce dunque Popper, come si vede, a recuperare in qualche misura il significato che la dialettica aveva in Socrate, verso il quale infatti il filosofo austriaco esprime il suo apprezzamento.

La critica rivolta da Popper alla dialettica ha suscitato reazioni soprattutto nell'ambito del marxismo. Qui però le posizioni si sono divise: alcuni autori, come Wladislaw Krajewski e i fautori del materialismo dialettico, hanno negato che le contraddizioni dialettiche siano vere e proprie contraddizioni logiche, riducendole sostanzialmente a dei contrasti di classe, o a dei conflitti, i quali possono benissimo essere reali e, con un certo grado di probabilità, portare al crollo del sistema che li contiene, nella fattispecie il capitalismo. Altri invece, come i polacchi Leonard S. Rogowski e Stanislaw Jaskowski, hanno cercato di aggirare il principio aristotelico di non-contraddizione rifacendosi a **logiche polivalenti**, del tipo di quella fondata all'inizio del Novecento dal polacco Jan Lukasiewicz.

Studiando il problema dei contingenti futuri, che Aristotele esemplificava per mezzo dell'alternativa «domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale», Lukasiewicz aveva costruito un sistema logico basato non su due valori soltanto, cioè vero e falso, ma su tre valori, cioè vero, falso e contingente. In un modo analogo Rogowski costruisce una logica a quattro valori, dove accanto all'affermazione e alla negazione, esprimenti rispettivamente l'essere e il non-essere, vengono usati operatori che esprimono, nell'ordine, il cominciare ad essere e il cessare di essere: questa logica dovrebbe servire, secondo il suo autore, a descrivere il movimento, traducendo in simboli, cioè formalizzando, la dialettica hegeliana. Più vicina a quella di Lukasiewicz è invece la logica di Jaskowski, che del primo fu allievo, la quale ammette la possibilità della contraddizione, considerandola però più un ostacolo che un vantaggio per il funzionamento del sistema.

Un carattere completamente diverso presentano invece altre logiche, chiamate **logiche paraconsistenti** perché rinunciano alla regola della coerenza interna, o incontraddittorietà (chiamata all'inglese «consistenza»), e cercano di far posto anche alla contraddizione. Alcune di esse sono state elaborate dalla cosiddetta «scuola brasiliana» di Newton e A. da Costa, altre dalla cosiddetta «scuola australiana» di Richard Routley e Robert K. Meyer. Esse ammettono effettivamente al proprio interno qualche contraddizione, evitando che essa produca le conseguenze deleterie, dal punto di vista scientifico, indicate dal teorema dello pseudo-Scoto, ma vi riescono solo al prezzo di isolare tali contraddizioni dal resto del sistema, per cui, in definitiva, il sistema funziona, cioè permette di argomentare, non grazie alle contraddizioni, bensì malgrado le contraddizioni, il che non era certo il senso della dialettica hegeliana. In conclusione, pertanto, la validità del principio di non-contraddizione non è stata intaccata dalle logiche paraconsistenti, come quella del principio del terzo escluso non era stata intaccata dalla logica intuizionistica di Brouwer e Heyting.

4 NUOVA EPISTEMOLOGIA E STORIA DELLA SCIENZA

La nuova concezione della scienza, introdotta in polemica con il neopositivismo da Bachelard e da Popper, ha indotto a rivolgere l'attenzione, oltre che sul metodo, anche sullo sviluppo storico della scienza stessa, al punto che l'interesse preminente della più recente epistemologia, cioè quella elaborata negli ultimi decenni del nostro secolo, si è concentrato essenzialmente sulla **storia della scienza**. Quest'ultima, infatti, è oggi considerata altrettanto importante della riflessione sul metodo della ricerca scientifica, al fine di stabilire quando una teoria è scientifica e quando non lo è.

La concezione positivistica e neopositivistica della scienza come un insieme di verità definitive aveva, infatti, tolto qualsiasi interesse allo studio della storia della scienza, la quale non poteva essere considerata, dal suo punto di vista, se non come l'accumulo progressivo di una serie di conoscenze, cioè come la storia delle «scoperte», accanto alle quali esisteva soltanto una serie di «errori», priva di qualsiasi rilievo scientifico. Invece l'osservazione di Bachelard circa la funzione preziosa che l'errore svolge nella crescita della conoscenza scientifica e soprattutto la concezione di Popper, secondo cui il criterio per riconoscere le teorie scientifiche non è tanto la loro verificabilità, quanto la loro falsificabilità, hanno fornito un'immagine completamente nuova della storia della scienza, vista ora come competizione fra più teorie, tutte ugualmente scientifiche, destinate a sostituirsi l'una all'altra nel corso del tempo, senza che nessuna possa mai pretendere di valere come verità definitiva.

Kuhn

Uno tra i primi epistemologi che hanno inaugurato questa nuova concezione della storia della scienza è l'americano **Thomas S. Kuhn** (1922-1996), il quale, studiando lo sviluppo dell'astronomia dai Greci alla rivoluzione copernicana (celebre è, a questo proposito, il suo libro su *The Copernican Revolution*, del 1957), si è convinto che la scienza procede, appunto, per «rivoluzioni» e ha teorizzato in un libro rimasto famoso, *The Structure of Scientific Revolutions* (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, 1962), i modi e le forme di questo processo.

Secondo Kuhn, in ciascuna epoca domina un determinato **paradigma** scientifico, cioè una certa immagine del mondo, formata da un complesso di teorie scientifiche tra loro coerenti, in base al quale si cerca di spiegare tutti i fenomeni conosciuti. Naturalmente un certo paradigma viene adottato perché esso si rivela capace di risolvere la maggior parte dei problemi posti dall'esperienza. Ad esempio nell'antichità si adottò come paradigma l'immagine dell'universo costituita da due sfere concentriche, ritenendo che la Terra fosse la sfera interna e il Cielo quella esterna, e che il Cielo con tutti i suoi astri ruotasse intorno alla Terra. Tale paradigma permise di spiegare moltissimi fenomeni, quali l'alternarsi del giorno e della notte, il ciclo delle stagioni, ecc., e pertanto rimase in vigore per più di duemila anni.

Ogni paradigma, tuttavia, è costretto ad affrontare problemi sempre nuovi, fenomeni non ancora spiegati, e per un certo periodo di tempo esso permette di risolverli, cioè fornisce teorie coerenti con l'insieme, che spiegano i fenomeni osservati. Questi problemi, secondo Kuhn, sono dei semplici «rompicapo», che non inducono ad abbandonare il paradigma accettato, ma prima o poi vengono risolti all'interno

di esso. Si hanno così i periodi di progresso di quella che Kuhn chiama la **scienza normale**, cioè la scienza che si arricchisce di conoscenze sempre nuove.

Ad un certo punto, però, può accadere che un determinato paradigma non sia più in grado di risolvere i problemi che l'esperienza pone; in tal caso, dopo avere fatto tutti i tentativi necessari per risolverli, la «comunità scientifica», cioè l'insieme degli scienziati riconosciuti come tali dalla propria epoca, decide di abbandonare il paradigma vigente e di adottarne uno nuovo, cioè una nuova immagine del mondo, un nuovo insieme di teorie coerenti fra loro e diverse dalle precedenti, il quale si riveli più efficace del precedente nella risoluzione dei nuovi problemi. Al progresso della scienza normale si sostituisce così una vera e propria **rivoluzione scientifica**, cioè un cambiamento totale di paradigma. Un esempio illustre di rivoluzione scientifica è costituito dalla rivoluzione copernicana, che ha sostituito al modello antico della Terra immobile al centro dell'universo il modello moderno del Sole al centro e della Terra ruotante attorno ad esso.

Al mutamento di paradigma, secondo Kuhn, possono contribuire vari fattori, non solo di ordine scientifico, ma anche di altro tipo, quali le idee religiose, metafisiche, politiche, sociali, tutto ciò insomma che fa parte di una determinata visione del mondo. La storia della scienza appare così strettamente collegata con la storia della filosofia, dell'arte, della letteratura, cioè con l'intera storia delle idee, e anche con la storia della società nel suo complesso, cioè con la storia politica, sociale ed economica. In ogni caso non si può dire che solo le teorie moderne siano propriamente scientifiche: anche le teorie che hanno dominato in passato e poi sono state abbandonate, come ad esempio l'astronomia tolemaica, erano teorie genuinamente scientifiche. La scienza pertanto ha una vera e propria storia, che non è né accumulazione progressiva di verità né soltanto serie insensata di errori.

Lakatos

Un altro filosofo e storico della scienza che ha preso le mosse dall'epistemologia popperiana, per elaborare una sua interpretazione sulla crescita della conoscenza scientifica, è l'ungherese **Imre Lakatos** (1922-1974), il quale, costretto dal regime comunista ad emigrare in Inghilterra, ha insegnato alla London School of Economics a fianco di Popper, rimanendo influenzato dalle sue teorie. Dopo essersi occupato, da un punto di vista popperiano, di problemi di logica induttiva, ai quali ha dedicato un saggio incluso in una raccolta da lui stesso curata, *The Problem of Inductive Logic* (1968), Lakatos ha però criticato la concezione popperiana della storia della scienza come semplice lotta fra teorie concorrenti, accusandola di essere troppo astratta e spesso basata su esempi errati (si veda il saggio *History of Science and its Rational Reconstructions*, 1971).

Indi è intervenuto nel dibattito suscitato dal libro di Kuhn sulla struttura delle rivoluzioni scientifiche col saggio *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes* (*La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca*, 1970), proponendo di sostituire al concetto kuhniano di paradigma, per spiegare lo sviluppo della conoscenza scientifica, il nuovo concetto di «programma di ricerca». Un **programma di ricerca**, secondo Lakatos, è un insieme di teorie scientifiche coerenti fra loro, le quali obbediscono tutte ad alcune regole metodologiche concordate dalla comunità degli scienziati in un particolare momento storico. Queste regole stabiliscono anche quale parte delle teorie che formano il programma deve essere considerata inconfutabile e perciò costituisce il «nucleo euristico» del programma, cioè il nucleo che aiu-

ta a trovare altre teorie, le quali invece possono essere abbandonate qualora risultino confutate dall'esperienza.

La scienza pertanto, secondo Lakatos, può svilupparsi in due modi: si può mantenere inalterato il nucleo euristico di un programma di ricerca e sostituire invece le altre teorie comprese in questo, mano a mano che vengono confutate dall'esperienza, con teorie nuove, capaci di risolvere nuovi problemi, e questo è il processo normale della scienza, quello che si verifica più di frequente. Oppure si può sostituire l'intero nucleo euristico, cioè cambiare l'intero programma di ricerca, qualora esso si riveli incapace di suscitare nuove teorie e di risolvere nuovi problemi, e questo è l'equivalente delle rivoluzioni scientifiche di cui parla Kuhn, è un processo straordinario, che si verifica più di rado. In ogni caso, secondo Lakatos, la storia della scienza non è un semplice scontro fra singole teorie rivali, come sostiene Popper, ma è un continuo confronto fra diversi programmi di ricerca, ciascuno dei quali viene mantenuto finché esercita un'azione di tipo euristico, vale a dire finché consente di elaborare nuove teorie e di risolvere nuovi problemi.

Feyerabend

In direzione opposta a quella di Lakatos si è orientato lo scienziato e filosofo americano di origine tedesca **Paul K. Feyerabend** (1924-1994), che nelle sue prime opere – gli articoli *How to be a Good Empiricist. A Plea for Tolerance in Epistemological Matters* (*Come essere un buon empirista. Un'apologia della tolleranza nelle questioni epistemologiche*, 1963) e *Realism and Instrumentalism* (*Realismo e strumentalismo*, 1964) e il volume *The Problems of Empiricism* (*I problemi dell'empirismo*, 1965) – era ancora vicino a Popper, mentre nelle opere successive – i volumi *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (*Contro il metodo. Lineamenti di una teoria anarchica della conoscenza*, 1975) e *Science in a Free Society* (*La scienza in una società libera*, 1978), e in articoli come *In Defence of Aristotle* (*In difesa di Aristotele*) e altri, raccolti in *Farewell to Reason. Philosophical Papers* (*Addio alla ragione. Saggi filosofici*, 1981) – ha assunto una posizione critica nei confronti del razionalismo popperiano e di ogni epistemologia che valorizzi la razionalità.

Secondo Feyerabend, infatti, non esiste un metodo scientifico al quale ci si debba attenere, perché la storia della scienza dimostra che le più importanti teorie sono state elaborate non seguendo un metodo, bensì violando tutti i metodi in vigore. Innumerevoli, secondo Feyerabend, sono le vie attraverso le quali la scienza progredisce, per cui, in luogo di proporre un singolo metodo di ricerca, si deve dire che «qualsiasi cosa va bene». In ciò consiste quello che egli stesso ha chiamato **anarchismo metodologico**. Egli inoltre sostiene che le diverse teorie scientifiche sono **incommensurabili** tra loro, perché si fondano su visioni del mondo completamente diverse e si esprimono per mezzo di linguaggi diversi. Non ha senso pertanto dire, ad esempio, che la fisica galileiana è migliore di quella aristotelica, ma ognuna delle due è valida nel contesto storico in cui si è sviluppata.

Infine Feyerabend, sviluppando la posizione di Kuhn, insiste sulla connessione fra le teorie scientifiche e le idee di ogni altro tipo, e sul conseguente condizionamento storico, cioè psico-sociologico, della scienza. Nel *Dialogo sul metodo* (1989), scritto per l'edizione italiana, egli anzi rinuncia a distinguere fra scienza, arte e mito, mettendo sullo stesso piano astronomia, astrologia, magia, medicina, alchimia e stregoneria, rivendicando i diritti dell'irrazionale e concependo la stessa filosofia come un occuparsi di tutto dal punto di vista di un dilettante dotato di spirito critico.

CAPITOLO **14**

PROSPETTIVE ODIERNE DELLA RAZIONALITÀ FILOSOFICA

1 CONSIDERAZIONI GENERALI

Consumato oggigiorno dallo sviluppo del sapere scientifico, da un lato, e dall'espandersi delle scienze umane, dall'altro, lo spazio della filosofia, intesa come disciplina con una sua competenza specifica e una sua struttura razionale, sembra essersi inesorabilmente ridotto o addirittura estinto. Non c'è dubbio, infatti, che ormai la nostra immagine del mondo è essenzialmente determinata dalla scienza e che allo stesso modo anche la nostra concezione dell'uomo è molto più influenzata dai risultati delle scienze umane – della psicologia, della sociologia, dell'antropologia – che non dalla filosofia. Con questa diagnosi pessimistica sembrano oggi concordare non solo i fautori di un atteggiamento epistemofilo, che non nutrono comunque una grande fiducia nella filosofia e che tendono a considerarla alla stregua di una riflessione ancillare a rimorchio del sapere vero e proprio della scienza. Ma alla stessa conclusione di una «fine della filosofia» sono arrivati anche pensatori, come Heidegger, che hanno profondamente riflettuto sull'essenza del pensiero filosofico, e che con la loro opera hanno contribuito a mantenere vivo il senso per i problemi fondamentali della filosofia.

Ora, se tale diagnosi cogliesse nel segno, se cioè veramente la filosofia fosse unicamente una riflessione parassitaria a ridosso della scienza e della tecnica, oppure solo una sorta di «arcadia», cioè un sapere di tipo poetico, estetico o mitologico di cui si approfitta come di un'evasione, e la cui funzione sarebbe una mera compensazione rispetto alla perdita di senso prodotta dal disincanto del mondo, allora effettivamente non vi sarebbero ragioni per dare importanza alla filosofia né per assegnarle una funzione particolare nella riproduzione della società, delle sue tradizioni e della sua cultura, inserendola come materia fondamentale nel quadro dell'educazione scolastica.

Vediamo però che, nonostante la consunzione di spazi che un tempo le erano appartenuti, la filosofia continua ad avere una certa importanza nell'autorappresentazione culturale del nostro mondo. Anzi, dopo un momento in cui la sua utilità educativa era stata messa in dubbio e si era pensato di sostituirla con le scienze umane, sussiste invece attualmente un largo consenso intorno al fatto che essa svolge sul piano educativo una funzione assai importante, se non indispensabile. La filosofia appare infatti come l'unica disciplina in grado di **formare lo spirito critico**, cioè, per usare una nota formulazione di Kant, di aiutare l'uomo a uscire dallo «stato di minorità dovuto a se stesso» insegnandogli a servirsi della propria ragione.

Ma che cosa significa «ragione»? E in quale modo la filosofia contribuisce a che essa venga esercitata in modo integrale? È fuori di dubbio che a partire dalla rivoluzione scientifica avvenuta in età moderna, la quale ha portato alla formazione dell'ideale di un sapere unitario, oggettivo, universale e rigorosamente metodico, che ha nelle scienze esatte il proprio paradigma, la ragione è stata intesa sempre meno nel suo senso globale e sempre più in quello ristretto della razionalità scientifica. Quest'ultima, per di più, in quanto descrittiva e non prescrittiva, ha assunto un carattere di avalutatività, cioè di neutralità e quindi di eterogeneità e di indifferenza rispetto a «finalità ultime», divenendo una razionalità meramente strumentale e funzionale. Tale riduzione della ragione alla mera strumentalità e funzionalità, che pure ha avuto un ruolo importante nello sviluppo e nella razionalizzazione del mondo moderno, ha segnato al tempo stesso una crisi, giacché ha comportato il venir meno della possibilità di una guida complessiva dell'agire dell'uomo da parte della ragione. Lo sviluppo della ragione nel senso unilaterale della razionalità scientifica e gli straordinari successi di quest'ultima sono stati pagati al prezzo di una perdita della capacità di fondare razionalmente fini e valori, e quindi di una perdita del suo significato per la vita e per l'agire dell'uomo. Questa situazione appare tanto più problematica quanto più, grazie alla scienza e alla tecnica, le conseguenze dell'agire umano hanno assunto dimensioni inquietanti, sia nella macrodimensione (con il pericolo di un degrado irreversibile dell'ecosfera e di una distruzione planetaria), sia nella microdimensione (con la possibilità della manipolazione dei codici genetici naturali). Lungi dal disporre di un orientamento più affidabile e vincolante, con la crisi della ragione ci troviamo oggi in una situazione di disorientamento sempre maggiore, di cui una certa terminologia negativa ricorrente – «eclissi del sacro», «perdita del centro», «crisi dei valori», «nichilismo» – rende eloquente testimonianza. Del resto, non è un caso che già da tempo, nella denuncia del carattere unilaterale dell'ideale moderno di ragione, che assolutizza il modello della scienza, convergano analisi della modernità per molti altri aspetti totalmente divergenti, come ad esempio quella proposta da Lukács in *Storia e coscienza di classe*, quella de *La crisi delle scienze europee* di Husserl, quella di Horkheimer e Adorno contenuta nella *Dialettica dell'Illuminismo* e anche quella basata sull'analisi della tecnica in Heidegger.

Se si guarda ai più recenti sviluppi della riflessione filosofica, essi possono essere interpretati come tentativi che cercano di ridefinire la natura della filosofia e della sua razionalità in maniera adeguata alla consapevolezza critica dei limiti dell'idea paleomoderna e moderna di ragione. Ci limitiamo qui a segnalare quelli più significativi, prendendo come parametro il successo di cui hanno goduto.

2 LA «NUOVA RETORICA»

Un primo tentativo fatto in tale senso, che merita di essere menzionato per l'attenzione che ha suscitato negli anni Sessanta e Settanta, è rappresentato dalla «nuova retorica» di **Chaïm Perelman** (1912-1984), il cui programma è esposto principalmente nel *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (*Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, 1958; scritto in collaborazione con Lucie Olbrechts-Tyteca). Originario di Varsavia, ma emigrato nel 1925 in Belgio, dove ha poi svolto la sua attività come professore nell'università di Bruxelles, Perelman, che si era inizialmente interes-

sato di logica formale, ha successivamente concentrato la sua attenzione sui limiti dell'ideale della formalizzazione. Egli ha fatto notare che, essendo il linguaggio comune refrattario a ogni formalizzazione, tale ideale non è applicabile in molti importanti ambiti della vita umana che si costituiscono attraverso l'uso del linguaggio comune, come ad esempio nella morale, nel diritto, nella politica e in generale nell'ambito delle scienze umane. Ma se in tutti questi campi l'ideale di una razionalità scientifica rigorosa non è applicabile, non per questo essi debbono essere lasciati all'arbitrio o alla scelta irrazionale. Non per questo, cioè, si deve rinunciare a trattare razionalmente i problemi ad essi relativi.

Contestando l'idea che la razionalità coincida con la formalizzabilità e con l'apoditticità della logica e delle scienze esatte, Perelman allarga l'idea di ragione in modo da comprendervi anche le forme di argomentazione razionale che, nei diversi ambiti e nelle diverse situazioni della vita umana, mirano per mezzo del linguaggio comune alla persuasione. La ragione, cioè, non comprende in sé soltanto la razionalità scientifica, ma anche la **ragionevolezza**. Quest'ultima rappresenta un parametro di razionalità più debole, ma al tempo stesso più ampio rispetto a quello apodittico-scientifico, e la sua logica propria non è quella della dimostrazione, ma è una **logica della persuasione**. Perelman intende con ciò riprendere l'ideale antico della retorica, specialmente giudiziaria, e la razionalità topico-dialettica di cui essa si serve, e che consiste nella capacità di ben argomentare al fine di sostenere o di confutare una tesi di fronte a un uditorio.

Il riferimento all'**uditorio** è per Perelman l'aspetto essenziale che connota tale tipo di ragionamento, il quale deve muovere da premesse condivise o facilmente accettabili da parte del rispettivo uditorio che si tratta di persuadere. Nel caso più generale esso è rappresentato da tutti gli esseri ragionevoli, ma più spesso si tratta di un uditorio circoscritto, in riferimento al quale l'argomentazione è orientata verso una determinata finalità (giudiziaria, deliberativa, esornativa, in conformità con i generi della retorica classica). La logica della persuasione, ovvero il metodo topico-dialettico, che è impiegato in modo paradigmatico dalla giurisprudenza, viene quindi elevato da Perelman a logica propria del sapere delle scienze umane in generale, tra le quali è annoverata anche la filosofia.

La via aperta da Perelman verso un allargamento del problema della razionalità filosofica, dal campo della logica pura, cioè della formalizzabilità e dell'assiomatizzabilità, al campo della «logica dell'argomentazione ragionevole» o «**logica informale**», è stata proseguita da altri autori, il più noto dei quali è **St. Toulmin** (cfr. p. 281).

3 L'ermeneutica

Una critica della unilateralità dell'ideale del sapere metodico nato con la scienza moderna, e della corrispondente restrizione nell'esperienza della verità, rientra come motivo di fondo anche nel programma filosofico sostenuto dall'«ermeneutica»: suo atto di nascita va considerata l'opera del 1960 di Gadamer *Verità e metodo*, che ebbe subito una grande risonanza in Germania, ma che ha successivamente influenzato in modo vasto e profondo sia la filosofia continentale (dove l'altro suo principale esponente è Ricoeur), sia quella anglo-americana (Rorty ne è qui il rappresentante più noto).

A differenza della nuova retorica, tuttavia, l'ermeneutica non è una mera proposta metodologica; essa intende essere una vera e propria riflessione filosofica. Per questo Gadamer definisce la propria filosofia una **ermeneutica filosofica**, intendendo con ciò distinguerla dall'ermeneutica concepita come tecnica dell'interpretazione. In effetti, nella tradizione precedente il termine «ermeneutica» – derivato dal greco *hermenèuein*, che significa «esprimersi», «comunicare», «fare da interprete» – era stato utilizzato per designare l'*ars interpretandi*, cioè la tecnica per bene interpretare testi o documenti, della quale determinate discipline, come la teologia, la giurisprudenza o la filologia classica si servono come di un sapere ausiliare che le coadiuva nella comprensione del loro rispettivo oggetto, cioè le Sacre Scritture, le leggi e i testi classici. Gadamer – rifacendosi specialmente all'insegnamento di Heidegger – intende invece l'ermeneutica in un senso marcatamente filosofico e le assegna come compito quello di chiarire la struttura della **comprensione** (*Verstehen*) intesa non come una semplice operazione conoscitiva messa in atto là dove si tratta di penetrare il senso di un testo, ma come quell'«esperienza» e quel «sapere» che connotano in generale l'esistenza umana nel suo essere nel mondo e nella storia.

Gadamer

Hans-Georg Gadamer, nato nel 1900 a Marburgo, ha studiato filosofia, filologia classica e storia dell'arte a Breslavia, a Marburgo, dove nel 1922 conseguì il dottorato con Natorp, a Friburgo e di nuovo a Marburgo, dove nel 1929 ottenne con Heidegger la libera docenza. Insegnò dapprima nella stessa università, poi a Lipsia (dove nel 1946-47 fu pure rettore), quindi a Francoforte e, dal 1949, a Heidelberg, dove succedette a Jaspers. Insignito di molteplici onorificenze e membro di numerose accademie (tra le altre, dal 1973, di quella dei Lincei), Gadamer è stato un grande umanista e un testimone eccellente della filosofia europea del Novecento. La sua opera fondamentale è *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (*Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, 1960), ma egli è autore di numerosi altri saggi, nei quali ha approfondito la tematica dell'opera maggiore, e inoltre di importanti studi dedicati al pensiero greco e all'idealismo tedesco, tutti riuniti nell'edizione delle opere complete in 10 voll. (*Gesammelte Werke*, 1985 sgg.). È morto nel 2002.

L'ambito della verità e quello del metodo non sono per Gadamer coestensivi. L'esperienza della verità non si esaurisce infatti nell'orizzonte del sapere definito dal metodo della scienza, ma, al di fuori di esso, si danno esperienze «extra-metodiche» della verità, specialmente nei tre ambiti paradigmatici dell'**arte**, della **storia** e del **linguaggio**. Un sapere che in tali ambiti si attenesse al metodo, si occluderebbe l'accesso alle rispettive aperture di verità. È quanto avviene nell'esperienza dell'arte, quando essa è pensata secondo «canoni» estetici: anziché dispiegarsi come l'apertura di verità che coinvolge l'uomo nella sua stessa essenza, essa non può più essere «splendor del vero» e assume una connotazione meramente esteticistica, cioè soggettivistica. Qualcosa di analogo accade nell'esperienza della storia, quando essa viene sottoposta a quel «fraintendimento obiettivistico» che consiste nel volere applicare ad essa un tipo di considerazione scientifica, cioè oggettiva, rigorosa e controllabile secondo un metodo proprio, la quale fa astrazione dal vero per comprendere e descrivere neutralmente ciò che è stato, entrando nell'orizzonte in cui è stato: ciò è accaduto con lo storicismo e con i vari tentativi di sviluppare una metodologia delle scienze storiografiche.

Contro la comprensione esteticistica dell'arte e la ricostruzione storicistica della storia, Gadamer si prefigge di mostrare che cosa accade nell'esperienza dell'arte e della storia indipendentemente dall'autoconsapevolezza che ne hanno l'estetica e le scienze storiche, in modo da legare tali esperienze alla totalità della nostra esperienza del mondo. Ciò che sta a fondamento di tale accadere è il «**comprendere**», cioè il particolare modo di aprirsi dell'esistenza umana al mondo e alla storia. Tale comprendere è al tempo stesso razionalità e linguisticità, progettualità e condizionatezza, spontaneità e passività, coscienza e orizzonte atematico: è cioè finitudine, nella quale la ragione non si dà mai allo stato puro, assoluto, come totalmente padrona di se stessa, ma è sempre subordinata alle situazioni date sulle quali agisce, e vincolata alle scorie del linguaggio nel quale si trova a parlare. Da questo assunto di fondo derivano i capisaldi della teoria gadameriana dell'esperienza ermeneutica:

1) Un primo caposaldo è la tesi della **circolarità del comprendere**: il senso che scaturisce come risultato dal processo di comprensione è già in qualche modo anticipato nel «pregiudizio» dal quale il comprendere prende avvio. Ciò non costituisce un circolo vizioso, bensì una circolarità che produce senso: **la funzione del pregiudizio è positiva**. Naturalmente, per pregiudizio non si intende qui quello che nella tradizione ermeneutica veniva chiamato *prejudicium precipitantiae*, cioè l'errore, ma l'insieme delle componenti pre-tematiche, opinative, prospettiche, che precedono ogni giudicare e che ne costituiscono l'insopprimibile orizzonte. Esse non vanno considerate alla stregua di un «inconveniente inevitabile», ma come una componente indispensabile del nostro essere finito; per Gadamer, anzi, i nostri pregiudizi sono costitutivi della nostra realtà più di quanto non lo siano i nostri giudizi.

2) Gadamer propone altresì una **riabilitazione del principio dell'autorità e della tradizione** (quale particolare forma di autorità). Anziché essere considerate, come avveniva nella critica illuministica, quali impedimenti al libero sviluppo della ragione, l'autorità e la tradizione sono viste come elementi produttori di un orizzonte e di una continuità storica non supinamente accettati perché accaduti in un qualche passato, ma consapevolmente assunti attraverso un libero atto di accettazione.

3) Gadamer propone poi una **rivalutazione della distanza temporale**. Essa non costituisce un ostacolo da superare al fine di spogliarsi del proprio orizzonte per calarsi e immedesimarsi «per empatia» in quello dell'epoca storica da studiare, come riteneva lo storicismo, ma rappresenta la condizione indispensabile perché possa darsi l'esperienza della storia. Viene con ciò teorizzato il carattere storicamente situato del processo ermeneutico del comprendere, e tale carattere è avvertito e ripreso nella «coscienza della determinazione storica». Con la distanza storica può avvenire l'inserimento nel vivo di un processo di trasmissione storica mediante quella che viene chiamata una «**fusione di orizzonti**».

4) Un modello per cogliere la peculiarità di quel «sapere» che è il comprendere sono il dialogo platonico e la *phrònesis*, la *prudentia* aristotelica. Di essi Gadamer si serve quali punti di riferimento per precisare la struttura della coscienza ermeneutica: essa non è dialettica (nel senso hegeliano), in quanto non è assorbimento in sé dell'altro, ma è essenzialmente finita e, come tale, aperta al nuovo secondo **la struttura dialogica della domanda e della risposta** che si svolge nel discorso storico concreto, senza che si possa sviluppare una volta per tutte la totalità delle determinazioni ideali (come avviene in Hegel). Quanto alla *phrònesis*, essa fornisce il modello di un sapere non oggettivante, cioè non meramente descrittivo e constatativo, né tecnico-appli-

cativo, ma costitutivamente legato alle situazioni, ed è di questo tipo il sapere che ha luogo nel processo del comprendere.

5) L'orizzonte universale nel quale la comprensione in quanto struttura dell'esistenza umana è ognora calata risulta essere la **linguisticità**, e a sua volta l'essere può essere compreso solo in quanto si dà nel linguaggio. Comprensione e linguaggio rappresentano dunque la struttura fondamentale che costituisce l'essere dell'uomo nel suo situarsi nel mondo e nella storia. L'ermeneutica, in quanto tematizza questa struttura, non produce una semplice riflessione metodologica in funzione ancillare rispetto alle scienze storiche, ma affronta un problema universale della filosofia.

Ricoeur

Altro prestigioso esponente della filosofia ermeneutica è **Paul Ricoeur**.

Nato a Valence, nel 1913, Ricoeur ha insegnato dapprima nei licei, poi nell'università di Strasburgo, come successore di Hyppolite (1950-55), quindi alla Sorbona (dal 1956), nell'università di Nanterre (1966-78) e a Chicago. Muovendo dall'adesione alle tematiche fenomenologiche ed esistenzialistiche, Ricoeur ha elaborato una filosofia ermeneutica nella quale si è preoccupato di mantenere vivo il dialogo con le scienze umane, specialmente con la psicoanalisi e la linguistica, oltre che con la filosofia della religione. Le sue opere principali sono: *Philosophie de la volonté* (*Filosofia della volontà*), vol. I: *Le volontaire et l'involontaire* (*Il volontario e l'involontario*, 1950), vol. II: *Finitude et culpabilité* (*Finitudine e colpa*, 1960); un saggio su Freud intitolato *De l'interprétation* (*Dell'interpretazione*, 1965); *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (*Il conflitto delle interpretazioni. Saggi di ermeneutica*, 1969); *La métaphore vive* (*La metafora viva*, 1975); *Temps et récit* (*Tempo e racconto*, 1983-85); *Soi-même comme un autre* (*Se stesso come un altro*, 1990). È morto nel 2005.

La riflessione ermeneutica di Ricoeur, più che in funzione di un impianto sistematico, si sviluppa secondo alcuni grandi cicli tematici. Il primo di essi è dedicato a una «**filosofia della volontà**», che occupa il decennio dal 1950 al 1960, e con la quale Ricoeur applica il metodo fenomenologico all'analisi della vita pratica, rimasta in secondo piano in Husserl. Contro la riduzione della volontà ad atto di libertà pura, egli intende mettere in luce la dinamica di volontario e involontario, conscio e inconsapevole, che è sottesa a ogni decisione, focalizzando così il problema del prerazionale, rimasto anche in seguito una costante del suo pensiero. Questo è il tema della prima parte della filosofia della volontà. Le altre due, che trattano rispettivamente del problema della colpa e del male, possono essere considerate anch'esse una messa in evidenza dei limiti della volontà e della visione meramente morale del mondo.

Un secondo ciclo (1960-75) è caratterizzato dallo sviluppo di una filosofia ermeneutica al cui centro sta la consapevolezza del **conflitto delle interpretazioni**, cioè la coscienza del carattere conflittuale dell'ermeneutica, il quale le impedisce di attingere lo statuto di un «sapere unificato». È qui importante per Ricoeur, da un lato, il confronto con i tre «maestri del sospetto», Nietzsche, Marx e Freud: con il loro insegnamento essi hanno suggerito l'idea, che ha tormentato la cultura contemporanea, secondo la quale il vero senso delle semantiche culturali del Vero e del Falso, del Bene e del Male (Nietzsche), della dinamica sociale (Marx) e della vita cosciente (Freud) non sta alla superficie di queste dimensioni, ma va «sospettato» a un livello più profondo (la volontà di potenza, la struttura economica, l'inconscio) in cui è da

ricercare la vera spiegazione di ciò che accade in superficie. Ma è importante anche il contatto con le metodologie di ricerca delle diverse discipline scientifiche, secondo il principio che tra verità e metodo non v'è, come per Gadamer, una opposizione, ma un'implicazione reciproca, in quanto per Ricoeur la considerazione dell'oggettività scientifica è un attraversamento obbligato nell'attingimento del senso.

Un terzo ciclo (1975-85) è caratterizzato dall'interesse per temi solo apparentemente più particolari, estetico-letterari, come quello della **metafora** e del **tempo**. Alla metafora viene assegnata una funzione conoscitiva importante: la produzione di una «innovazione semantica». Il tempo viene analizzato seguendo l'esperienza che si produce in campo letterario attraverso la circolarità del racconto (cui struttura centrale è la configurazione dell'«intrigo»).

Infine, nelle ultime ricerche cui frutto è l'importante volume *Se stesso come un altro* (1990), Ricoeur ha sviluppato una **ermeneutica del sé**, ovvero una riflessione filosofica sul problema dell'identità personale e sul suo costituirsi attraverso l'azione. È soprattutto attraverso l'analisi dell'agire umano (con la riscoperta, tra l'altro, dell'attualità della pariglia concettuale di atto e potenza), quindi sulla base di una «filosofia pratica», che Ricoeur configura la possibilità di determinare la persona umana non solo come concetto forense (cioè come mero soggetto di imputabilità o mero soggetto agente), ma anche nella prospettiva più impegnativa di un'ontologia della persona.

Rorty

Anche nell'ambito culturale anglo-americano, caratterizzato dalla tradizione dell'epistemologia e della filosofia analitica, e quindi in linea di principio poco propizio alla sua ricezione, l'ermeneutica ha trovato recentemente consensi e diffusione, venendo qui combinata con alcune intuizioni del pragmatismo, ma soprattutto con gli esiti a cui ha condotto la crisi del «fondazionalismo» epistemologico.

Richard Rorty è il principale esponente di tale connubio tra ermeneutica e tradizione di pensiero anglo-americana.

Nato nel 1931 a New York, Rorty si è formato nella tradizione della filosofia analitica e dell'epistemologia anglo-americana, studiando a Chicago e nell'università di Yale. Ha insegnato filosofia nell'università di Princeton e in quella di Virginia. Importante, tra le sue pubblicazioni, è l'antologia di saggi da lui raccolti per documentare la «svolta linguistica» in filosofia (*The Linguistic Turn*, 1967). Ma l'opera che lo ha reso noto sulla scena internazionale è *Philosophy and the Mirror of Nature* (*La filosofia e lo specchio della natura*, 1979). Successivamente ha pubblicato *Consequences of Pragmatism* (*Conseguenze del pragmatismo*, 1982) e quindi *Contingency, Irony, and Solidarity* (*Contingenza, ironia e solidarietà*, 1989), in cui afferma la maggiore importanza dell'ideale della solidarietà rispetto a quello dell'oggettività, e la priorità della democrazia sulla filosofia (la fondazione filosofica della democrazia è oggi opera altrettanto inutile quanto la fondazione teologica che Newton volle dare alla propria legge della gravitazione).

Per Rorty la filosofia analitica non è così lontana dalla tradizione del pensiero continentale, come essa pretende invece di essere; anzi, essa può essere considerata come un'ultima sofisticata fase del modo di pensare metafisico, fondazionalistico, proprio della filosofia europea, da Platone a Cartesio, da Kant alla fenomenologia, la cui

caratteristica è di voler dare alla conoscenza fondamenti ultimi e possibilmente indubitabili e incontrovertibili. La via regale seguita è stata quella della **mente**, concepita da un lato come la fonte dell'autoevidenza del soggetto, e dall'altro come «**specchio della natura**». Il compito della riflessione filosofica sarebbe di esibire la fondatezza di tale autoevidenza e di rendere lo specchio della mente lucido e terso, tale da garantire un rispecchiamento perfetto del mondo. Rifacendosi alla tradizione del pragmatismo, Rorty considera invece la nostra mente, con il linguaggio e i concetti di cui essa si serve, semplicemente come un «organo», come una «rete» che noi gettiamo sulla realtà catturandone determinati aspetti. Si ha verità quando si conviene che la cattura sia riuscita, mentre la falsità corrisponde al fallimento di essa. Ma tale convenzione e il consenso che essa trova, nonché la dimensione linguistica e culturale in cui essi hanno luogo, sono intrinsecamente storici e relativi. Consapevole di tale storicità e relatività, la filosofia non deve perseguire impossibili ideali fondativi, né pretendere di essere un punto di vista privilegiato rispetto ad altri. Essa è piuttosto una «voce» che contribuisce a mantenere aperta la «conversazione dell'umanità», e quindi ad arricchire e ad accrescere il suo patrimonio culturale. Queste, e soltanto queste, possono essere le pretese della ragione filosofica, ormai entrata nella sua «età ermeneutica».

4 LA «FILOSOFIA PRATICA»

Tra gli ambiti nei quali la consunzione delle competenze della filosofia in seguito all'avanzata di discipline scientifiche è evidente, v'è indubbiamente quello dell'agire e dei problemi ad esso connessi, quali l'orientamento della vita individuale nel suo insieme, l'ordinamento della società civile o la buona costituzione della comunità politica. Si tratta di problemi afferenti al campo disciplinare dell'etica, del diritto e della politica, che tradizionalmente rientravano nell'ambito della cosiddetta *philosophia practica*, ma che, in tempi più recenti, con l'avvento delle scienze umane e sociali, sembravano essere trapassati nell'orizzonte della considerazione epistemica propria di queste ultime discipline, le quali, molto più della filosofia, danno la garanzia di essere un sapere scientifico.

Alcuni significativi dibattiti svoltisi di recente sembrano invece fornire i sintomi di una rinascita di interesse per il tipo di competenze che la filosofia può offrire in relazione ai problemi dell'agire e del sapere che lo governa. Si è così tornati oggi a guardare con una qualche aspettativa alla filosofia concernente la «prassi», più precisamente a quella che, con un termine ripescato dalla tradizione dell'insegnamento scolastico di orientamento aristotelico, viene oggi chiamata nuovamente «filosofia pratica». La complessità delle discussioni che si sono avute, la differenza e la molteplicità delle prospettive messe in campo e la diversità dei sensi in cui il termine «filosofia pratica» è stato di volta in volta impiegato non consentono di indicare in modo univoco che cosa sia l'odierna «filosofia pratica». Si può dire comunque, da un punto di vista generale, che la riscoperta ne sia stata promossa seguendo un intento neofondativo, prefiggendosi cioè di ridefinire un quadro filosofico-concettuale adeguato ad elaborare un modello di razionalità pratica. Ciò al fine di uscire dalle aporie cui avevano condotto alcuni sviluppi della modernità, primo fra tutti la comprensione «scientifico-avalutativa» dell'agire umano messa in atto dalle scienze sociali. In

genere, contro o a correzione dell'unità monologica dell'idea moderna di ragione, tale istanza neofondativa si è tradotta nella dichiarazione programmatica della necessità di ritagliare un paradigma di razionalità pratica omogeneo e congruo rispetto all'ambito dell'agire e alla sua peculiarità – differenziandolo da altri ambiti e da altri paradigmi di razionalità.

Ma quali sono stati questi dibattiti? In origine vi fu la cosiddetta **riabilitazione della filosofia pratica**, avvenuta in Germania nel corso degli anni Sessanta, il cui nucleo caratterizzante fu il **neoaristotelismo**. A essa è seguita poi, sempre in Germania, una discussione filosofica generale sui problemi dell'agire etico e politico, con l'intervento di diverse scuole filosofiche, tra le quali è emersa in particolare, in contrapposizione all'ermeneutica neoaristotelizzante, l'**etica del discorso** di Apel e Habermas. Infine, quale ultimo sviluppo della discussione in ambito tedesco, va considerato il dibattito sull'**etica della responsabilità**, cioè su un'etica all'altezza dei compiti che pone la tecnica moderna. L'interesse per i problemi dell'agire e per le forme di razionalità ad esso confacenti non è stato limitato tuttavia alla sola area linguistica tedesca. Esso si è sviluppato anche altrove, specialmente in ambito anglo-americano, dove sono da registrare le discussioni intorno al **ragionamento pratico** e il recente movimento del **comunitarismo**.

Il neoaristotelismo

Il primo e più consistente segnale di rinnovamento della riflessione filosofica in merito ai problemi dell'agire etico e politico è stata la cosiddetta «riabilitazione della filosofia pratica». Si tratta di un ampio e articolato dibattito sviluppatosi in Germania dagli inizi degli anni Sessanta, che ha trovato poi risonanza anche altrove, specialmente in Italia. Inizialmente fu preparato dagli scritti di alcuni filosofi della politica tedeschi emigrati negli Stati Uniti, Strauss, Voegelin e Arendt, i quali hanno rivendicato, da prospettive rispettivamente diverse e con riferimenti più o meno approfonditi a Platone e ad Aristotele, il valore della filosofia politica classica contro la scienza politica moderna, la quale dipenderebbe dall'idea positivistica di sapere e dal relativismo culturale di marca storicistica (cfr. p. 348). Ma la vera e propria «riabilitazione della filosofia pratica» come riscoperta della validità di alcune intuizioni epistemiche fatte da Aristotele in etica e in politica è maturata agli inizi degli anni Sessanta in Germania, in seguito alla convergenza delle riflessioni svolte su questo tema da Gadamer, Ritter e la sua scuola, Arendt e Hennis, e che possono essere designate come **neoaristotelismo**.

Gadamer, come si è visto, propone una **riabilitazione dell'idea aristotelica di *phrònesis***, cioè del **sapere pratico-morale**, distinguendolo sia dal sapere teoretico, sia dal sapere pratico-tecnico. Egli afferma che tale tipo di sapere, che indica una virtù dianoetica, è particolarmente attuale in relazione ai problemi che il mondo della tecnica pone, giacché indica la capacità di giudicare e valutare ragionevolmente ciò che vale la pena di fare, senza rincorrere alla cieca ciò che è tecnicamente possibile fare.

Joachim Ritter (1903-1974) – che nel 1923 ascoltò anch'egli a Friburgo le lezioni di Heidegger su Aristotele, e che, conseguita nel 1932 la libera docenza ad Amburgo con Cassirer, insegnò a Kiel (1943) e a Münster (dal 1946) – ha proposto, in una serie di studi risalenti al periodo tra il 1953 e il 1968 e poi raccolti col titolo *Metaphysik und Politik* (*Metafisica e politica*, 1969), una **riabilitazione dell'idea aristotelica di**

«**èthos**». Egli sostiene infatti, contro l'intellettualismo etico e le utopie politiche del pensiero contemporaneo, che la ragione pratica può darsi in modo efficace soltanto se calata e incarnata nelle consuetudini, nei costumi e nelle istituzioni concrete di una società. È ciò che egli ricava dalla filosofia pratica di Aristotele e dalla dottrina dello spirito oggettivo di Hegel, che oppone l'eticità concreta (*Sittlichkeit*) alla moralità astratta (*Moralität*) e alla virtù che pretende di andare contro il corso del mondo.

In *Vita activa*, opera apparsa in America nel 1958 col titolo *The Human Condition*, e nel 1960 in Germania in una versione rielaborata, **Hannah Arendt** (1906-1975) – ebrea tedesca che, dopo aver studiato con Heidegger a Friburgo e Marburgo, ed essersi laureata con Jaspers a Heidelberg (1928), fu costretta all'emigrazione prima a Parigi (1933), poi a New York (1941) – ha proposto una **riabilitazione dell'idea aristotelica di «pràxis»**, cioè dell'«agire» in quanto distinto dal «produrre» e dal «lavoro». Lavoro, produzione e azione sono le tre forme fondamentali dell'attività umana, ma di esse il mondo moderno ha sviluppato soprattutto il «lavoro», cioè l'attività faticosa della mera conservazione e riproduzione della vita, e la «produzione», che è l'attività tecnicamente guidata mediante la quale l'uomo realizza artefatti e strumenti. Si è invece atrofizzato l'«agire», la *pràxis*, pur essendo quest'ultima, in realtà, l'attività specificamente umana, che nasce dalla pluralità degli individui e dal loro vivere assieme in una comunità. È tale agire interpersonale e comunicativo a determinare l'ambito del «Politico», che Arendt distingue dalla politica e che utilizza in funzione normativa per valutare la politicità dei fatti politici reali.

Wilhelm Hennis (n. 1923), in studi riuniti in *Politik und praktische Philosophie* (*Politica e filosofia pratica*, 1963), ha proposto una **riabilitazione del metodo topico-dialettico** quale metodo proprio della filosofia politica intesa come filosofia pratica. Preoccupato di ricostruire l'identità metodologica della politologia, egli ha individuato nell'orientamento prevalente della scienza politica moderna, che si attiene all'ideale analitico-matematico ed empirico-positivistico di scientificità, una delle cause principali della crisi odierna della disciplina. Pertanto egli ha proposto di ritornare al metodo tradizionalmente considerato come alternativo a quello «analitico», ossia al metodo «topico-dialettico». Teorizzato per la prima volta da Aristotele, esso sarebbe stato occultato in età moderna dal predominio del metodo analitico, anche se ne rimarrebbe memoria nella tradizione della retorica e in importanti eccezioni quali il pensiero di Vico e quello di Burke.

L'«etica del discorso»

Questo dibattito è sfociato successivamente, negli anni Settanta, in una discussione corale in merito all'attualità dei problemi della razionalità pratica, nella quale sono intervenute più o meno tutte le principali scuole filosofiche tedesche, avanzando le loro rispettive proposte teoriche: la vecchia Scuola di Francoforte di ispirazione hegelo-marxista (Adorno e il giovane Habermas), che si contrappone al razionalismo critico (Hans Albert, Hans Lenk); l'ermeneutica filosofica, sostenuta *in primis* da Gadamer, quindi da Ritter e dalla sua scuola, e infine anche da un pensatore versatile come Manfred Riedel; il costruttivismo della cosiddetta Scuola di Erlangen (fondata da Paul Lorenzen, sviluppata da Friedrich Kambartel, Jürgen Mittelstraß e Oswald Schwemmer, poi però disunitasi); infine la Nuova Scuola di Francoforte di Apel e dell'ultimo Habermas con il progetto di un'«etica del discorso». Nel dibattito che si è svi-

luppato sono intervenuti praticamente tutti gli esponenti più autorevoli del pensiero filosofico tedesco contemporaneo, e sono stati indotti a prendervi parte e posizione anche pensatori attivi in campi disciplinari non propriamente filosofici, come ad esempio l'etologo Konrad Lorenz – il quale, più che intervenire, fu in realtà chiamato in causa per il suo saggio su *Das sogennante Böse* (*Il cosiddetto male*, 1963) e i suoi studi sulla genesi etologica delle norme morali quali residui istintuali – oppure Gehlen per la sua fondazione antropobiologica delle istituzioni intese come compensazione della mancanza di istinto nell'uomo o, ancora, il sociologo Luhmann per la sua critica della categoria di «fine» e del pensiero teleologico.

Tra tutte queste posizioni si è distinta per il suo rilievo filosofico la cosiddetta «etica del discorso» (o della comunicazione) sviluppata da Apel e Habermas, entrambi docenti nell'università di Francoforte; per questo la loro posizione è stata designata anche come Nuova Scuola di Francoforte.

Karl-Otto Apel, nato a Düsseldorf nel 1922, ha studiato col neokantiano E. Rothacker a Bonn, ed è stato professore a Kiel, Saarbrücken e dal 1972 a Francoforte. Dopo avere inizialmente aderito all'ermeneutica heideggeriana, si è dedicato allo studio del problema del linguaggio in *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (*L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, 1963), e della semiotica di Peirce. In una serie di saggi raccolti nel 1973 in *Transformation der Philosophie* (*Trasformazione della filosofia*) ha proposto una «trasformazione» della filosofia trascendentale kantiana, la quale, riconosciuta l'importanza della «svolta linguistica» in filosofia, anziché dal «fatto della ragione», muove dal linguaggo e dalla sua analisi pragmatica. Oltre a *Die «Erklären: Verstehen»-Kontroverse* (*La controversia su «spiegazione e comprensione»*, 1979), il suo volume più significativo, in cui sono raccolti i suoi studi di etica degli ultimi anni, è *Diskurs und Verantwortung* (*Discorso e responsabilità*, 1988).

Jürgen Habermas, nato a Gummersbach nel 1929, ha studiato anch'egli a Bonn con Rothacker, conseguendo il dottorato nel 1954 con una tesi su Schelling (*Das Absolute und die Geschichte, L'assoluto e la storia*). Nel 1961 conseguì la libera docenza a Marburgo con lo storico e politologo marxista W. Abendroth, presentando il lavoro *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (*Mutamenti strutturali dell'opinione pubblica*, 1962). È stato poi professore a Heidelberg (1961-64), Francoforte (1964-71), quindi direttore dell'«Istituto Max Planck per la ricerca sulle condizioni di vita nel mondo tecnico-scientifico» di Starnberg (1971-80), poi dell'«Istituto Max Planck di scienze sociali» di Monaco (1980-82) e dal 1982 fino al pensionamento è stato di nuovo professore di filosofia a Francoforte.

In una prima fase del suo pensiero Habermas ha aderito alla Scuola di Francoforte e al programma neomarxista di una teoria critica della società, come testimoniano i suoi primi scritti, che sono, oltre alla citata tesi di libera docenza: *Theorie und Praxis* (*Teoria e prassi*, 1963), *Erkenntnis und Interesse* (*Conoscenza e interesse*, 1968), *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (*Tecnica e scienza come «ideologia»*, 1968), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (*Per la logica delle scienze sociali*, 1970). In tale periodo egli svolse anche un ruolo importante come interlocutore del movimento di protesta studentesco; i suoi interventi sono raccolti in *Protestbewegung und Hochschulreform* (*Movimento di protesta e riforma universitaria*, 1969).

L'inizio degli anni Settanta segna un «cambio di paradigma» nella teoria di Habermas: viene lasciato cadere il riferimento alla dialettica hegelo-marxiana della vecchia Scuola di Francoforte, e assunto quale nuovo orientamento il «paradigma comunicativo», che egli ricava – assieme ad Apel – dallo studio della pragmatica del linguaggio (la teoria degli «atti linguistici»), della linguistica (specialmente Chomsky), dell'interazionismo sociologico e dell'epistemologia genetica (Piaget, Kohlberg). La nuova teoria è già abbozzata nel saggio *Wahrheitstheorien* (*Teorie della verità*, 1973), che presenta una concezione consensuale della

verità sia teoretica che pratica; viene quindi ulteriormente sviluppata nello studio *Was heißt Universalpragmatik?* (*Che cosa significa pragmatica universale?*, 1976), ed è chiaramente presente nella ripresa della problematica neomarxista, dal nuovo punto di vista, in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (*Per la ricostruzione del materialismo storico*, 1976). Del 1981 è la sua «summa sociologica»: *Theorie des kommunikativen Handelns* (*Teoria dell'agire comunicativo*). Qui, mediante il concetto cardine di «agire comunicativo», ricavato attraverso una ricostruzione razionale della sociologia moderna (Weber, Durkheim, Mead, Parsons) e della teoria critica della società (Marx, Lukács, Adorno), Habermas qualifica come comunicativa la struttura originaria del mondo della vita, e sviluppa quindi una critica dei «paradossi della modernità», primo fra tutti quello della «colonizzazione» sistemica della comunicatività del mondo della vita.

Tra i volumi successivi, sono particolarmente importanti da un punto di vista filosofico *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (*Coscienza morale e agire comunicativo*, 1983), che sviluppa il tema dell'etica del discorso; *Der philosophische Diskurs der Moderne* (*Il discorso filosofico della modernità*, 1985), che costituisce una resa dei conti con i filosofi postmoderni; *Nachmetaphysisches Denken* (*Pensiero postmetafisico*, 1988), che è un tentativo di definire i compiti del pensiero critico dopo la «fine della metafisica» (in polemica con Dieter Henrich); e ancora: *Faktizität und Geltung (Fatti e norme*, 1992), *Die Zukunft der menschlichen Natur* (*Il futuro della natura umana*, 2001); *Zwischen Naturalismus und Religion* (*Tra naturalismo e religione*, 2005).

Mediante l'etica del discorso Apel e Habermas intendono fornire, in un'epoca segnata dal relativismo culturale, una fondazione razionale e universale dei princìpi dell'agire. A tal fine essi fanno leva sulla dimensione linguistica della comunicazione umana, sottolineando però, al contrario dell'ermeneutica, non l'aspetto storico e relativo del linguaggio, bensì la potenziale universalità insita in quella forma per eccellenza del linguaggio che è l'argomentazione, da essi chiamata «**Diskurs**» (che significa «discorso» nel senso specifico di «discussione razionale»). Apel e Habermas sostengono infatti che chiunque partecipa a un'argomentazione razionale sensata presuppone implicitamente delle **pretese di validità** (*Geltungsansprüche*) che hanno un potenziale valore etico. Esse sono: la **comprensibilità** (che risulta dalla correttezza grammaticale del discorso), la **verità** (che consiste nel rapporto semantico corretto del discorso con la realtà esterna), la **veridicità** (che risulta dal rispecchiamento non distorto, nel discorso, degli stati interiori del parlante) e la **giustezza** (che consiste nella conformità alle norme della comunità dei parlanti). Chiunque pretendesse, argomentando sensatamente nel «discorso», di contravvenire a tali istanze, cadrebbe in una **autocontraddizione pragmatica** analoga a quella in cui cade chi asserisce: «dico che non esisto». Si tratta di una contraddizione che non è di tipo «logico» (in quanto non afferma e nega lo stesso attributo di un soggetto), ma «pragmatico», in quanto il contenuto proposizionale della dipendente «non esisto» è in contrasto reale, «pragmatico», con il mio «dire».

Quando il discorso soddisfa tutte queste istanze, e quando è al tempo stesso data la pariteticità dei partecipanti al discorso, si ha la **situazione discorsiva ideale**: essa definisce le condizioni formali e procedurali del discorso «imparziale», «universale», mediante il quale può essere raggiunto il consenso in merito alle norme e ai princìpi dell'agire. La situazione discorsiva ideale ha un valore **controfattuale**, cioè soddisfa la funzione di un ideale regolativo che non è mai dato «di fatto», ma in riferimento al quale le situazioni reali della comunicazione e del discorso possono e debbono essere corrette e migliorate. Il rilievo pratico-morale dell'analisi pragmatica del linguaggio sta allora nel fatto che essa permette di definire i criteri dell'argomentare

corretto per discutere imparzialmente, cioè da un «punto di vista morale», non solo dei princìpi dell'agire, ma anche degli interessi e delle conflittualità che esso implica, in vista del conseguimento di un'intesa. E questo deve avvenire secondo il cosiddetto **principio di universalizzazione**, che indica il criterio per la verifica delle norme nell'argomentazione razionale: «Ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti che presumibilmente risultano, se *tutti* la rispettano, per la soddisfazione degli interessi di ogni individuo debbono essere accettati senza costrizioni da tutti coloro che ne sono coinvolti».

Intorno alla portata pratico-morale di tale aggancio della ragione pratica al linguaggio, non v'è però una totale identità di vedute tra Apel e Habermas. Apel intende infatti tale aggancio nel senso di una **fondazione ultima** (*Letztbegründung*) di tipo riflessivo-trascendentale. Habermas è invece più cauto nei confronti delle pretese fondative della filosofia e non crede che il riferimento al *tèlos* universale dell'intesa, immanente nel linguaggio, abbia un carattere riflessivo-trascendentale e possa fornire una fondazione ultima. Di qui la diversa denominazione della dottrina: **pragmatica trascendentale** in Apel, **pragmatica universale** in Habermas. Non vi è inoltre unanimità in merito alla possibilità di estendere in modo razionalmente vincolante le condizioni dell'argomentare discorsivo ideale alle situazioni discorsive reali, in cui è in gioco l'agire concreto con i relativi interessi. Mentre Habermas mantiene anche su questo punto un prudenziale riserbo, Apel si confronta in maniera diretta con il problema del passaggio dall'autocostituzione interna della razionalità pratica alla sua applicazione a condizioni storiche realmente date, cioè il passaggio da quella che egli chiama la «parte A» dell'etica (la teoria dei princìpi) alla «parte B» (i criteri della loro applicazione). Negli ultimi suoi lavori, specialmente in seguito al confronto con Jonas, egli sottolinea che l'etica del discorso non deve limitarsi a essere un'etica della convinzione (cioè orientata solo su princìpi universali dell'agire), ma deve essere anche un'etica della responsabilità (deve cioè tenere conto anche delle conseguenze dell'agire).

Rimangono nondimeno in comune i punti salienti del programma di un'«etica del discorso», la quale può essere definita un'etica **deontologica**, **cognitivistica**, **formalistica** e **universalistica**.

1) È **deontologica**, perché esclude la dottrina della felicità dall'ambito delle questioni eticamente rilevanti e limita queste ultime alla sola dottrina della virtù. In effetti, in assenza di un quadro antropologico e «metafisico» adeguato, l'etica non può determinare i contenuti della vita felice, ma può solo indicare le condizioni e le regole formali da rispettare, affinché la realizzazione di tali contenuti possa avvenire in modo pacifico. Essa non può essere un'etica teleologica (cioè indicare dei fini), ma solo un'etica del dovere. 2) È **cognitivistica**, perché, senza con questo confonderle, tratta il contenuto di verità di asserzioni normative in maniera analoga alla verità di enunciati di tipo assertorio, indicando come deve avvenire la loro fondazione razionale. 3) È **formalistica**, perché adotta quale criterio per la fondazione razionale di norme universali unicamente il principio formale dell'argomentazione razionale. 4) È **universalistica**, perché non intende rappresentare le intuizioni morali di una determinata civiltà (la borghesia europea illuminata), ma pretende di valere per tutti gli esseri razionali, ossia universalmente. La sua intuizione morale fondamentale è che possono essere ritenuti validi solo quei princìpi e quelle norme dell'agire che vengono formulati e riconosciuti dal punto di vista di chi argomenta in maniera imparziale, cioè libera da in-

teressi e orizzonti particolari, e quindi universale. È questo il cosiddetto «punto di vista morale» (*moral point of view*), e le regole che sono riconosciute a partire da esso sono tali che, per dirla con Kant, ogni essere razionale deve poter volerle.

È facile riconoscere in questi caratteri i tratti di un'etica postkantiana che riprende le intuizioni fondamentali del pensiero morale di Kant, ma che le riformula in maniera più debole e le spoglia di ogni contenuto metafisico (i postulati della ragione pratica e la dottrina dei due mondi), al fine di poter mantenere un livello alto di universalità, vale a dire di condivisibilità, in un'epoca di relativismo culturale come la nostra.

L'«etica della responsabilità»

Un ulteriore significativo sviluppo del dibattito tedesco sulla razionalità pratica è stato avviato dal libro *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (*Il principio di responsabilità. Saggio di un'etica per la civiltà tecnologica*, 1979) di **Hans Jonas** (1903-1993), che lo ha poi integrato con *Technik, Medizin, Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (*Tecnica, medicina, etica. Per la pratica del principio di responsabilità*, 1985).

Jonas – che fu allievo di Heidegger e di Bultmann a Marburgo, studiando Agostino e la Gnosi in prospettiva esistenzialistica, e che emigrò nel 1933 in Inghilterra, nel 1935 in Palestina, nel 1949 in Canada e nel 1951 in America – ha sviluppato negli scritti menzionati una **filosofia della tecnica**, cioè una riflessione filosofica sui nuovi problemi posti dallo sviluppo della tecnologia nella macrodimensione (con lo sfruttamento dell'energia nucleare e la minaccia reale di una distruzione dell'ecosfera) e nella microdimensione (con lo sviluppo dell'ingegneria genetica e la possibilità di manipolare in laboratorio il «genoma» umano). Egli ha sollevato il problema di adeguare la riflessione etica ai compiti che il genere umano deve risolvere per evitare l'autodistruzione. Per Jonas le etiche tradizionali sono fondamentalmente inadeguate a questi nuovi compiti, in quanto concepite in riferimento all'agire del singolo individuo. Sarebbe questo il caso sia dell'etica eudaimonistica dell'antichità, sia dell'etica kantiana del puro dovere e della convinzione. Si tratta allora di trovare criteri di orientamento per l'agire tecnologicamente organizzato dell'umanità. Per Jonas essi possono venire solo da un'etica basata sul **principio della responsabilità**, che pondera le conseguenze dell'agire umano non solo su se stesso, ovvero sull'esistenza del genere umano, ma anche sulla natura, nella convinzione che la salvaguardia dell'uomo dal pericolo della sua distruzione è strettamente legata alla salvaguardia della natura.

Il «practical reasoning»

In ambito anglosassone e americano l'interesse per la «filosofia pratica» si è configurato in una costellazione particolare che non poteva non essere influenzata dal predominare, in tale area linguistica, della filosofia di ispirazione analitica. A partire dal problema, già sollevato da Wittgenstein, dell'inadeguatezza del modello della spiegazione causale per una descrizione soddisfacente dell'agire umano, **Elizabeth Anscombe** (1919-2001, professoressa al Trinity College di Cambridge, e curatrice del lascito di Wittgenstein) ha sottolineato l'importanza, per la comprensione dell'agire umano, del riferimento all'intenzionalità e alle finalità cui esso tende. Per mettere in

luce tale riferimento, nel suo libro *Intention* (*Intenzione*, 1957) si è rifatta al «sillogismo pratico» di Aristotele quale modello di razionalità pratica. Per descrivere, ad esempio, l'azione del «pompare acqua», è possibile adottare il modello della spiegazione causale e registrare il movimento del braccio in termini di meccanica di leve, ma questa descrizione rimane esteriore. Solo con la comprensione dell'intenzione e della finalità specifica di tale azione ne è data una descrizione adeguata.

La problematica concernente il cosiddetto «*practical reasoning*», ossia il «ragionamento pratico», è stata ripresa su un piano epistemologico più generale nei termini di una discussione intorno alla contrapposizione tra la **spiegazione** (*Explanation*, *Erklärung*) e la **comprensione** (*Understanding*, *Verstehen*) da **Georg Henrik von Wright**.

Nato nel 1916 a Helsinki, von Wright ha insegnato prima nell'università della sua città natale, poi a Cambridge (tenendo dal 1948 al 1951 la cattedra di Wittgenstein) e infine a Los Angeles. Ha dato un notevole contributo allo studio della «logica modale» (*An Essay in Modal Logic*, 1951) e della «logica deontica», che si occupa dei modi del prescrivere (obbligatorio, permesso, proibito e indifferente) ed è importante per la teoria dell'azione. I suoi studi principali sono: *Norm and Action* (*Norma e azione*, 1963), l'articolo *Practical Inference* (*L'inferenza pratica*, 1963), *The Varieties of Goodness* (*Le varietà del bene*, 1963), *Explanation and Understanding* (*Spiegazione e comprensione*, 1971), *Teleological Explanations* (*Spiegazioni teleologiche*, 1976). È morto nel 2003.

Si è visto come già nell'Ottocento si fosse sviluppato un importante dibattito intorno alla differenza metodologica tra le scienze naturali e le scienze dell'uomo. Gran parte della moderna epistemologia, aderendo all'ideale dell'unità del sapere scientifico, sostiene un «monismo metodologico» e ritiene che il modello della spiegazione proprio delle scienze esatte, secondo il quale un evento è da ritenersi spiegato quando è stato sussunto sotto leggi universali, rappresenti lo *standard* di scientificità in base al quale anche le discipline umane vanno valutate. Von Wright lo definisce il «modello della sussunzione», proprio della spiegazione scientifica, e asserisce che esso contraddistingue la **tradizione galileiana** della scienza. A quest'ultima egli contrappone la **tradizione aristotelica**, nella quale è contemplata, al di là della **spiegazione causale**, la **spiegazione teleologica**. Nel caso dell'agire umano, essa appare come la spiegazione adeguata. Anche per von Wright, come per la Anscombe, la scoperta del «sillogismo pratico», che fornisce il modello per una siffatta spiegazione, rappresenta una delle intuizioni più importanti di Aristotele. Essa sarebbe stata però dimenticata nella filosofia successiva (una significativa eccezione è Hegel, che tratta espressamente dello «*Schluß des Handelns*», il «sillogismo dell'agire»). Ebbene, per von Wright il modello esplicativo fornito dal sillogismo pratico rappresenta per le scienze umane ciò che il modello della sussunzione rappresenta per quelle naturali.

Il «comunitarismo»

Un ulteriore spunto in merito al problema della razionalità pratica, etica e politica, è venuto dal movimento del «comunitarismo» (*communitarianism*), recentemente sviluppatosi nella filosofia americana. Esso è stato così definito perché, contro l'individualismo della moderna tradizione illuministica, e ispirandosi all'Ari-

stotele dell'*Etica* e della *Politica*, e allo Hegel dello spirito oggettivo, esso reputa che l'individuo può svilupparsi e realizzarsi soltanto nel contesto di una comunità. Il suo esponente più noto è **Alasdair MacIntyre** (n. 1929); gli altri sono Michael Sandel, Charles Taylor, Roberto Unger e Michael Walzer.

Nella sua opera principale, *After Virtue* (*Dopo la virtù*, 1981), alla quale è seguita *Whose Justice? Which Rationality* (*Quale giustizia? Quale razionalità?*, 1988), MacIntyre critica la concezione di razionalità pratica sviluppata dall'utilitarismo e dal kantismo: l'utilitarismo la ridurrebbe al calcolo dei costi e dei benefici, considerando il soggetto dell'azione come un mero massimizzatore di utilità; il kantismo la concepisce in termini meramente formali e determina il soggetto agente astraendolo dal proprio contesto concreto. Le tesi di MacIntyre possono essere sintetizzate in quattro punti fondamentali: 1) contro la concezione atomistica dell'individuo propria della tradizione liberale e fondata sull'idea della libertà di scelta – oggi difesa ad esempio da **Robert Nozick** (1938-2002) – egli sostiene l'imprescindibilità del contesto di una comunità per la realizzazione della persona umana; 2) egli ritiene che la condotta umana non si determina in base all'adesione a norme e imperativi, ma in base all'esercizio di virtù miranti alla realizzazione del bene umano, in vista del quale si costituisce quella che egli definisce l'«unità narrativa» dell'esistenza; 3) egli propone una riflessione sulla natura e sugli scopi della giustizia distributiva, cioè sui criteri della distribuzione dei beni necessariamente comuni e di quelli comunemente necessari; 4) egli accompagna tale riflessione con una critica dell'ipotesi neocontrattualistica di Rawls, in particolare dell'asserita priorità del giusto sul bene, secondo la quale la salvaguardia dei diritti dell'individuo, la giustizia, non può essere sacrificata in nome del raggiungimento di un bene determinato.

5 IL «POSTMODERNO»

Un ruolo attivo, anche se assai controverso, nell'autorappresentazione culturale del nostro tempo è stato svolto dalla filosofia nel dibattito sul cosiddetto «postmoderno». Si tratta di un movimento sorto inizialmente in seno alle discipline artistiche, in particolare in architettura e nella critica letteraria, che si è poi esteso anche alla filosofia e alla cultura in generale, diffondendo la tesi che l'età contemporanea è ormai già oltre la modernità, nel senso che essa è ormai consapevole dei «limiti» o addirittura della «fine» del progetto della modernità. Manifesto di tale movimento può essere considerato in campo filosofico *La condition postmoderne* (*La condizione postmoderna*, 1979) di **Jean-François Lyotard** (1924-1998), che per la prima volta mette lucidamente in evidenza la nuova consapevolezza critica e i suoi caratteri distintivi. L'opera ha avuto una vasta eco che ha portato nel 1985 all'organizzazione di un'importante esposizione sul postmoderno (*Les immatériaux*), diretta da Lyotard.

Nato a Parigi, Lyotard ha attraversato una serie di movimentate esperienze culturali e politiche. Il suo primo libro importante è *Discours, figures* (*Discorsi, figure*, 1971), al cui centro sta la problematica dell'arte. Segue *Économie libidinale* (*Economia libidinale*, 1974), che coniuga Marx e Freud in una filosofia dell'energia e del desiderio. Del 1977 sono *Instructions païennes* (*Istruzioni pagane*) e del 1978 *Rudiments païens* (*Rudimenti pagani*). Con il summenzionato saggio sul postmoderno Lyotard acquisisce fama internazionale. Sullo stesso tema ritorna in *Le postmoderne expliqué aux enfants* (*Il postmoderno spiegato ai bambini*, 1986). Si interessa

quindi della «critica kantiana della storia» e della sua attualità: *L'enthousiasme* (*L'entusiasmo*, 1986). La celebrazione postmoderna della «ragione al plurale» lo porta a sviluppare una filosofia della separazione, del conflitto e dell'esclusione dei generi discorsivi in quella che è la sua opera filosofica più importante: *Le différend* (*Il dissidio*, 1983).

Il processo di definizione del postmoderno è svolto principalmente da Lyotard attraverso il confronto con il paradigma globale di razionalità proprio della modernità e prendendo le distanze dagli ideali di cui esso è considerato espressione. Contro la «ragione moderna», basata su esigenze fondazionalistiche e strutturata secondo l'ideale dell'unità, nel movimento postmoderno è stata avvertita e denunciata la riduttività di questo paradigma unitario rispetto alla crescente polimorfia degli ambiti del reale e dei corrispondenti campi del sapere. Lyotard ha rivolto la sua critica specialmente contro i grandi quadri unitari di riferimento entro i quali la modernità ha imbastito un senso unitario del reale. Essi sarebbero costituiti da tre «**meta-racconti**»: l'ideale dell'emancipazione nell'Illuminismo, la teologia dello spirito nell'idealismo e l'ermeneutica del senso nello storicismo. Già il termine che egli impiega, «meta-racconti», «meta-narrazioni» o anche «miti-quadro», allude al fatto che si tratta di costrutti di senso dal carattere fittizio che hanno perduto la loro forza vincolante. Essi sono stati erosi e frantumati dall'insorgere ovunque di pluralità, di differenze e di momenti «agonali», che non si lasciano né sopprimere sistemicamente (come in Luhmann) né risolvere consensualmente (come in Habermas).

Tale diagnosi postmoderna in un certo senso riprende e declina le accuse contro la ragione moderna, che tempo addietro era stata imputata di matematismo (Husserl) e di mera strumentalità (Adorno, Horkheimer). La sua novità sta nel fatto che essa non si accompagna, come accadeva nelle filosofie della crisi della prima metà del Novecento, al sentimento di nostalgia per l'unità e l'intero perduti, ma interpreta manifestamente in senso positivo la diversificazione e la frantumazione, quindi la pluralità e l'instabilità, in quanto aspetti propri del reale, da riconoscere come tali nel loro carattere positivo, senza pretendere di ricondurli a unità e a gerarchie forti.

Sulla falsariga del modello wittgensteiniano della pluralità dei giochi linguistici, si è constatato quindi il **carattere positivo della molteplicità** delle forme di sapere, delle possibilità dell'agire, dei bisogni scaturenti dai mondi vitali, e si è dichiarata la necessità di far valere un **paradigma di razionalità non unitario, ma plurale**, non monologico, ma plurilogico, non subordinante e gerarchizzante, ma paratattico, sottolineando in base a tale pluralità, più che la possibilità della compattazione e dell'uniformazione, il potenziale della frammentazione, della conflittualità e persino dell'incommensurabilità. Di qui è venuta la teorizzazione di operazioni, atteggiamenti e pratiche culturali di rottura, quali la **frammentazione** o la **regionalizzazione** dei saperi, la **decanonizzazione** (ossia la rottura con i «canoni» tradizionali) e l'**ibridamento** (cioè la contaminazione dei generi tradizionali).

Se questa frantumazione della razionalità, che contro il paradigma moderno dell'unità ha affermato quello postmoderno della pluralità, ha inteso corrispondere meglio al carattere molteplice della realtà e alle differenti istanze di senso che ne scaturiscono, il rischio evidente che essa corre è di rendere impossibile un attraversamento razionale delle pluralità, delle diversità e delle segmentazioni, quindi di non riuscire a mantenere aperta la possibilità del passaggio, della traduzione e della comunicazione, pregiudicando lo stesso funzionamento delle pluralità.

6 TENTATIVI DI UN PENSIERO «POSTMETAFISICO»

Se in tutti i tentativi or ora considerati – nuova retorica, ermeneutica, filosofia pratica, etica del discorso, postmoderno – è lecito vedere altrettanti sforzi contemporanei di interpretare il compito della filosofia e di definire la funzione della razionalità filosofica, è facile constatare che il mantenimento dell'idea della filosofia, di un suo ambito di problemi e di una sua competenza, avviene oggi al prezzo di un ridimensionamento delle sue pretese e di un parziale svuotamento dei suoi contenuti tradizionali: insomma, al prezzo di un abbassamento generale di profilo rispetto alla filosofia classica e ai suoi grandi problemi, primo fra tutti il problema metafisico.

In una direzione diversa da questa rinuncia alla filosofia «a profilo alto» vanno alcuni tentativi contemporanei di tenere ferma e focalizzare l'immagine della metafisica, ma di contrapporsi totalmente ad essa e di indicare le vie per uscirne verso un pensiero che si considera «postmetafisico» o addirittura «postfilosofico». Ne prenderemo in esame due, che interpretano questa tendenza in maniera particolarmente radicale e che si contraddistinguono per la loro originalità: il pensiero di Levinas e quello di Derrida.

Levinas

Un'opposizione frontale alla metafisica, intesa come pensiero dell'essere, in nome di un'etica che viene elevata al rango di filosofia prima caratterizza la posizione speculativa di **Emmanuel Levinas**.

Ebreo, nato in Lituania nel 1905, nella Russia zarista, Levinas studiò, dal 1923, a Strasburgo, dove strinse amicizia con M. Blanchot. Nel 1927-28 fu a Friburgo, dove seguì Husserl e Heidegger. Nel 1930 passò alla Sorbona, laureandosi con J. Wahl con una tesi su *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (*La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, 1930). Chiamato alle armi nel 1939, fu fatto prigioniero e passò quasi tutta la guerra in un lager. Ritornato in Francia, è stato professore nell'università di Poitiers, a Parigi Nanterre e dal 1973 al 1976 alla Sorbona. Dopo avere studiato la fenomenologia di Husserl e di Heidegger, traendone un apporto fondamentale per la propria speculazione – documentato nei libri *De l'existence à l'existant* (*Dall'esistenza all'esistente*, 1947) e *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (*Scoprendo l'esistenza con Husserl e Heidegger*, 1949) –, egli è pervenuto alla formulazione di una proposta filosofica del tutto originale, fortemente caratterizzata dall'appartenenza alla tradizione ebraica e dall'esperienza del suo dramma storico. Le sue due opere filosofiche fondamentali sono *Totalité et infini* (*Totalità e infinito*, 1961) e *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (*Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 1974). È morto nel 1995.

Il pensiero levinasiano muove da un confronto con Husserl e Heidegger, ma reclama una radicalità maggiore nella sua critica della metafisica tradizionale. Intende infatti rompere con l'idea che la filosofia abbia come proprio compito e tema l'essere – non importa se inteso come ente o come Essere –, e prende quindi congedo dall'ontologismo al quale anche Heidegger, nonostante il suo intento di superare la metafisica, rimane legato. Si tratta per Levinas di trovare un pensiero dell'infinito capace di andare al di là dell'essere, perché nell'orizzonte dell'essere tutto viene appiattito nell'«orribile neutralità dell'*il y a*, del "c'è"», il molteplice è riportato alla «Totalità»,

l'«**Altro**» (*Autrui*) è ridotto allo «Stesso». Soprattutto quest'ultimo punto, cioè la violazione e il misconoscimento dell'esperienza dell'Altro, la cui connotazione etica è originaria e irriducibile a qualsiasi ontologia, preoccupa Levinas e motiva la sua originale proposta di considerare l'**etica come filosofia prima**. L'Altro si manifesta all'Io eccedendolo, analogamente a come l'infinito si manifesta alla *res cogitans* cartesiana pensando infinitamente più di quanto essa pensi. Questa relazione di eccedenza, denominata «desiderio» (*Désir*), è la fonte dell'istanza etica: la presenza dell'Altro, nella nudità dell'altrui **volto** (*visage*), che eccede l'io e rimanda all'infinito mai tematizzabile in esso, si imprime nell'io in forma di coscienza morale, responsabilizzandolo e imponendogli la proibizione di ogni violenza.

Levinas ha sottolineato con sempre maggior vigore l'anteriorità, cioè l'originarietà e l'indipendenza, dell'esperienza etica dell'Altro non solo rispetto all'ontologia, ma anche rispetto agli altri portati della storia e delle diverse culture. Tra gli ulteriori temi da lui analizzati nell'approfondire la distanza dall'ontologismo della tradizione occidentale, spicca quello della **traccia**, cioè il singolare modo di costituirsi dell'apertura alla trascendenza nell'esperienza eticamente connotata del volto altrui: quest'ultimo rappresenta la via indiretta attraverso la quale la prossimità di Dio si manifesta, turbando l'ordine del mondo, senza però mai rientrarvi immediatamente. L'ispirazione essenziale di questa tematica levinasiana non è tanto la teologia, ma l'ebraismo inteso come religione fondamentalmente etica, nella quale è il «prossimo» ad aprire l'accesso al divino.

Derrida

Il maggiore tentativo contemporaneo di pensiero postmetafisico, cioè di una filosofia a profilo alto che prende però le distanze, nella scia di Heidegger, dalla metafisica occidentale, è quello compiuto da **Jacques Derrida**.

Nato nel 1930 a El Biar, un sobborgo di Algeri, e trasferitosi in Francia nel 1949, ha studiato alla Scuola Normale Superiore di Parigi, laureandosi nel 1954 alla Sorbona con una tesi su *Le problème de la génèse dans la philosophie de Husserl* (*Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*; pubblicata solo nel 1990). Divenuto assistente alla Sorbona, traduce *L'origine della geometria* di Husserl con una lunga introduzione (1962). Nel 1965, assistente alla Scuola Normale, inizia a collaborare alla rivista «Tel Quel». Nel 1967 pubblica *L'écriture et la différence* (*La scrittura e la differenza*), *De la grammatologie* (*Della grammatologia*) e *La voix et le phénomène* (*La voce e il fenomeno*). Nel 1972 escono *La dissémination* (*La disseminazione*), *Marges de la philosophie* (*Margini della filosofia*) e la raccolta di interviste *Positions* (*Posizioni*). Del 1974 è *Glas*, dedicato all'eredità di Hegel (l'«aigle», cioè l'aquila, come Derrida interpreta con compiacimento la pronuncia francese del nome tedesco), del 1975 *Le facteur de la vérité* (*Il fattore della verità*), che polemizza con Lacan, del 1978 *La vérité en peinture* (*La verità in pittura*). Nel 1980 Derrida ottiene in Francia la libera docenza (pur avendo già ripetutamente insegnato come «visiting professor» nelle più prestigiose università americane sin dagli anni Sessanta). Nello stesso anno esce *La carte postale. De Socrate à Freud et au delà* (*La cartolina postale. Da Socrate a Freud e oltre*), e viene organizzato a Cérisy un importante convegno sulla sua opera. Nel 1983 viene fondato a Parigi sotto la sua direzione il Collège International de Philosophie. Nel 1987 pubblica *De l'esprit* (*Dello spirito*), un saggio sui rapporti tra il pensiero heideggeriano e il nazionalsocialismo, contemporaneamente alle polemiche seguite alla pubblicazione di un libro d'accusa di V. Farias. Dello stesso anno è l'importante e voluminosa raccolta *Psyché. Inventions de l'autre* (*Psyche. Invenzioni dell'altro*). Nel 1988 esce in versione in-

glese, e nel 1990 in quella francese, il volume *Limited Inc.*, che contiene una polemica con Searle. Nel 1990 riunisce i suoi interventi sull'insegnamento della filosofia in *Du droit à la philosophie* (*Del diritto alla filosofia*). Tra le sue ultime opere va segnalata *Politiques de l'amitié* (*Politiche dell'amicizia*). È morto nel 2004.

L'opera di Derrida appare caratterizzabile, più che per un'unità tematica di fondo, per uno stile inconfondibile, consistente nella messa in atto di una estrema vigilanza critica nei confronti di ogni contenuto propositivo, nella pratica di una decostruzione sistematica dei sensi costituiti e nell'esercizio di una scrittura, quasi manieristica, che puntigliosamente registra ogni mossa del suo interrogare i testi. Si tratta di un'opera aperta, il cui approdo è indefinito. Si può dire però che al suo centro sta il progetto di una **decostruzione** della «**metafisica della presenza**» propria della tradizione occidentale, col quale Derrida intende radicalizzare il tentativo heideggeriano di superamento della metafisica.

Secondo Derrida, infatti, nella metafisica l'essere è considerato come qualcosa che può essere attinto senza residui nella sua pienezza, nella sua identità e nella sua originarietà, dunque come qualcosa che può essere reso presente, e precisamente attraverso la parola, anzi, la voce. Di qui il «**logocentrismo**», anzi, il «**fonocentrismo**», che caratterizza la metafisica occidentale. Condividendo e riprendendo a suo modo l'idea heideggeriana della **differenza ontologica**, cioè dell'irriducibilità dell'essere agli enti, egli ritiene invece che l'essere non si dia mai come tale e che esso sia irriducibile a qualsiasi identificazione. In quanto tale esso è essenzialmente **differenza**, dunque scarto e sottrazione rispetto a qualsiasi linguaggio che pretenda di recuperarlo nella sorgiva pienezza della sua identità originaria. L'essere, l'identità, l'origine non sono mai presenti come tali, ma sempre sottratti nel gioco di presenza e assenza. Di essi, e della totalità inattingibile che essi rappresentano, si danno soltanto tracce. Corrispondentemente Derrida intende rovesciare il logocentrismo, con le sue pretese di nominare l'intero, e, capovolgendo l'idea che la **scrittura** sia una sedimentazione derivata della voce, assegna ad essa e al sapere che le corrisponde, cioè alla «**grammatologia**», il primato.

7 NUOVI PROBLEMI: L'«INTELLIGENZA ARTIFICIALE»

Una sfida meno diretta e appariscente nei confronti della filosofia tradizionale, ma che ne mina le basi in modo non meno radicale dei vari tentativi di pensiero postmetafisico o postfilosofico, viene dallo sviluppo di una serie di problemi e di riflessioni innescati dal progresso scientifico e tecnico. Relativamente alla definizione della razionalità filosofica, l'esempio più eloquente di ciò è fornito oggi dallo sviluppo dell'«intelligenza artificiale», un settore di ricerche coinvolgenti l'informatica, la logica, la matematica, la linguistica, la psicologia cognitiva, l'epistemologia e le scienze neurologiche, che studia le modalità e le tecniche informatiche per realizzare dei computer in grado di «pensare», cioè dei «cervelli elettronici» capaci di simulare in maniera isomorfa il ragionamento dell'uomo.

L'idea che la macchina possa compiere le operazioni proprie dell'intelligenza umana, o almeno alcune di esse, cioè le operazioni di calcolo, risale al Seicento, e precisamente a Pascal, che nel 1642 ideò e costruì la prima calcolatrice (per l'addizione e la sottrazione), seguito nel 1671 da Leibniz. Ma l'importanza delle mac-

chine e la loro superiorità sull'uomo in materia di calcolo fu messa in luce dall'inglese Charles Babbage (1792-1871), che ideò una prima forma del calcolatore moderno, una «macchina delle differenze» (*difference engine*) in grado di compiere operazioni matematiche, e poi soprattutto una «macchina analitica» (*analytical engine*), che rappresenta il primo passo verso l'intelligenza meccanizzata, e di cui egli stesso e la sua collaboratrice e amica Ada Lovelace (figlia di Byron) presagirono l'importanza.

Il primo che si pose esplicitamente il problema se le macchine possano pensare – nonostante lo sviluppo dei calcolatori fosse allora a uno stadio ancora primitivo – fu il matematico inglese **Alan Turing** (1912-1954). In un articolo pubblicato nel 1950 nella rivista «Mind» e intitolato *Computing Machinery and Intelligence* (*Calcolatori e intelligenza*), egli stabilì un criterio, detto il «test di Turing», in base al quale il comportamento di una macchina (intesa come una «scatola nera» capace di elaborare simboli secondo determinate regole formali) non può essere distinto dall'intelligenza umana quando dagli *outputs* della macchina non si può riconoscere se essi siano risultati del lavoro di una macchina o dell'uomo. Tale principio è talmente avanzato, da un lato, che nemmeno i calcolatori che vengono costruiti oggi possono essere detti intelligenti. (Il programma ELIZA, ideato da Joseph Weizenbaum, che simula uno psicoterapeuta col quale si può avere una conversazione intima, è in genere citato come primo esempio di macchina che soddisfa il test di Turing.) Dall'altro, esso è alquanto ristretto, giacché tiene conto solo dell'«intelligenza algoritmica», considera cioè solo gli aspetti del pensiero che stanno alla base dell'attività computazionale, quindi delle operazioni della matematica e della logica.

Nel frattempo, l'enorme sviluppo dei calcolatori ha creato una situazione nuova. Dopo i calcolatori elettronici della «prima generazione» (1946-58), si sono avuti, grazie all'invenzione dei transistor, quelli della «seconda generazione», e – con Johann von Neumann – si è avuto un salto qualitativo nella concezione della macchina: egli ebbe infatti l'idea di memorizzare non solo dati, ma anche il programma contenente le istruzioni operative con le quali il calcolatore può lavorare. Dal 1964, grazie ai «circuiti integrati», che consentono di raccogliere su una piastrina di silicio (*chip*) molte funzioni elementari, inizia la «terza generazione» dei calcolatori.

Con l'ulteriore innovazione tecnologica del «circuito altamente integrato» (Lsi = *large scale integration*), che permette di concentrare l'unità di elaborazione centrale su un unico *chip*, il «microprocessore», è cominciata nel 1972 la «quarta generazione» dei calcolatori, che rappresenta un avvenimento rivoluzionario nella storia dell'informatica. Sono infatti divenute possibili macchine «intelligenti» in grado di simulare funzioni come l'apprendimento, i giochi strategici, la soluzione di problemi logici e algebrici, la dimostrazione automatica di teoremi, l'individuazione di forme (come la scrittura manoscritta), la simulazione di funzioni cognitive dell'uomo, specialmente dei vari tipi di ragionamento, come l'induzione, la generalizzazione, l'astrazione, l'analogia, ecc., persino i ragionamenti del senso comune (che sono per il computer i più difficili da simulare). Non solo: oltre alla «programmazione algoritmica», cioè «procedurale», di tali operazioni, è stato sviluppato pure un altro tipo di programmazione, quella cosiddetta «dichiarativa», in cui il sistema informatico, una volta dotato di «fatti», di «regole» e di un cosiddetto «motore di inferenza», dichiarati nel programma, è in grado di applicare le regole ai casi dati e di richiamare le informazioni necessarie alla soluzione dei problemi. Poiché questo comportamento simula quello

dell'«esperto umano», tali sistemi sono stati definiti «sistemi esperti». Infine, dalla metà degli anni Ottanta si progettano pure calcolatori «della quinta generazione», che dovrebbero essere in grado di parlare (cioè di analizzare e di sintetizzare) un linguaggio naturale o «quasi naturale», cosa che implica il riferimento a modi di rappresentazione fonetica, morfologica, lessicale, sintattica e semantica.

Ebbene, i sostenitori dell'intelligenza artificiale, nella sua versione «forte», asseriscono che l'intelligenza umana può essere ricondotta alla elaborazione formale di simboli mediante operazioni algoritmiche, cioè computazionali, descrivibili secondo una successione di passaggi, e che quindi il comportamento di un calcolatore, una volta che esso sia dotato di una potenza e di una versatilità uguale a quella del cervello umano, è perfettamente isomorfo rispetto all'intelligenza umana. L'intelligenza altro non sarebbe, insomma, se non la capacità computazionale del sistema (cervello o calcolatore che sia). Questa posizione ha trovato consensi, ma sollevato anche notevoli obiezioni e resistenze, e s'è sviluppato così intorno all'intelligenza artificiale un ricco dibattito con importanti risvolti filosofici. Tra i più noti specialisti e sostenitori dell'intelligenza artificiale possiamo ricordare **Marvin Minsky**, che lavora al Massachusetts Institute of Technology e che ha compendiato i risultati del suo lavoro in *The Society of Mind* (*La società della mente*, 1985), e **Douglas R. Hofstadter**, autore di un fortunato testo-base sull'intelligenza artificiale (*Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*; *Gödel, Escher, Bach: un'eterna ghirlanda brillante*, 1979). Ma anche un filosofo come **Hilary Putnam –** specialmente in alcuni saggi riuniti in *Mind, Language, and Reality* (*Mente, linguaggio e realtà*, 1975) **–** ha preso partito in favore dell'intelligenza artificiale, tanto da parlare addirittura di «vita artificiale» o da porre la questione paradossale se ai computer debbano essere riconosciuti diritti civili.

I critici dell'intelligenza artificiale hanno però obiettato che importante non è tanto *ciò che* il cervello e il computer fanno, ma *come* lo fanno. L'obiezione solitamente citata a questo proposito, ma che è stata discussa e respinta da autori come Hofstadter e Putnam, è quella avanzata dal filosofo del linguaggio **John R. Searle** in *Minds, Brains, and Programms* (*Menti, cervelli e programmi*, 1980), prendendo come esempio l'uso di un linguaggio naturale. Searle cerca di mostrare che «comprendere» e «parlare» un linguaggio naturale non significa semplicemente padroneggiare le regole formali e grammaticali che ne regolano il funzionamento e che consentono di generare proposizioni corrette, ma significa anche «intendere» il significato della parola, cioè stabilire un rapporto semantico con ciò di cui si parla, e questo presupporrebbe una caratteristica che il computer non ha, ossia l'intenzionalità.

Ma molte altre obiezioni sono state sollevate, ad esempio da parte del filosofo **Hubert Dreyfus** in *What Computers Can't Do* (*Ciò che i calcolatori non possono fare*, 1972), che ha formulato quattro presupposti discutibili (di tipo biologico, psicologico, epistemologico e ontologico) sui quali l'intelligenza artificiale si basa, o anche quelle sviluppate dall'ideatore di ELIZA (il programma che risponde al test di Turing), Joseph Weizenbaum (*Computer Power and Human Reason*; *La potenza del computer e la ragione umana*, 1976).

Con il moltiplicarsi dei *pro* e dei *contra*, l'intelligenza artificiale solleva problemi a cascata: se un calcolatore e un cervello umano, compiendo determinate operazioni, arrivano a ottenere sempre gli stessi risultati, basta ciò per dire che essi compiono gli stessi passaggi e che sono dunque isomorfi? Il cervello è riducibile a un calcolatore e, viceversa, potrà un calcolatore compiere tutte le operazioni del cervello e averne

le stesse capacità? e davvero la mente umana è semplicemente ciò che il cervello fa? ed è veramente riducibile a un programma? E ancora: cervello, mente e intelligenza umana che cosa contengono in più oltre la capacità di computare secondo schemi formali? Tutti interrogativi, questi, che non sono propri solo dell'intelligenza artificiale, ma altresì della filosofia, se non altro perché indicano quanto insufficiente sia la nostra comprensione dell'intelligenza umana.

8 Conclusione

La rassegna di queste posizioni e problematiche, scelte come rappresentative nel dibattito filosofico contemporaneo, pur non consentendo di tessere una trama coerente, conferma se non altro un'idea largamente diffusa e condivisa, e cioè che anche in filosofia si è affermata una pluralità di prospettive e di indirizzi che oggi non fa più temere la «bancarotta» del sapere e la caduta nel relativismo e nell'indifferenza dell'«anything goes», ma che legittima invece un atteggiamento fallibilista pressoché generale, penetrato persino nelle roccaforti inespugnabili delle scienze esatte e dell'epistemologia. Non solo, ma, come abbiamo visto, si è fatta strada ormai l'idea che la filosofia altro non sia che una voce tra le tante che partecipano al dialogo dell'umanità.

Ora, un atteggiamento tanto democratico potrà essere certo utile anche in filosofia, ma esso non esime dal porsi il problema di capire quale sia la specificità di questa «voce», quale sia la «logica» e la forma di argomentazione e di razionalità che essa deve seguire come proprie, ovvero quale sia la sua identità dopo che essa sembra avere perduto il suo tradizionale campo di problemi e di oggetti da indagare. Ebbene, se la storia della filosofia è la prova di quante diverse identità si possano attribuire alla filosofia, essa esibisce un'evidenza altrettanto lampante, e cioè che quelle identità possono essere riconosciute come appartenenti alla filosofia solo nella misura in cui in esse è presente la **criticità**, cioè l'esercizio in atto della capacità di sciogliere, mediante la messa in questione, l'argomentazione e la confutazione, la fissità del dato, dell'ovvio, dell'immediato, mantenendo così aperta, a partire dall'esperienza, ma nel suo scarto e nella sua trascendenza rispetto all'esperienza, la dimensione del problema. Ma se la filosofia è questo, il suo compito di fronte allo sviluppo del sapere scientifico, anziché essere esaurito, viene al contrario rinnovato e reso più urgente dall'avvento del nuovo e dalla crescita quantitativa e qualitativa di problemi che richiedono un'attenzione vigile e una criticità che solo la pratica della filosofia sembra in grado di esercitare e di salvaguardare. Ieri, la filosofia pensava nei termini dei grandi problemi di Dio, del mondo e dell'anima immortale. Oggi, appare imprescindibile che essa pensi, ad esempio, ai problemi che insorgono dinanzi allo sviluppo di nuove tecnologie: abbiamo accennato agli interrogativi teorici e filosofici che pone l'intelligenza artificiale; altrettanto importanti, per fare un ulteriore esempio, sono quelli che pongono l'ingegneria genetica o gli sviluppi della medicina, e che hanno in effetti promosso lo sviluppo di discipline filosofiche quali la «bioetica» e l'«etica medica». Domani, presumibilmente, la filosofia si troverà posta di fronte ad altri problemi ancora.

Ma, nel moltiplicarsi dei dati e nell'ampliarsi dei campi dell'esperienza e del sapere, la filosofia, essendo costante mantenimento dell'apertura al problema, si invera

per quello che essa è ed è sempre stata, e che, non essendo né antico né moderno, ma rimanendo valido nell'antico e nel moderno, è classico: la filosofia è problematicità pura, ossia un «domandare tutto che è un tutto domandare», il quale tutto può e deve mettere in questione fuorché il domandare stesso: perché, facendolo, lo riaffermerebbe.

INDICE DEI NOMI

Abbagnano, Nicola, 242.
Abelardo, Pietro, 119.
Abendroth, Wolfgang, 383.
Abraham, Karl, 339.
Ackrill, John, 276.
Acri, Francesco, 203.
Adler, Max, 286-287, 337.
Adorno, Theodor Wiesengrund, 188, 294-298, 340, 365, 367, 374, 382, 384, 389.
Agostino, santo, 129, 132, 136, 138, 199, 243, 386.
Ajdukiewicz, Kazimierz, 223.
Albert, Hans, 340, 365, 382.
Alessandro Magno, 71.
Alexander, Franz, 339.
Alighieri, Dante, 16.
Altenstein, K.S.F. von, 49, 89.
Althusser, Louis, 307-308.
Amaldi, Ernesto, 360.
Anassimandro, 246.
Angell, James Rowland, 331.
Anscombe, Elisabeth, 276, 386-387.
Anselmo, santo, 319.
Anticlimacus, pseudonimo di Kierkegaard, 110.
Antonelli, cardinale, 130.
Apel, Karl-Otto, 381-385.
Apollonio, 143.
Ardigò, Roberto, 165-168, 203, 299.
Arendt, Hannah, 244, 348, 381-382.
Aristotele, 13, 46, 48, 54, 60, 62-64, 66-67, 76-77, 88-90, 98-99, 108, 113-114, 131, 182, 212, 221-222, 232, 244, 246, 251, 259, 277-279, 288, 303, 314-315, 363, 369, 381-382, 387-388.
Arnim, Hans von, 183.
Arnim, Ludwig Achim von, 6, 18.
Austin, John L., 276, 278.
Avenarius, Richard, 180, 194-195, 228, 329.
Avicenna, 293.
Ayer, Alfred J., 270, 274-275, 280, 283.

Baader, Benedikt Franz Xaver von, 16, 37, 42, 44-45.
Babbage, Charles, 393.
Baccelli, Guido, 165.
Bachelard, Gaston, 307, 364-365, 370.
Bachofen, Johann Jacob, 18.
Bacone, Francesco, 77, 151, 204, 366.
Badoglio, Pietro, 206.
Baeumker, Clemens, 316.
Baeumler, Alfred, 250.
Bakunin, Alessandra, 341.
Bakunin, Michail A., 37.
Balthasar, Hans-Urs von, 323.
Banfi, Antonio, 299, 302.
Bardili, Christian Gottfried, 23.
Barth, Karl, 233, 319-321.
Barthes, Roland, 348, 352.
Bataille, Georges, 305, 351-353.
Bateson, Gregory, 333.
Battaglia, Felice, 318.
Bauch, Bruno, 179.
Bauer, Bruno, 93, 97-98, 101, 319.
Bauer, Edgar, 98, 101.
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 7.
Baur, Ferdinand Christian, 92, 319.
Bazard, Saint-Amand, 122.
Beauharnais, Giuseppina, 261.
Beauvoir, Simone de, 237, 241.
Beavin, Janet Helmick, 334.
Beccaria, Cesare, 147.
Beck, Jacob Sigismund, 25, 28.
Becker, Oskar, 229.
Beckett, Samuel, 85.
Bekker, Immanuel, 88-89, 182.
Beloch, Karl Julius, 182.
Benda, Julien, 188.
Beneke, Friedrich Eduard, 175.
Benjamin, Walter, 294, 296.
Benn, Gottfried, 174.
Bentham, Jeremy, 146-150, 152-153, 212.
Benussi, Vittorio, 222, 329.
Benvéniste, Émile, 348-349.
Berchet, Giovanni, 4.
Berdjaev, Nikolaj, 236, 317.
Berg, Alban, 296.
Berger, Johann Erich, 88.
Berger, Peter, 343.
Bergson, Henri, 85, 118, 198-200, 233, 303, 312.
Berkeley, George, 118, 264, 279.
Bernard, Claude, 146.
Bernstein, Eduard, 205, 284-286, 288.
Bertalanffy, Ludwig von, 343.
Bethge, Eberhard, 321.
Betti, Emilio, 348.

Bichat, Marie-François-Xavier, 143.
Bismarck, Otto von, 180.
Blainville, Henry-Marie Ducrotay de, 141, 143.
Blanc, Jean-Joseph-Charles-Louis, 97.
Blanchot, Maurice, 390.
Bleuler, Eugen, 337.
Bloch, Ernst, 189, 290, 293-294, 322.
Blondel, Maurice, 198, 200-202.
Bloy, Léon, 312.
Boas, Franz, 351.
Bodin, Jean, 313.
Boeckh, August, 88-89, 183.
Bogbinder, Hilarius, pseudonimo di Kierkegaard, 110.
Böhme, Jacob, 42, 45, 77.
Böhmer, Johann Franz Wilhelm, medico, 6.
Bohr, Niels, 359.
Bollnow, Otto Friedrich, 185.
Bolyai, Janos, 192.
Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de, 119-120.
Bonatelli, Francesco, 203.
Bondi, Hermann, 362.
Bonghi, Ruggero, 130.
Bonhoeffer, Dietrich, 320-322.
Bonnet, Charles, 19, 154-155.
Bonomi, Ivanoe, 206.
Bontadini, Gustavo, 314.
Boole, George, 193.
Borges, Jorge Luis, 85.
Born, Max, 273, 359.
Bosanquet, Bernard, 213.
Boutroux, Émile, 197-198, 340.
Bowne, Borden Parker, 317.
Bradley, Francis Herbert, 212-213, 258-259.
Brahms, Johannes, 178.
Braig, Carl, 242, 322.
Brandes, Georg, 174.
Brandis, Christian A., 89.
Braniß, Julius, 177.
Bréhier, Émile, 202.
Brentano, Bettina, 6, 220.
Brentano, Clemens, 6, 18, 89.
Brentano, Franz, 220-223, 242, 329.
Brentano, Lujo, 183, 189-190, 220.
Breuer, Josef, 334.
Bridgman, Percy William, 363-364.
Brightman, Edgar Sheffield, 317.
Brissot de Warville, Pierre-Jacques, 122.
Broadbent, Donald, 332.
Broch, Hermann, 187.
Broglie, Louis de, 359.
Brouwer, Luitzen E.J., 257, 266, 369.
Brown, John, 39.
Brucker, Jacob, 76.
Brunner, Emil, 319-320.
Bruno, Giordano, 35, 38-39, 203-204.
Buber, Martin, 235-236, 240, 317.
Buchholz, Franz von, 16.
Büchner, Georg, 9.
Büchner, Ludwig, 161.
Buffon, George-Louis Leclerc, conte di, 154-155.
Bühler, Karl, 329, 349.
Bülow, Cosima von, 169.
Bultmann, Rudolf, 244, 319-321, 386.
Buonaiuti, Ernesto, 202.
Burckhardt, Jacob, 38, 169, 182.
Buridano, Giovanni, 196.
Burke, Edmund, 18, 119, 382.
Buzzetti, Vincenzo, 314.
Byron, George Gordon, Lord, 4, 393.

Cabanis, Pierre-Jean-George, 117.
Caird, Edward, 212.
Calderoni, Mario, 217, 221.
Campanella, Tommaso, 203-204.
Camus, Albert, 236-237.
Cantor, Georg, 256.
Carabellese, Pantaleo, 211.
Carganico, L.A., 49.
Carlini, Armando, 242, 318.
Carlo Alberto, re, 130.
Carlyle, Thomas, 149, 212-213.
Carnap, Rudolf, 270-273, 276-277, 281-282.
Carnot, Sadi, 193.
Carr, Harvey, 331.
Cart, J.J., 47.
Cartesio (René Descartes), 59, 65, 67, 77, 118-119, 128, 137, 162, 204, 215, 244, 251, 256, 279-280, 291, 311, 350, 379.
Carus, Carl Gustav, 44.
Cassirer, Ernst, 176, 178-179, 249, 363, 381.
Cattaneo, Carlo, 125-127.
Cavour, Camillo Benso, conte di, 203.
Cesare, Caio Giulio, 71.
Channing, William E., 213.
Charcot, Jean Martin, 334.
Chardin, Pierre Teilhard de, 322.
Chateaubriand, François-Auguste-René, 4, 120.
Chevalier, Jacques, 317.
Chomjakov, Aleksej, 236.
Chomsky, Noam, 332, 350, 383.
Cicerone, Marco Tullio, 46.
Claparède, Edouard, 332.
Clausius, Rudolph J.E., 193.
Climacus, Johannes, pseudonimo di Kierkegaard, 110.
Cohen, Hermann, 25, 176-178, 232.
Cohn, Jonas, 179.
Coleridge, Samuel Taylor, 4, 44, 149-150, 212-213.
Colli, Giorgio, 175.
Comte, Auguste, 121, 127, 140-146, 152, 196-197, 340.
Condillac, Étienne Bonnot de, 8, 116-118, 125-126, 128-129, 131.
Congar, Yves, 323.
Conradi, Kasimir, 91.
Constant, Benjamin, 119, 124.
Constantius, Constantin, pseudonimo di Kierkegaard, 110.
Copernico, Niccolò, 143.
Cornoldi, Giovanni, 131, 314.
Costa, A. da, 369.
Cousin, Victor, 49, 117-119, 136.
Craik, Kenneth J.W., 332.
Creuzer, Georg Friedrich, 6, 18, 48.
Cristo (Gesù), 7, 50, 92, 115, 146, 319-321, 326.
Croce, Benedetto, 205-211, 300-301.
Cuoco, Vincenzo, 125.
Cuvier, Georges, 39, 155.

Dahrendorf, Ralf, 365.
D'Alembert, Jean-Baptiste Le Rond, 8.
Dandolo, Giovanni, 165.
Darwin, Charles, 108, 154-157, 159, 193, 360, 368.
Darwin, Erasmus, 155.
Darwin, Francis, 156.
Daub, Karl, 94.
Daubert, Johannes, 229.
David, Félicien, 122.
D'Azeglio, Cesare, 4.
Deleuze, Gilles, 175, 352, 354.
Della Volpe, Galvano, 299, 302-303.
Del Noce, Augusto, 318.
Demostene, 46.
Derrida, Jacques, 175, 390-392.
De Sanctis, Francesco, 83, 161, 164, 203-206.
De Sarlo, Francesco, 221.
Descartes, René, *vedi* Cartesio.
Destutt de Tracy, Antoine- Louis-Claude, 116-117.
Dewey, John, 217-219, 345.
Dibelius, Martin, 320.
Diderot, Denis, 8, 19.
Diels, Hermann, 183.
Dilthey, Wilhelm, 22, 89, 178, 180, 182-185, 189, 220, 225, 229, 233, 243, 298.
Dirac, Paul Adrien Maurice, 359.
Donoso Cortés, Juan, 119.
Dostoevskij, Fëdor, 233, 236.
Dreyfus, Hubert, 394.
Driesch, Hans, 312.
Droysen, Gustav, 182.
Droysen, Johann, 185.
Dühring, Eugen, 108.
Du Bois-Reymond, Emil, 161-162.
Duhem, Pierre, 195-196.
Dumézil, Georges, 325.
Duns Scoto, Giovanni, 309, 368.
Dupanloup, Félix-Antoine-Philibert, 145.
Durham, John George Lambton, 150.
Durkheim, Émile, 198, 340-341, 351, 384.

Ebner, Ferdinand, 321.
Eckhart, Meister, 339.
Ehrenfels, Christian von, 220, 222, 329-330.
Ehrlich, Eugen, 345.
Einstein, Albert, 263, 273, 356-359, 362-364, 366.
Eliade, Mircea, 325.
Elias, Norbert, 344.
Emerson, Ralph W., 213.
Enfantin, Barthélemy-Prosper, 122.
Engels, Friedrich, 38, 97-98, 101, 103-104, 107-109, 284, 287-288, 291.
Enriques, Federico, 221.
Epicuro, 98.
Epimenide, 260.
Eraclìto, 61, 76, 170, 187, 246.
Erdmann, Benno, 224.
Erdmann, Johann Eduard, 92, 182.
Eremita, Victor, pseudonimo di Kierkegaard, 110.
Eschilo, 170.
Espronceda, José de, 4.
Esser, Joseph, 348.
Eucken, Rudolf, 89, 229-230.
Euclide, 143, 192, 358.
Eulero, Leonhard, 193, 358.
Euripide, 46, 171.

Fabro, Cornelio, 315.
Faraday, Michael, 193-194.
Farber, Marvin, 229.
Farias, Victor, 391.
Fechner, Gustav Theodor, 163-164, 221.
Federico Guglielmo IV, re, 18, 37.
Feigl, Herbert, 270.
Ferdinando, granduca di Toscana, 36.
Fermi, Enrico, 360.
Ferrari, Giuseppe, 125, 127.
Ferrier, James F., 212.
Feuerbach, Ludwig, 89, 93-102, 107, 145, 161, 307-308.
Feyerabend, Paul K., 372.
Fichte, Immanuel Hermann, 26, 34, 45.
Fichte, Johann Gottlieb, 14, 16-17, 19-20, 23, 26-39, 44-45, 47, 49, 51-52, 54-55, 61-62, 77-78, 86, 175, 209.
Ficino, Marsilio, 47.
Fink, Eugen, 229.
Fiorentino, Francesco, 205.
Fischer, Kuno, 92, 175, 179, 182, 204.
Flaubert, Gustave, 237.
Flewelling, Ralph Tyler, 317.
Forberg, Friedrich Karl, 27.
Förster, Elisabeth, 170.
Foucault, Michel, 175, 352, 354-355.
Fourier, Charles, 104, 108, 122, 135.
France, Anatole (Anatole Thibault), 85.
Francesco II, imperatore, 36.
Frank, Philipp, 269-270.
Frazer, James, 324.
Frege, Gottlob, 150, 193, 224, 256-260, 266-267, 271-272.
Freud, Anna, 339.
Freud, Sigmund, 85, 174, 188, 220, 295, 298, 334-339, 378, 388.
Freyer, Hans, 185.
Friedländer, Paul, 244.
Fries, Jacob Friedrich, 175.
Frisi, Paolo, 10.
Fromm, Erich, 294-295, 339.
Froschhammer, Jacob, 315.
Furtwängler, Märit, 230.
Fustel de Coulanges, Numa-Denis, 340.

Gabelli, Aristide, 167.
Gabler, Georg Andreas, 49.
Gadamer, Hans-Georg, 22, 244, 375-377, 379, 381-382.
Galanter, Eugene, 332.
Galilei, Galileo, 65, 143, 152, 165, 196, 215, 228, 302-303, 357, 362.
Gallitzin, principessa, 7.
Galluppi, Pasquale, 125, 128-129, 136, 204.
Galvani, Luigi, 39.
Gans, Eduard, 49, 69-70, 91-92, 97.
Garaudy, Roger, 306-307.
Garfinkel, Harold, 343.
Gast, Peter (Köselitz Heinrich), 169, 174.
Gauss, Karl Friedrich, 192.
Geach, Peter T., 276.

Gebsattel, Viktor von, 250.
Gehlen, Arnold, 344, 383.
Geiger, Moritz, 229.
Gemelli, Agostino, 314, 329.
Gentile, Giovanni, 203-206, 208-211, 300-301, 318, 325.
Gentile, Marino, 315.
George, Stefan, 174, 189.
Gerlach, Leopold von, 18.
Gerlach, Ludwig von, 18.
Gierke, Otto von, 189.
Gilson, Étienne, 202, 311-312, 314.
Gioberti, Vincenzo, 125, 130, 135-139, 203-204, 210.
Gioia, Melchiorre, 125.
Giovanni, santo evangelista, 33.
Giovanni Paolo II (Karol Wojtyla), papa, 310.
Girard, René, 325.
Goedel, Kurt, 257.
Goethe, Johann Wolfgang, 6, 8-17, 19-20, 26-27, 34-35, 44, 49, 78, 118, 170.
Gogarten, Friedrich, 319-321.
Goldmann, Lucien, 304-305.
Goldschmidt, M.A., 110.
Görland, Albert, 176.
Görres, Johann Joseph, 18, 49.
Göschel, Karl Friedrich, 49, 91.
Gotter, Pauline, 37.
Gould, Thomas, 362.
Grabmann, Martin, 316.
Gramsci, Antonio, 299-302.
Green, Thomas H., 212.
Gregorio XVI (Bartolomeo Alberto Cappellari), papa, 120.
Grimm, Jacob, 5, 18.
Grimm, Wilhelm, 5, 18.
Groethuysen, Bernhard, 185.
Grossmann, Henrik, 294.
Grote, Georges, 212.
Grote, John, 212.
Grünberg, Karl, 294.
Guardini, Romano, 188, 322-323.
Guattari, Félix, 354.
Guénon, René, 326.
Günderrode, Caroline von, 6.
Günther, Anton, 315.
Gurwitsch, Aron, 229.
Gut, A.H., 362.
Guzzo, Augusto, 318.
Habermas, Jürgen, 340, 344, 365, 367, 381-385, 389.
Haeckel, Ernst, 161-162.
Hägerström, Axel, 345.
Hahn, Hans, 269-270, 272.
Haller, Karl Ludwig von, 16, 18.
Hamann, Johann Georg, 6-8, 10, 15, 19, 49.
Hamelin, Octave, 317.
Hamilton, William, 154.
Hamlyn, David W., 276.
Hampshire, Stuart, 276.
Hardenberg, Karl August, principe di, 21.
Hare, Richard M., 276, 280-281.
Harnack, Adolf von, 319, 321.
Harris, William T., 213-214.
Hartley, David, 148.
Hartmann, Eduard von, 85.
Hartmann, Nicolai, 176, 229, 231-233, 244.
Haufniensis, Vigilius, pseudonimo di Kierkegaard, 110.
Hauriou, Maurice, 345.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 13-15, 17-21, 24, 26, 34-37, 41, 44, 46-80, 83, 86-87, 89-101, 105, 109-115, 118, 132, 139, 175, 203-206, 208, 210-214, 218, 237, 244, 251, 259, 288, 290-291, 293, 295, 297-298, 301-306, 308, 315, 344, 353, 367, 377, 382, 387-388, 391.
Hegel, Karl, 70.
Heidegger, Martin, 15, 44, 174-175, 181, 188, 223, 229, 233-234, 236-237, 242-255, 271, 295, 298, 320, 322-323, 354, 373-374, 376, 381-382, 386, 390-391.
Heine, Heinrich, 92-93.
Heinse, Wilhelm, 6.
Heisenberg, Werner, 359.
Helmholtz, Hermann von, 162, 176, 356.
Helvétius, Claude Adrien, 108, 118.
Helvétius, Madame, 116.
Hempel, Carl Gustav, 270.
Hennis, Wilhelm, 381-382.
Henrich, Dieter, 384.
Herbart, Friedrich Johann, 86-88, 90, 175, 203, 205.
Herder, Johann Gottfried von, 6-12, 15, 19-20.
Hering, Jean, 229.
Hermann, Karl Friedrich, 88.
Hermes, Georg, 315.
Hertling, Georg von, 89, 220, 316.
Hertz, Heinrich, 193-194.
Herz, Henriette, 20, 356.
Herz, Marcus, 24.
Heyting, Arend, 257, 369.
Hjelmslev, Louis, 349.
Hilbert, David, 257, 271.
Hildebrand, Bruno, 183.
Hildebrand, Dietrich von, 229.
Hilferding, Rudolf, 286.
Hinrichs, H. Friedrich Wilhelm, 49, 91.
Hitler, Adolf, 291.
Hobbes, Thomas, 152.
Hocking, William Ernest, 317.
Hofstadter, Douglas R., 394.
Holbach, Paul Dietrich Heinrich, barone di, 108.
Hölderlin, Friedrich, 5, 13-15, 35, 46-47, 246, 254.
Holmes, Oliver Wendell, 345.
Horkheimer, Max, 85, 188, 294-298, 339, 374, 389.
Hotho, Heinrich Gustav, 49, 73.
Howison, George Holmes, 317.
Hoyle, Fred, 362.
Hubble, Edwin P., 362.
Hugo, Victor, 122.
Huizinga, Johan, 188.
Hull, Clark Leonard, 331.
Humboldt, Alexander von, 6, 13, 37, 141.
Humboldt, Wilhelm von, 5, 13-14, 20-21, 49.
Hume, David, 24, 118, 148, 212, 265, 274, 280, 303.
Husserl, Edmund, 178, 181, 188, 220-230, 232, 236-237, 241-245, 248-249, 296-297, 374, 378, 389-391.
Husserl, Malvine, 223.
Hutcheson, Francis, 147.
Huxley, Thomas, 156.
Huygens, Christiaan, 143, 359.
Hyppolite, Jean, 237, 305, 354, 378.

Ibsen, Henrik, 233.
Ingarden, Roman, 229.
Isocrate, 46.

Jackson, Don D., 334.
Jacob, François, 348, 361.
Jacobi, Friedrich Heinrich, 7, 14-15, 17, 19-20, 35, 37, 45-46, 52, 55, 59, 80, 118.
Jacobson, Roman, 349, 351.
Jaeger, Werner, 315.
Jaja, Donato, 204-205, 208.
James, William, 214, 216-218, 317.
Jaskowski, Stanislaw, 369.
Jaspers, Karl, 44, 174, 188-189, 233-235, 293, 319-320, 339, 376, 382.
Jaurès, Jean, 303, 340.
Jean Paul (Richter, Johann Friedrich), 8, 15.
Jefferson, Thomas, 116, 213.
Jellinek, Georg, 189.
Jhering, Rudolf von, 345.
Jonas, Hans, 244, 385-386.
Jouffroy, Théodore, 118.
Joule, James P., 193.
Jowett, Benjamin, 212.
Jung, Carl Gustav, 325, 337-339.
Jung, Johann Heinrich (Jung Stilling), 9.
Jünger, Ernst, 174, 188, 253.

Kafka, Franz, 85, 233.
Kambartel, Friedrich, 382.
Kant, Immanuel, 7-9, 12-14, 17, 19-20, 22-31, 34-35, 39, 42, 46-47, 51-53, 58-60, 62-63, 65, 68, 77-81, 84, 86-87, 89-90, 99, 115, 124, 128, 131-134, 141, 162, 166, 175-177, 186, 194, 196-197, 204-205, 209, 212, 230, 244, 249, 267, 273, 277, 279-280, 286-287, 291, 311, 323, 367, 373, 379, 386.
Kantorowicz, Hermann, 345.
Karl August, duca, 11.
Kaufmann, Christian, 9.
Kaufmann, Felix, 229, 270.
Kaufmann, Fritz, 229.
Kautsky, Karl, 284-286, 292, 303.
Keats, John, 4.
Kelsen, Hans, 176, 345-346.
Kelvin, Lord (William Thomson), 193.
Keplero, Giovanni, 143.
Kerényi, Károly, 325, 338.
Kielmeyer, Karl Friedrich von, 39.
Kierkegaard, Søren, 7, 38, 89, 95, 109-115, 233, 243, 315, 318-319.
Klages, Ludwig, 174, 187, 234.
Klein, Felix, 192.
Klein, Melanie, 339.
Kleist, Heinrich von, 15-16, 255.
Kleutgen, Joseph, 315.
Klinger, Friedrich Maximilian, 9, 11.
Klopstock, Friedrich Gottlieb, 10, 26.
Knies, Karl, 183.
Koffka, Kurt, 330.
Kohlberg, Lawrence, 333, 383.
Köhler, Wolfgang, 222, 330.
Kojève, Alexandre, 237, 305.
Korsch, Karl, 290, 292-294.
Kotarbiński, Tadeusz, 222-223.
Koyré, Alexandre, 229.
Kraft, Victor, 270.
Krajewski, Wladislaw, 369.
Krause, Karl Christian Friedrich, 44.
Krieck, Ernst, 250.
Kroeber, Alfred L., 351.
Kronecker, Leopold, 223.
Kroner, Richard, 179.
Krug, Wilhelm T., 86.
Kuhn, Thomas S., 370-372.
Külpe, Oswald, 329-330.
Kun, Bela, 290.
Küng, Hans, 323.

Laas, Ernst, 162.
Laberthonnière, Lucien, 202, 300.
Labriola, Antonio, 205-206, 299.
Lacan, Jacques, 339, 352-354, 391.
Lachelier, Jules, 197.
Lacordaire, Henri-Dominique, 120.
Lafargue, Paul, 303.
Laing, Ronald David, 333.
Lakatos, Imre, 371-372.
Lamarck, Jean-Baptiste Monet de, 154-156.
Lambert, Johann Heinrich, 192.
Lambruschini, Raffaello, 120.
Lamennais, Hugues-Félicité Robert de, 120, 136.
La Mettrie, Julien Offroy de, 108.
Landgrebe, Ludwig, 229.
Landsberg, Paul-Ludwig, 231.
Lange, Friedrich Albert, 176-177, 221.
Lao-Tzû, 250.
Laplace, Pierre-Simon de, 166.
Larenz, Karl, 348.
Laromiguière, Pierre, 118.
Lask, Emil, 179-182, 189, 243.
Lassalle, Ferdinand, 98.
Lavelle, Louis, 316-317.
Lavoisier, Antoine-Laurent de, 39, 143.
Lazarus, Moritz, 177.
Lazzarini, Renato, 318.
Leeuw, Gerhardus Van der, 324.
Lefebvre, Henri, 304.
Legendre, Adrien-Marie, 192.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 24, 52, 63, 86, 90, 131, 244, 251, 258, 279, 350, 392.
Leisewitz, Johann Anton, 9.
Lemaître, Georges, 362.
Lenin, Nikolaj (Vladimir Il'ič Uljanov), 259, 284-289, 291-292.
Lenk, Hans, 382.
Lenz, Jacob Michael Reinhold, 9.
Leo, Friedrich, 49.
Leonardo da Vinci, 336.
Leone XIII (Vincenzo Gioacchino Pecci), papa, 131, 202, 309-310.
Leopardi, Giacomo, 83, 136.
Lequier, Jules, 197.
Lesage, George-Louis, 19.
Le Senne, René, 316-317.
Leśniewski, Stanislaw, 223.
Lessing, Gottlieb Ephraim, 8, 10-11, 19.
Levi, Alessandro, 165.
Levinas, Emmanuel, 223, 229, 390-391.
Lévi-Strauss, Claude, 348, 350-351.
Lévy-Bruhl, Lucien, 240, 351.
Lewin, Kurt, 330.
Lewis, Clarence Irving, 282.
Liberatore, Matteo, 131.

Lichtenberg, Georg Cristoph, 10.
Liebert, Arthur, 176.
Liebknecht, Karl, 286.
Liebmann, Otto, 175.
Limentani, Ludovico, 165.
Linneo, Carlo (Carl von Linné), 12, 154.
Lipps, Hans, 229.
Lipps, Theodor, 224, 229.
Litt, Theodor, 185.
Littré, Émile, 145-146.
Lobacevskij, Nikolaj Ivanovič, 192.
Locke, John, 80, 118, 124, 131.
Loewie, Robert H., 351.
Loisy, Alfred, 202.
Lombroso, Cesare, 168.
Lorenz, Konrad, 383.
Lorenzen, Paul, 382.
Lotz, Johannes Baptist, 316.
Lotze, Rudolph Hermann, 164, 179, 183, 203.
Lovelace, Ada, 393.
Löwenthal, Leo, 294-295.
Löwith, Karl, 244.
Lubac, Henri de, 323.
Luckmann, Thomas, 343.
Luhmann, Niklas, 343-344, 383, 389.
Lukács, György, 181, 189, 290-294, 298, 303-304, 374, 384.
Lukasiewicz, Jan, 223, 369.
Lutero, Martin, 17, 137, 243.
Luxemburg, Rosa, 284, 286, 291, 293, 298.
Lyell, Charles, 155-156, 159.
Lyotard, Jean-François, 388-389.

Mach, Ernst, 194-195, 269-270, 286, 288, 329, 356.
Machiavelli, Niccolò, 208, 302.
MacIntyre, Alasdair, 388.
MacTaggart, John, 213, 258, 263.
Mahrheineke, Philipp, 49, 91, 93.
Maimon, Salomon (Salomon Ben Joshua), 24-25, 28.
Maimonide, Mosè, 24.
Maine de Biran, Marie-François-Pierre, 117-119, 196-197, 316.
Mainländer, Philipp, 85.
Maistre, Joseph de, 119, 318.
Majorana, Ettore, 360.
Malebranche, Nicolas de, 118, 138.
Malinowski, Bronislaw Kaspar, 351.
Malthus, Thomas Robert, 147-148, 152, 156.
Mamiani della Rovere, Terenzio, 130, 202.
Mandonnet, Pierre, 312.
Mann, Thomas, 85, 174, 296.
Mannheim, Karl, 182, 340.
Manzoni, Alessandro, 4, 129-130, 136.
Mao Tse-Tung, 289.
Marbe, Karl, 329.
Marcel, Gabriel-Honoré, 44, 236, 240, 316-317.
Marchesini, Giovanni, 165.
Marcus, Adalbert Friedrich, 36, 39.
Marcuse, Herbert, 294-295, 298-299, 304.
Maréchal, Joseph, 311, 323.
Maritain, Jacques, 312, 317.
Maritain, Raissa, 312-313.
Marlowe, Christopher, 11.
Martensen, H., vescovo, 110.
Martinet, André, 349.
Martinetti, Piero, 211, 302.
Martius, Hedwig Conrad, 229.
Marty, Anton, 220, 222.
Marx, Karl, 69, 89, 93, 95, 97-109, 121, 123, 148, 205, 241, 284-285, 287-293, 297, 299-301, 303-305, 307-308, 318, 341, 367, 378, 384, 388.
Masaryk, Thomas, 220.
Masnovo, Amato, 311, 314.
Massimiliano II, re di Baviera, 37.
Matteotti, Giacomo, 206.
Matthias, Claudius, 8.
Maturana, Humberto R., 343.
Maupassant, Guy de, 85.
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, 154.
Mauthner, Fritz, 85.
Mazzini, Giuseppe, 4, 120, 125, 127-128, 136.
Maxwell, James C., 193-194, 330, 356.
Mayer, Friedrich, 78.
Mayer, Gertrud, 234.
Mayr, Ernest, 361.
Mead, Georg Herbert, 342, 384.
Mead, Margaret, 333.
Mehlis, Georg, 179.
Meinecke, Friedrich, 179, 182, 185-186, 236.
Meinong, Alexius, 220, 222, 329.
Mendel, Johann Gregor, 360.
Mendelssohn, Moses, 7, 19-20, 24.
Mendelssohn Veit, Dorothea, 6, 36.
Menger, Carl, 340.
Mercier, Désiré, 309-311.
Merleau-Ponty, Maurice, 236-237, 241.
Metternich-Winneburg, Klemens Wengel Lothar, principe di, 16.
Metz, Johannes B., 323.
Metzger, Arnold, 229.
Meyer, Robert K., 369.
Michaelis, Caroline, 6, 36-37.
Michaelis, Johann David, 7.
Michelet, Karl Ludwig, 21, 37, 49, 76, 92, 204.
Michels, Roberto, 342.
Michelson, Albert A., 193, 358.
Michelstaedter, Carlo, 242.
Militz, von, barone, 26.
Mill, James, 148-149, 340.
Mill, John Stuart, 149-154, 211-213, 224, 256, 366.
Miller, George A., 332.
Minkowski, Hermann, 356, 358.
Minsky, Marvin, 394.
Misch, Georg, 185.
Mises, Richard von, 269-270.
Mittelstraß, Jürgen, 382.
Moleschott, Jakob, 161, 164.
Moltmann, Jürgen, 322.
Mommsen, Theodor, 180, 182, 188.
Mondolfo, Rodolfo, 165, 299-302.
Monod, Jacques, 361.
Montalembert, Charles Forbes, conte di, 120.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di, 70.
Montinari, Mazzino, 175.

Moore, George Edward, 258-259, 263-268, 274-275, 277, 280.
Morley, Edward W., 193, 358.
Morris, Charles W., 270-271, 273, 281-282.
Morris, G. Sylvester, 214, 217-218.
Mosca, Gaetano, 342.
Mounier, Emmanuel, 317-318.
Mozart, Wolfgang Amadeus, 112.
Müller, Adam Heinrich, 16, 18.
Müller, Friedrich (Maler Müller), 9, 11.
Müller, Max, 316.
Münsterberg, Hugo, 179.
Münzer, Tommaso, 294.
Mussolini, Benito, 301.
Mynster, I.P., vescovo, 110, 113.

Nagy, Imre, 291.
Napoleone Bonaparte, 17-18, 21, 48, 53, 71, 116, 119, 141, 261.
Napoleone III, 142.
Natorp, Paul, 176, 178, 225, 232, 244, 376.
Neisser, Ulric, 332.
Neumann, Johann von, 393.
Neurath, Otto, 269-273, 281-282.
Newman, John Henry, 200-201.
Newton, Isacco, 10, 12, 65, 143, 193-194, 359, 362, 364, 366, 369, 379.
Nicola II, zar, 288.
Niebuhr, Berthold, 182.
Niethammer, Friedrich Immanuel, 44, 47-48.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 85, 169-175, 186-187, 233, 235, 246, 250-251, 353-354, 378.
Nohl, Hermann, 47.
Nozick, Robert, 388.
Novalis (Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg), 3, 5, 16-18, 20, 36.
Nys, Désiré, 311.

Ohlert, A.L.J., 49.
Olbrechts-Tyteca, Lucie, 374.
Olgiati, Francesco, 314.
Ollé-Laprune, Léon, 200-201.
Olsen, Regina, 110, 112-113.
Omero, 46.
Oppenheimer, Robert, 360.
Oresme, Nicola, 196.
Ortega y Gasset, José, 188.
Orth, J., 329.
Otto, Rudolf, 176, 324, 339.
Otto, Walter Friedrich, 325.
Overbeck, Franz, 169.
Owen, G.E.L., 276.
Owen, Robert, 104, 108, 122, 135.

Pannenberg, Wolfhart, 322.
Paolo, santo, 7, 33, 109, 243.
Papin, Denis, 143.
Papini, Giovanni, 217.
Paracelso (Philipp Theophrast von Hohenheim), 45.
Pareto, Vilfredo, 340-341.
Pareyson, Luigi, 318.
Parmenide, 60-61, 76, 246.
Parsons, Talcott, 342-343, 384.
Pascal, Blaise, 118, 143, 305, 316, 392.
Passow, Franz, 78.
Pastore, Annibale, 301.
Patočka, Jan, 229.
Pauli, Wolfgang, 359.
Paulsen, Friedrich, 180.
Pavlov, Ivan Petrovič, 331.
Peano, Giuseppe, 217, 256, 258.
Péguy, Charles, 317.
Peirce, Charles, 214-217, 281-282, 383.
Pellico, Silvio, 136.
Perelman, Chaïm, 281, 348, 374-375.
Pestalozzi, Johann Heinrich, 32, 86, 178.
Pétain, Henri-Philipe-Omar, 317.
Petrarca, Francesco, 16.
Pfänder, Alexander, 229.
Pfeiffer, Gabrielle, 223.
Piaget, Jean, 332-333, 383.
Pieper, Joseph, 316.
Pindaro, 235.
Pio VIII (Francesco Saverio Castiglioni), papa, 130.
Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti), papa, 130.
Pio X (Giuseppe Melchiorre Sarto), papa, 202, 309.
Pio XII (Eugenio Pacelli), papa, 310.
Planck, Max, 270, 273, 358-359.
Platone, 13-14, 20, 47, 52-54, 77-78, 88-89, 119, 131, 136, 178, 203, 212, 232, 244, 246, 250-251, 256, 263, 277, 367, 379, 381.
Plauto, 46.
Plechanov, Georgij Valentinovič, 287, 303.
Plessner, Helmut, 344.
Plotino, 18.
Poincaré, Henri, 195, 198.
Poinsot, Louis, 141.
Pollock, Friedrich, 294-295.
Pontecorvo, Bruno, 360.
Popper, Karl Raimund, 340, 365-372.
Pound, Roscoe, 345.
Prezzolini, Giuseppe, 217.
Pribham, Karl H., 332.
Prichard, Harold Arthur, 265, 276, 278.
Priestley, Joseph, 213.
Prigogine, Ilya, 363.
Proclo, 119.
Proudhon, Pierre-Joseph, 97-98, 104, 122-123, 135, 303.
Proust, Marcel, 233.
Przywara, Erich, 316, 323.
Putnam, Hilary, 394.

Quine, Willard Van Orman, 281-283.

Racine, Jean, 305.
Radbruch, Gustav, 176, 344.
Raeymaeker, Louis de, 311.
Raffaello Sanzio, 5.
Rahn, Johanna Maria, 26.
Rahner, Karl, 323.
Ranke, Leopold von, 182-183.
Ravaisson, Félix, 196-197.
Rawls, John, 348, 388.
Rée, Paul, 169.
Reich, Wilhelm, 339.
Reichenbach, Hans, 270-271, 273-274, 363.
Reid, Thomas, 131.
Reimarus, Hermann Samuel, 8.
Reinach, Adolf, 229.
Reinhold, Karl Leonhard, 23-26, 28, 47, 88.
Renan, Ernest, 145-146.

Renouvier, Charles, 197, 317, 340.
Riazanov, David Borisovič, 294.
Ricardo, David, 69, 97, 100, 148, 152.
Rickert, Heinrich, 179-182, 189, 223, 236, 243, 339.
Ricoeur, Paul, 229, 375, 378-379.
Riedel, Manfred, 382.
Riedesel, von, baroni, 35.
Riehl, Alois, 176, 180.
Riemann, Bernhard, 192, 358.
Ritschl, Albrecht B., 319.
Ritschl, Friedrich Wilhelm, 169.
Ritter, Joachim, 381-382.
Ritter, Johann Wilhelm, 36.
Rivarol, Antoine, 119.
Robinet, Jean-Baptiste, 154.
Rogowski, Leonard S., 369.
Rohde, Erwin, 169-170.
Romagnosi, Gian Domenico, 125-127.
Roosevelt, Franklin, 357.
Rorty, Richard, 375, 379-380.
Roscher, Wilhelm, 183.
Röschlaub, Andreas, 39.
Rosenkranz, Karl Johann Friedrich, 79, 92, 175.
Rosenzweig, Franz, 15, 236.
Rosmini, Antonio, 120, 125-126, 129-137, 203-204, 210, 314.
Ross, Alf, 345.
Ross, William David, 265, 276.
Rossi, Pellegrino, 130.
Rothacker, Erich, 185, 383.
Rousseau, Jean-Jacques, 3, 6, 9-10, 14, 35, 46, 152.
Routley, Richard, 369.
Royce, Josiah, 214, 317.
Royer-Collard, Pierre-Paul, 118.
Ruge, Arnold, 93-94, 97.
Russell, Bertrand, 258-263, 265-269, 276, 279, 282.
Ryle, Gilbert, 276-279.

Saccheri, Antonio, 192.
Sainte-Beuve, Charles-Augustin de, 122.
Saint-Hilaire, Étienne Geoffrey, 155.
Saint-Martin, Louis-Claude de, 45, 118.
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di, 104, 108, 121-122, 135, 141, 144.
Salomé, Lou, 169.
Sand, George, 122.
Sandel, Michael, 388.
Sanseverino, Gaetano, 314.
Sartre, Jean-Paul, 236-239, 241, 306, 351.
Saussure, Ferdinand de, 348-349.
Savigny, Friedrich Karl von, 37, 97, 183.
Say, Jean-Baptiste, 69.
Schapp, Wilhelm, 229.
Scharnhorst, Gerhard Johann David von, 21.
Scheler, Max, 188, 223, 229-232, 317.
Schell, Hermann, 220.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 6, 14-19, 26, 33-48, 51, 54-56, 62-64, 77, 110, 118, 163, 175, 196, 315, 383.
Scheu, Maria, 230.
Schillebeeckx, Eduard, 323.
Schiller, Friedrich, 8-9, 11-14, 16, 36, 47.
Schilpp, Paul Arthur, 366.
Schlegel, August Wilhelm von, 3, 5-6, 9, 16, 36, 47.
Schlegel, Friedrich von, 3, 5-6, 16-18, 20, 27, 34, 36, 47, 111, 171, 186.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 6, 13, 16, 18-22, 27, 36, 44, 49, 74, 78, 89, 184, 317, 319, 324.
Schlick, Moritz, 270-275, 363.
Schmidt, Karl Ludwig, 320.
Schmitt, Carl, 346-347.
Schmoller, Gustav von, 183, 189-190, 340.
Scholem, Gershom, 236.
Schopenhauer, Adele, 78.
Schopenhauer, Arthur, 24, 78-85, 169-170, 175.
Schramm, David, 362.
Schrödinger, Erwin, 359.
Schubarth, K.E., 49.
Schubert, F.W., 79.
Schubert, Gotthelf Heinrich von, 36, 44.
Schulze, Gottlob Ernst, 24-26, 52, 78.
Schuppe, Wilhelm, 162.
Schütz, Alfred, 229, 343.
Schweizer, Albert, 188, 319.
Schwemmer, Oswald, 382.
Sciacca, Michele Federico, 318.
Scott, Walter, 4, 260.
Searle, John R., 392, 394.
Secrétan, Charles, 44.
Segrè, Emilio, 360.
Sentroul, Charles, 311.
Sertillanges, Antonin-Dalmace, 312.
Šestov, Lev, 236.
Severino, Emanuele, 315.
Shakespeare, William, 16, 46.
Sheffer, Henry Maurice, 282.
Shelley, Percy Bysshe, 4.
Shih-Yi Hsiao, Paul, 250.
Sidgwick, Henry, 263.
Siewerth, Gustav, 316.
Sigwart, Christian, 224.
Silentio, Johannes de, pseudonimo di Kierkegaard, 110.
Simmel, Georg, 85, 174, 176, 182, 186-187, 228-229, 233, 290, 293.
Skinner, Burrhus Frederic, 331-332, 350.
Smith, Adam, 69, 97, 148, 152.
Smith, Samuel S., 213.
Soave, Francesco, 125.
Socrate, 7, 170-171, 369.
Sofocle, 46, 58, 170.
Solger, Karl Wilhelm Ferdinand, 44, 49.
Soloviev, Vladimir, 236.
Sombart, Werner, 189-190, 340, 343.
Sordi, Domenico, 314.
Sordi, Serafino, 314.
Sorel, Georges, 303-304.
Spaventa, Bertrando, 203-205, 208-210.
Spaventa, Silvio, 205.
Spencer, Herbert, 154-155, 157-159, 166, 199, 211, 224, 285, 340.
Spengler, Oswald, 182, 187, 233.
Spinoza, Benedetto, 4-5, 8, 14, 20, 24, 26, 28, 35, 38-39, 46, 55, 163, 204.

Spirito, Ugo, 315.
Spranger, Eduard, 185.
Staël, madame de (Anne Louise Germaine Necker), 4, 16, 124.
Stalin (Josif Vissarionovič Džugašvili), 288-289.
Stammler, Rudolf, 176, 345.
Stefanini, Luigi, 242, 318.
Steffens, Henrik, 36, 44.
Stein, Edith, 225, 229, 316.
Stein, Heinrich Friedrich Karl von, barone, 21.
Steinhardt, P.J., 362.
Steinthal, Heymann, 177.
Stern, William, 317.
Stevenson, Charles L., 281, 283.
Stewart, Dugald, 131.
Stewart, James, 47.
Stirling, James Hutchison, 212.
Stirner, Max (Johann Kaspar Schmidt), 93, 98.
Strauß, David Friedrich, 37, 91-93, 107, 319.
Strauss, Leo, 348, 381.
Strawson, Peter F., 276, 279-280.
Strindberg, August, 85, 233.
Stumpf, Carl, 220, 222-223, 330.
Suárez, Francisco, 132, 244, 309.
Süßmilch, Johann Peter, 8.
Svevo, Italo, 85.
Swedenborg, Emanuel, 118.

Taine, Hyppolite, 146.
Taparelli d'Azeglio, Luigi, 314.
Tarozzi, Giuseppe, 165.
Tarski, Alfred, 257-258, 281, 368.
Tasca, Antonio, 301.
Taylor, Charles, 388.
Teichmüller, Gustav, 89.
Telesio, Bernardino, 204.
Terracini, Umberto, 301.
Thibaut, Anton Friedrich Justus, 48.
Thierry, Augustin, 121.
Thorndike, Edward Lee, 331.
Thurneysen, Eduard, 319.
Tieck, Johann Ludwig, 16, 44, 111.
Tillich, Paul, 320, 322.
Titchener, Edward Bradford, 331.
Tocco, Felice, 205.
Tocqueville, Alexis de, 124-125.
Togliatti, Palmiro, 301.
Tolman, Edward Chace, 331.
Tolstoj, Lev Nikolajevič, 85.
Tommaseo, Niccolò, 129.
Tommasi, Salvatore, 164.
Tommaso d'Aquino, santo, 129, 244, 309-310, 312, 314, 316.
Tönnies, Ferdinand, 340, 342.
Toulmin, Stephen E., 276, 280-281, 375.
Treccani, Giovanni, 209.
Treitschke, Heinrich von, 180, 185, 188-189.
Trendelenburg, Friedrich Adolf, 37, 88-92, 95-96, 98-99, 110, 113-114, 177, 183, 204, 214, 218, 220-221.
Troeltsch, Ernst, 179, 182, 185, 189, 230, 321.
Trosiener, Johanna Henriette, 78.
Trotskij, Lev Davidovič (L.D. Bronstein), 289.
Trubečkoj, Nikolaj Sergeevič, 349.
Tucher, Maria von, 48.
Turati, Filippo, 168, 300.
Turing, Alan, 393.
Twardowski, Kazimiers, 220, 222.
Tyrrel, George, 202.

Ulrici, Hermann, 45.
Unger, Roberto, 388.
Urmson, J.O., 276, 278.
Usener, Hermann, 178, 183.

Vaihinger, Hans, 85, 176, 230.
Vailati, Giovanni, 217, 221.
Valéry, Paul, 188.
Van Breda, Herman Leo, 223.
Van Gogh, Vincent, 254.
Vanni Rovighi, Sofia, 315.
Varela, Francisco G., 343.
Varisco, Bernardino, 211.
Varnhagen von Ense, Rahel, 6, 37.
Vaux, Clotilde de, 142, 145.
Vera, Augusto, 204.
Vico, Gian Battista, 127, 136, 205, 207, 382.
Viehweg, Theodor, 348.
Villari, Pasquale, 164-165.
Virchow, Rudolph, 360.
Virgilio, 46.
Vittorio Emanuele I, re, 119.
Voegelin, Eric, 348, 381.
Vogt, Carl, 160-161.
Volta, Alessandro, 39, 193.
Voltaire, François-Marie Arouet, 118.
Vorländer, Karl, 176.
Voss, Johann Heinrich, 10.

Wach, Joachim, 185.
Wackenroder, Wilhelm Heinrich, 5, 16.
Wagner, Adolf Heinrich, 189.
Wagner, Heinrich Leopold, 9, 85.
Wagner, Richard, 84, 169-171.
Wagner, Rudolf, 161.
Wahl, Jean, 237, 390.
Waismann, Friedrich, 270, 275.
Wallace, Alfred R., 156.
Walras, Léon-Marie Esprit, 341.
Walzer, Michael, 388.
Warnock, Geoffrey James, 278.
Wartenburg, Paul Yorck von, 185.
Watson, John Broadus, 331.
Watzlawick, Paul, 334.
Weber, Ernst Heinrich, 162, 164.
Weber, Max, 176, 180, 182, 188-191, 290, 293, 295, 298, 340, 342-343, 347, 384.
Weierstraß, Karl, 223.
Weil, Eric, 305-306.
Weinberg, Steven, 362.
Weisse, Christian Hermann, 45, 175.
Weizenbaum, Joseph, 393-394.
Werner, Zacharias, 16.
Wertheimer, Max, 329-330.
Whitehead, Alfred North, 258, 262-263, 282.
Wieland, Christoph Martin, 19, 23.
Wiggins, David, 276.
Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von, 170, 325.
Wilson, John Cook, 276-277.
Winckelmann, Johann Joachim, 11.
Windelband, Wilhelm, 179-182, 234.
Wisdom, John, 276-278.

Wittfogel, Karl-August, 294.
Wittgenstein, Ludwig, 85, 258-259, 261-271, 275-276, 324, 386-387.
Wolf, Friedrich August, 78.
Wolff, Christian von, 59, 86, 90, 232.
Wollmann, Amélie, 230.
Wordsworth, William, 3-4.
Wright, Chauncey, 214.
Wright, George Henrik von, 276, 387.
Wulf, Maurice de, 311.
Wundt, Wilhelm, 163-164, 195, 221, 328-329, 331.

Zamboni, Giuseppe, 314.
Zeller, Eduard, 92, 175, 182, 197, 220, 300.
Zigliara, Tommaso Maria, 314.